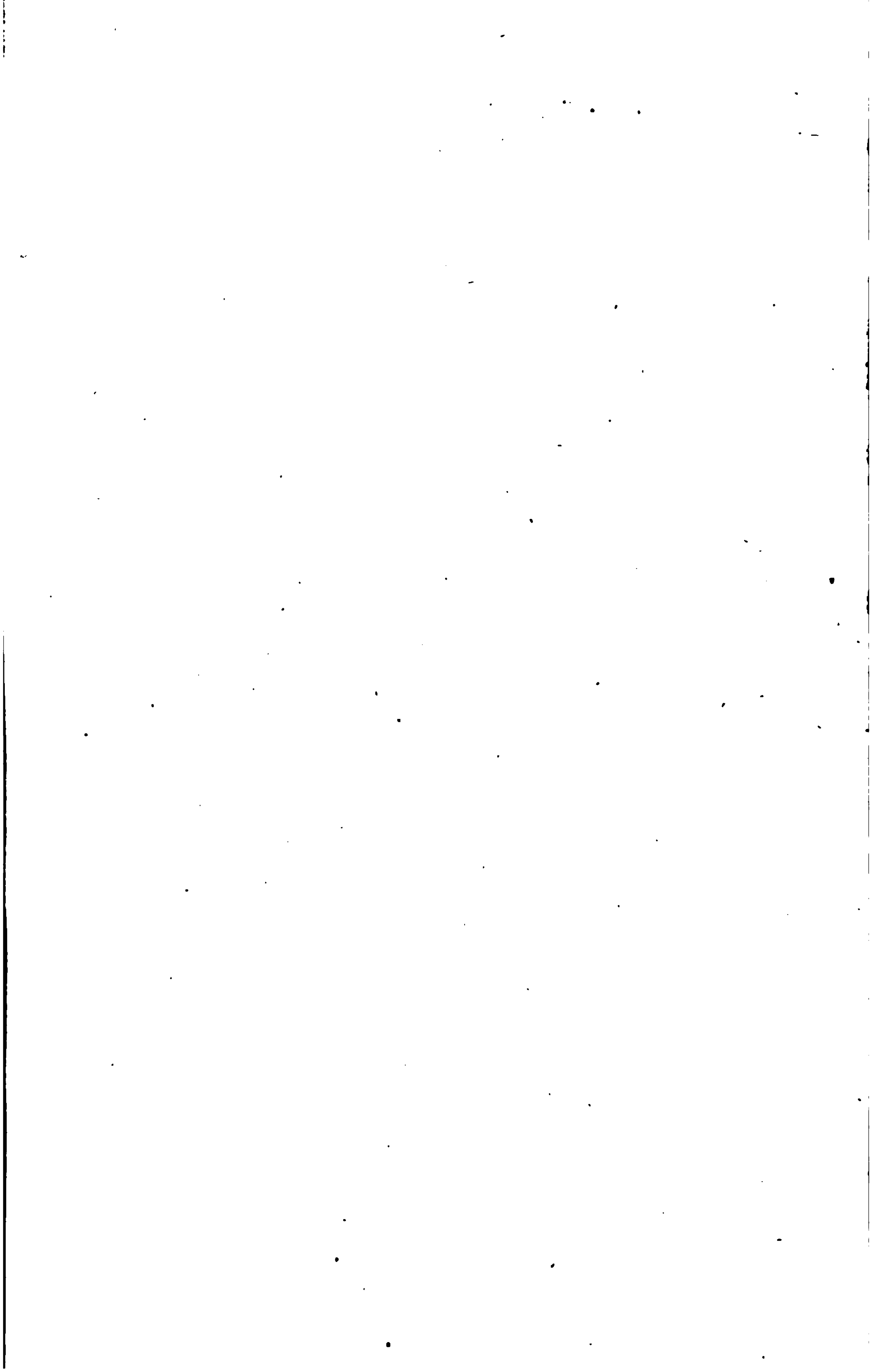



DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA
Taylor Institution.





Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Funfzehnter Band.

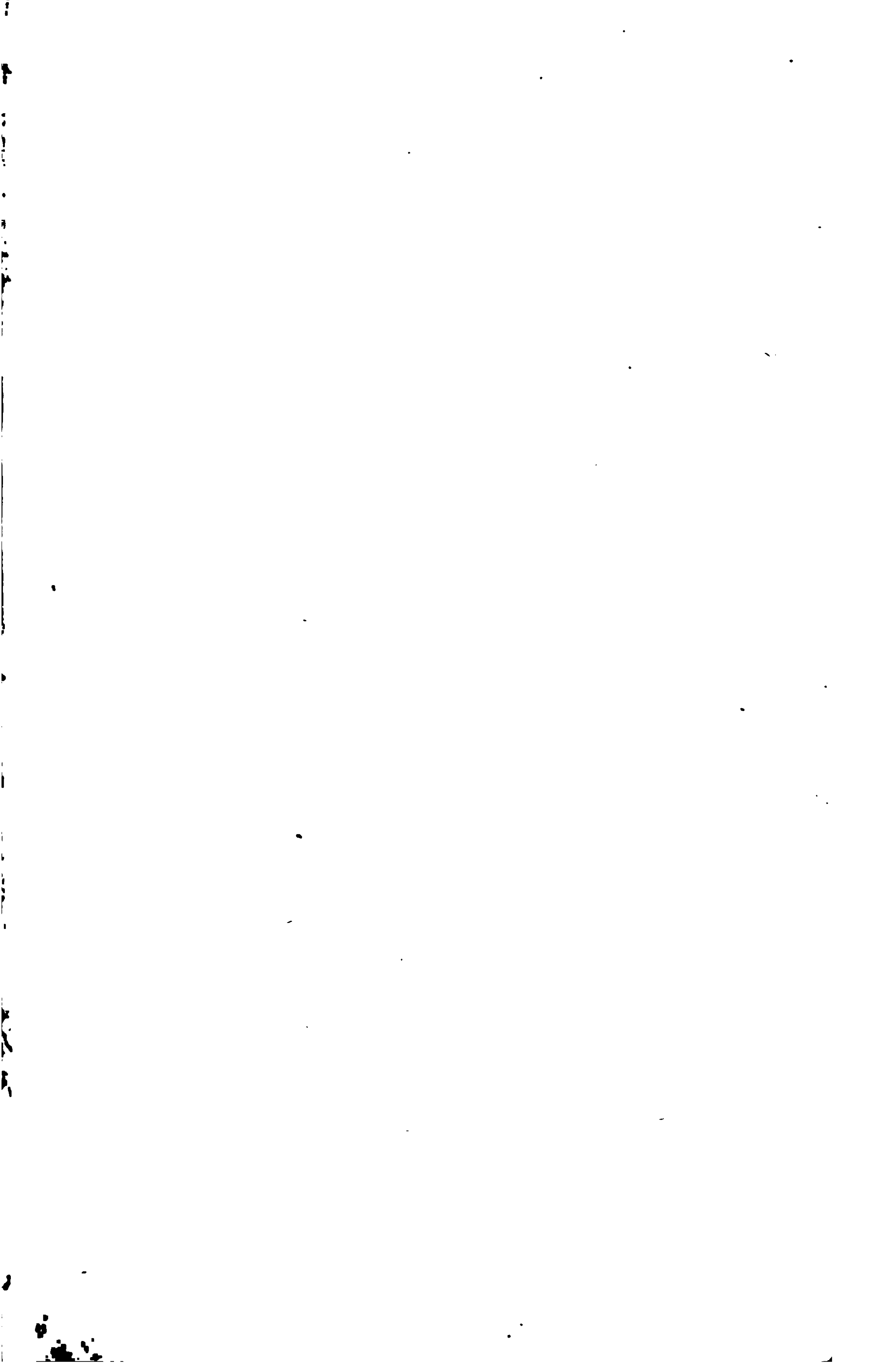
Stanislaus bis Theologie; mystische.

Gotha.
Verlag von Rudolf Besser.
1862.

Stanislaus, Bischof von Krakau, der Sohn vornehmer Eltern, war zu Sczepanow im Gebiete von Krakau, im Jahre 1030 geboren; sein Vater hieß Wielislaus, seine Mutter Bogna. Von seiner frühesten Kindheit an lebte er, wie die Legende angibt, in strengster Ascese und in der Ausübung der größten Mildthätigkeit. Tüchtig an Geist und Herz, studirte er erst in Gnesen, dann sieben Jahre lang in Paris Theologie und kanonisches Recht, indem er sich dabei jeder Tugend befleißigte und seine ascetische Lebensweise fortsetzte. Nachdem er promovirt hatte, kehrte er in sein Vaterland zurück und trat im Jahre 1059 in den geistlichen Stand. Als seine Eltern gestorben waren, überließ er seine Güter den Armen, wurde unter dem Bischof Lambert von Krakau Kanonikus und Priester, darauf Coadjutor Lambert's und nach dessen Tode Bischof von Krakau; Pabst Alexander II. bestätigte ihn in dieser Würde. Als Bischof führte er das strenge Leben fort, visitirte jährlich seine ganze Diöcese, und erhob sich mit Eifer und Nachdruck gegen die Sittenlosigkeit, Ungerechtigkeit und Grausamkeit des damals regierenden Königs von Polen, Boleslaw II., den weder der Erzbischof von Gnesen, noch ein Bischof der Diöcese anzutasten wagte. Stanislaus bedrohte den König mit dem Banne und der König verfolgte ihn mit seinem Hasse, den Stanislaus, wie die Legende weiter angibt, durch die Auferweckung eines Todten (welchen er auch wieder sterben ließ, als er seinen Zweck erreicht hatte) unschädlich machte. Da Boleslaw keine Buße that, belegte Stanislaus ihn mit dem Banne. Aus Rache ermordete darauf der König den Bischof Stanislaus, als dieser eben die Messe feierte (1079). Auch im Tode that Stanislaus noch Wunder und im Jahre 1254 wurde er als Märtyrer vom Pabst Innocenz IV. unter die Heiligen versetzt. Er gilt als Schutzpatron der Polen; ihm zu Ehren erbaute man Kirchen und Altäre, und seine Anrufung soll eine Menge von Wundern, besonders bei leiblichen Uebeln, bewirkt haben. Der 7. Mai wird als sein Gedächtnißtag gefeiert. — Vergl. Stanislai vita. Ignol. 1611. Col. 1616; Unschuldige Nachrichten auf das Jahr 1725. Leipz. S. 295; Ausführliches Heiligen-Lexikon. Cölln u. Frankf. 1719. S. 2082 ff.; Rich. Roepell, Geschichte Polens. Hamb. 1840. I. S. 199 ff.

Stanislaus, der Heilige, aus einer angesehenen polnischen Familie stammend, war am 20. Oktober 1550 zu Kostkow geboren. Sein Vater war Senator und hieß Johann Kostka, seine Mutter Margarita Krika; Stanislaus war der jüngere Sohn seiner Eltern (sein älterer Bruder hieß Johann) und nach seinem Vater führte er den Zunamen Kostka. Bis zu seinem 14. Lebensjahre fand er seine Erziehung und Bildung im elterlichen Hause, und namentlich übte seine Mutter einen tiefen Einfluß auf ihn, die ihn zu frommen Uebungen aller Art eifrigst anleitete und für diese um so mehr empfänglich machte, als er mit einem schwärmerisch aufgeregten Gemüthe begabt war. Unter der Leitung eines Führers, Namens Bilinski, kam er im 14. Jahre mit seinem Bruder nach Wien, um hier im Jesuitencollegium sich weiter auszubilden. Das Jesuitenhaus wurde jedoch bald aufgehoben, und nun lebte Stanislaus mit seinem Bruder in einer Privatwohnung. Während sein Bruder sich dem weltlichen Leben ergab, überließ sich Stanislaus in Kleidung und Lebensweise den strengsten Uebungen; wohl suchte sein Bruder ihn von denselben abzuziehen, doch widerstand Stanislaus jeder Verführung;


DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA
Taylor Institution.





Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Funfzehnter Band.

Stanislaus bis Theologie; mystische.

Gotha.
Verlag von Rudolf Besser.
1862.

selbst Kränkungen, die er wegen seiner Frömmelei von seinem Bruder erdulden mußte, vermochten nicht, ihn von seinen Buß- und Betäubungen abzuziehen. Da verfiel er aber in eine schwere Krankheit; in derselben flehte er zur heil. Barbara, und in seiner Verzückung sah er, wie erzählt wird, zwei Engel, dann die Jungfrau Maria, die ihn tröstete und aufforderte, Jesuit zu werden. Er genas, und sogleich wendete er sich an den Ordensprovinzial Magius, um sich in den Jesuitenorden aufnehmen zu lassen. Der Provinzial verweigerte jedoch die Aufnahme, weil der Vater des Stanislaus erklärt hatte, daß er den Eintritt seines Sohnes in den Jesuitenorden niemals zugeben werde. Aus demselben Grunde lehnte auch der päbstliche Legat Commendone in Wien das Gesuch des Stanislaus ab. Darauf verließ Stanislaus Wien heimlich und begab sich nach Augsburg und Dillingen zu Canisius, dem Jesuitenprovinzial von Oberdeutschland. Canisius legte ihm allerlei Prüfungen auf, dann wandte sich Stanislaus nach Rom; hier nahm ihn der General Franz Borgia am 28. Oktober 1567 in den Orden auf, und mit einem schwärmerischen Eifer setzte er seine Buß- und Betäubungen fort. Bald prophezeihte er, wie erzählt wird, bei völliger Gesundheit den Eintritt seines Todes, der am Tage vor dem Feste der Himmelfahrt Mariä erfolgen sollte, um mit dieser seiner eigene Himmelfahrt halten zu können. Wirklich soll er darauf am Feste des heil. Laurentius krank geworden und, kaum 18 Jahre alt, gestorben seyn (1568). Trotz seiner Jugend wurde er wegen seines wunderthätigen, in Buß- und Betäubungen vollbrachten Lebens vom Pabst Clemens VIII. 1604 beatificirt und sein Todestag, der Tag vor dem Himmelfahrtsfeste der Maria als sein Festtag angesetzt. Vergl. Ausführl. Heiligen-Lexikon. Cölln u. Frankf. 1719. S. 2663; Biographie universelle. Par. 1825. T. XLIII. P. 436 sq. **Neudecker.**

Stapfer, ein Bernisches Theologengeschlecht von bedeutender Begabung und seltener Erudition, welches ein volles Jahrhundert hindurch der Berner Kirche zur Zierde gereicht hat. Stammend von Brugg im Aargau, dem sogenannten Prophetenstädtchen, das z. B. 1774 nicht weniger als 36 Bürger geistlichen Standes zählte, begegnen wir von den vierziger Jahren des vorigen Jahrh. hinweg im Dienste der Kirche die Namen Johann Friedrich, Johannes, Albrecht, Daniel, Philipp Albrecht und Friedrich Stapfer.

1) Joh. Friedr. Stapfer, einer der letzten Bearbeiter des reformirten Lehrbegriffs, übte als fruchtbarer theologischer Schriftsteller Einfluß auf weite Kreise, namentlich innerhalb der reformirten Kirche aus. Geboren im J. 1708, machte er seine Studien zu Bern und Marburg, wo er, gleich seinem ebenbürtigen Landsmanne und Altersgenossen, dem nachmaligen Professor der Theologie Dan. Wyttenbach, sich unter Anleitung des Meisters gründlich in die Wolf'sche Philosophie einlebte. Nachdem er auch noch Holland besucht und überall den hervorragendsten Erscheinungen auf dem Gebiete der Theologie und Philosophie seine Aufmerksamkeit zugewendet hatte, kehrte er mit einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit und mit dem Entschlusse in die Heimath zurück, durch Anwendung der demonstrativen Lehrform der Wolf'schen Philosophie die Wahrheit des Christenthums und seiner Lehren „evident" zu erweisen.

Stapfer stand erst als Feldprediger in den Waldstätten (1738—1740), bekleidete dann ein ganzes Jahrzehend hindurch eine Hauslehrerstelle in der Familie von Wattenwyl zu Dießbach bei Thun, und ward nach dem Tode des dortigen Pfarrers, des bekannten Samuel Lucius (s. d. Art. Bd. VIII. S. 621), zu dessen Nachfolger befördert (1750). Mit großer Treue und möglichster Herablassung zu der Bildungsstufe seiner Pfarrkinder, tief durchdrungen vom Gefühle der Verantwortlichkeit des Amtes, lag er den Pflichten eines Predigers und Seelsorgers in der ausgedehnten, religiös erregten Gemeinde bis an sein Ende (1775) ob. Indeß war das Feld der Bethätigung, das seiner individuellen Begabung entsprach, weit weniger das praktisch-kirchliche als hingegen das literarische, wie es denn auch der gelehrte Landpfarrer zu keiner höheren Ehrenstelle als zu derjenigen eines Kämmerers des Capitels Bern gebracht hat. Verhältnißmäßig rasch nach einander bearbeitete er die Hauptdisciplinen der christlichen Theologie in bändereichen Werken, und es erschienen von ihm bei Heidegger in Zürich

zwischen 1743 u. 1769: a) Institutiones theologiae polemicae universae. 5 Bde. 1743. Vierte Ausgabe des 1. Bandes. 1757. b) Grundlegung zur wahren Religion. 12 Bde. 1746—53. c) Sittenlehre. 6 Bde. 1757—66. d) Auszug aus der Grundlegung zur wahren Religion. 2 Bde. 1754. e) Unterricht von dem Eide. 1758; eine Schrift, die nach ihrer praktischen Seite immer noch gute Dienste thun kann. f) Anweisung zur christlichen Religion. 1769; in Katechismusform.

Der Standpunkt, welcher in diesen Schriften zu Tage tritt, ist der nämliche, den wir bei Wyttenbach und Beck, später bei Endemann treffen. In dem milden Geiste eines Werenfels und Turretin, nicht ohne merkliche Ermäßigungen im Einzelnen, bewegt sich Stapfer's Anschauungsweise noch wesentlich innerhalb des orthodoxen Lehrbegriffs. Allein dabei ist es ihm Gewissenssache, in Berücksichtigung der Anforderungen des Zeitalters die θεοπρεπεία der christlichen Wahrheit, ihre Uebereinstimmung mit den Vernunftprincipien oder, wie er auch sagt, ihre Möglichkeit und Nothwendigkeit aufzuzeigen, und eben zu dem Zwecke nun macht er einen sehr ausgedehnten zum Theil äußerst ermüdenden Gebrauch von der Wolf'schen Methode. „Evidenz" heißt das Schlagwort Stapfer's. Durch das Bestreben, in der Gedankenentwickelung nur auf dem Wege streng logischer Schlußfolgerung fortzuschreiten, soll Alles klar, einleuchtend, für die verständige Betrachtungsweise thunlichst mundgerecht gemacht werden. Nicht als ob deshalb der Vernunft das oberste Kriterium über die Lehrsätze der Dogmatik zuerkannt würde. Denn mit Hülfe der reinen Denkoperationen und unabhängig von der Offenbarung, aber allerdings im Interesse derselben, als deren schützender Unterbau, wird nur die theologia naturalis entwickelt, die bei den Reformirten seit Cartesius schärfer von der revelata geschieden zu werden pflegte und nun unter den Wolfianern, namentlich auch von Stapfer, in eine engere Verbindung mit dieser gebracht worden ist. Hinsichtlich der theologia revelata ist sich dagegen Stapfer gleich seinem *Meister* wohl bewußt, daß ihr positiver Gehalt nicht das Produkt menschlicher *Vernunftthätigkeit* ist und daher auch nicht in der Weise eines solchen demonstrirt werden kann. Hier gilt es vielmehr 1) den Nachweis zu leisten, daß die heilige Schrift eine göttliche Offenbarung in sich begreife, woraus dann 2) im Grundsatze die Wahrheit alles dessen abgeleitet wird, was die Schrift sagt (Vorrede zur Sittenlehre). Als fundamentum religionis im Allgemeinen stellt er die dependentia a Deo, als fundamentum religionis peccatoris die dependentia a Deo Salvatore hin. Die Lehre von der Offenbarung, von deren Nothwendigkeit und ihrer Bezeugung in der Schrift, kommt nach der Darlegung der natürlichen Religion folgerichtig zwischen die Lehre von der sündigen Bestimmtheit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und zwischen die Lehre von der Trinität zu stehen.

Die Theologia polemica, ein Werk, das von großer Belesenheit zeugt und mit Recht weit über die Gränzen der Schweiz hinaus als ein sehr zuverlässiges Handbuch galt, ist aus der klaren Einsicht hervorgegangen, daß die traditionelle Behandlungsart der Disciplin zur Rechtfertigung des kirchlichen Lehrbegriffs nicht mehr genüge. Vgl. Werenfels, diss. de controvers. theol. rite tractandis. Demnach will Stapfer sich nicht darauf beschränken, die Angriffe der Gegner aus dem Felde zu schlagen, sondern mit ächt historischem Geiste ist er überall bedacht, das durchgreifende Princip der entgegenstehenden Lehrsysteme herauszufinden, um an dieses die Hebel der Kritik anzusetzen. Vorausgeschickt wird in einem grundlegenden Theile eine compendiarische Darstellung der Theologia dogmatica, worauf dann in abgesonderten Kapiteln zur Behandlung gelangen: der Atheismus, der Deismus, der Epikuräismus, der Ethnicismus und Naturalismus. — ferner der Judaismus, der Muhammedanismus, der Socinianismus und Indifferentismus (Latitudinarismus u. s. w.), — der Papismus, die Fanatiker (Antoinette Bourignon, Weigel, Böhme, Dippel u. s. w.), der Pelagianismus, der Arminianismus, der Anabaptismus, — endlich die morgenländische Kirche, der Consensus und Dissensus in den beiden Kirchen des Protestantismus und anhangsweise noch die

vornehmsten Häresieen der alten Kirche. Karakteristisch ist, wie Stapfer in seiner Beleuchtung der Differenz zwischen den Reformirten und Lutheranern gegen sein sonstiges Verfahren eine vorwiegend defensive Haltung einnimmt (dum multi illorum fundamentaliter nos errare arbitrentur et unicam ad veram felicitatem viam nobis interclusam putent, V. c. 20. §. 11.), dem Dissensus keine fundamentale Bedeutung zugesteht, den Consensus für weit überwiegend erklärt und zu dem Resultute gelangt: Reformati ecclesiae Augustanae Confessionis socios tolerare debent, tanquam fratres et consortes ejusdem fidei ac salutis, ac verae ecclesiae membra, sancta animorum studiorumque contesseratione (V. pag. 263). Als Ursachen der gegenseitigen Lehrabweichungen führt er auf: 1) die Controverse über das partikularistische Prädestinations- und Reprobationsdekret; 2) die das menschliche Fassungsvermögen übersteigende Schwierigkeit, den modus dependentiae hominis a deo sicher zu bestimmen; 3) neglectus definitionis verborum sive terminorum in disciplinis theologicis adhibitorum; 4) quod quibusdam gratiae conferendae externis adminiculis sive mediis plus minusve virtutis tribuitur.

Die Anordnung des Stoffs in der „Grundlegung“ — einer im Ganzen populär gehaltenen Darstellung der evangelischen Wahrheit, welcher Kant seine Allegorisationen der kirchlichen Sotereologie theilweise enthoben hat — ist die unter den Reformirten übliche synthetische, mit völliger Beiseitlassung der Föderalmethode. Das Centrum des Erlösungswerkes bildet die Genugthuung. Die Momente der Heilsordnung sind Berufung, Wiedergeburt, Glaube, Rechtfertigung, Heiligung, Bewahrung im Stande der Gnaden, Verherrlichung. — Die ganze Religion ist indeß eine Wahrheit, die da ist zur Gottseligkeit. Mit diesem Satze adoptirt Stapfer die bereits von Polanus empfohlene, in der Wolf'schen Periode herrschende Theilung der christlichen Theologie in theoretische und praktische, in Dogmatik und Ethik. Die „Gottesgelahrtheit“ hat es mit dem Wissen, die „Sittenlehre“ mit dem Willen zu thun. Sie ist „eine Anweisung zu denjenigen Pflichten, zu deren Beobachtung der Mensch nach den verschiedenen Verhältnissen, in denen er lebt, zur Verehrung Gottes und zur Beförderung seiner eigenen und seines Nächsten wahrer Glückseligkeit verbunden ist.“ Schon hieraus erhellt, daß die „Sittenlehre“ in ihrer praktischen Abzweckung fast ausschließlich in die Pflichtenlehre aufgeht. Der Begriff der Tugend fällt ziemlich mit demjenigen der Pflicht zusammen, erhält daher auch in der Ausführung keine abgesonderte Stelle. Was von der Güterlehre sich vorfindet, schrumpft im Schlußabschnitt unter dem Gesichtspunkte von Motiven für die Sittlichkeit zusammen. Doch hat Stapfer gleich Altmann (Principia ethica, 1753) den Dekalog nicht als Schema verwendet. Freilich kann darum auch die von ihm versuchte Theilung des Stoffs nicht auf den Ruhm einer wissenschaftlich gegliederten Anspruch machen. Auf die Ausführung im Einzelnen wirkt die „mathematische Lehrart“ sehr unvortheilhaft, und kaum wird sich ein Leser des breiten Werks der Langweile erwehren können.

2) Johannes Stapfer, Bruder des Vorigen, geb. 1719, gest. 1801, Professor der Streittheologie an der Stelle des nach Marburg berufenen Dan. Wyttenbach seit 1756, College von Dav. Bocher und Ith, hat sich durch die metrische Uebersetzung der Psalmen ein anerkennenswerthes Verdienst um seine Kirche erworben. Bis dahin hatte man sich in der Berner Kirche der Lobwasser'schen Redaktion bedient. Bedenkt man, daß J. Stapfer rücksichtlich des Versmaßes an die Goudimel'schen Melodien nach Sulzberger'scher Bearbeitung gebunden war, so wird man seiner Arbeit die Anerkennung nicht versagen können, die ihr zu Theil geworden ist. Partieenweise nicht ohne dichterischen Schwung, gemeinverständlich, verhältnißmäßig sprachrein, hält sie den Vergleich mit derjenigen von Spreng (1741), Wildermett (1747) und J. A. Cramer sehr wohl aus. Nach den Ansprüchen, welche die Gegenwart an ein für den kirchlichen Gebrauch bestimmtes Psalmlied macht, würde es allerdings dem Bearbeiter zu noch höherem Lobe gereichen, wenn er sich zu einer freieren Reproduktion der Grundgedanken

erhoben und sich weniger treu an den Grundtext angeschlossen hätte. Allein die reformirte Prätension, nur Gottes-, nicht Menschenwort singen zu wollen, stellte in Verbindung mit der damaligen Inspirationstheorie, die Aufgabe anders. Das Berner Gesangbuch vom Jahre 1853 hat auf 71 Psalmnummern, 41 nach der Stapfer'schen Redaktion, beibehalten, und darunter 21 völlig unverändert. Aehnlich auch das Schaffhauser Gesangbuch. — Man hat von J. Stapfer a) Theologia analytica, Bern 1763, eine systematisch geordnete Darstellung der hauptsächlichsten Glaubenslehren in Form von ausführlichen Predigtdispositionen. Bd. I. b) Predigten; 7 Bde. 1761—81 u. 1805. Sie zeichnen sich durch edle Einfachheit, Durchsichtigkeit und Wärme aus und bilden einen wohlthuenden Contrast gegen die Geschmacklosigkeit sowohl der altorthodoxen Prediger mit ihrem gelehrten Gepränge und ihrer Vorliebe für die controversen Probleme, als der Wolf'schen mit ihrer Definitions- und Distinktionsreiterei. In seinem als Prediger berühmteren Schüler Dav. Müslin läßt sich der Einfluß des Lehrers unschwer erkennen. Mit der älteren Schule hängt er noch durch das Streben zusammen, sein jeweiliges Thema möglichst allseitig zu erschöpfen. Dem Zuhörer wird auch gar nichts geschenkt. So verläuft eine Predigt über den Donner (Hiob 37, 4.), die übrigens keineswegs zu den vorzüglichern gehört, nach folgendem Schema: 1) Betrachtungen, zu welchen der Donner in Ansehung Gottes veranlaßt: a) Allmacht, b) Gerechtigkeit, c) Güte, d) Langmuth und Geduld; 2) Betrachtungen und Pflichten, welche der Donner bei uns erwecken soll: a) lebendige Furcht Gottes, b) Vertrauen, c) Demuth und Anbetung Gottes, d) Unterwerfung unter den göttlichen Willen, e) aufrichtige Buße und Glauben an unseren Heiland, f) Gebet, g) rechtschaffene Vorbereitung zum Tode, h) Erinnerung des zukünftigen Gerichts. Eine Bußtagspredigt füllt immer noch 70 kleine Oktavseiten.

Gleichzeitig wirkte von 1766 an als Pfarrer an der Hauptkirche zu Bern noch ein dritter Bruder, Daniel Stapfer, dessen aus Veranlassung des Erdbebens zu Lissabon (1765) gehaltener Predigt Wieland den Preis der Beredtsamkeit auf dem Gebiete der damaligen Predigtliteratur zuerkannt hat. Er war der Vater von Philipp Albrecht, dem nachherigen Minister, und von Friedrich, Prof. der Theol. von 1819—1833. Güder.

3) Stapfer, Philipp Albert, eine der schönsten Zierden des französischen Protestantismus, war am 23. September 1766 zu Bern geboren. Daselbst und in Göttingen machte er seine theologischen Studien und wurde 1792 in das vaterländische Ministerium aufgenommen. Im Jahre 1792 erhielt er in Bern eine Professur der schönen Wissenschaften und bald hernach der Philosophie, außerdem auch ein theologisches Professorat. Zugleich wurde er Mitglied des Erziehungsrathes und Schulrathes. Als im Jahre 1798 in Folge der französischen Invasion die alte Bernerregierung fiel, und eine neue an ihre Stelle trat, hielt es Stapfer, der sich durchaus nicht zu den Grundsätzen der alten Berner Aristokratie bekannte, für seine Pflicht, an der Regierung des Vaterlandes Theil zu nehmen, einestheils um Ordnung in Verbindung mit Freiheit aufrecht zu halten, anderntheils um den französischen Einfluß zu neutralisiren. In dieser stürmischen Zeit bekleidete Stapfer bei der helvetischen Regierung die Stelle eines Ministers des Unterrichts und des Cultus. Er erhielt damals auch den schwierigen Auftrag, bei dem französischen Direktorium auf die Zurückziehung seiner Truppen aus der Schweiz, so wie auf ein Verkommniß hinzuwirken, laut welchem die schweizerische Neutralität anerkannt werden und die Wiedererstattung der Waffen, welche die Franzosen den Bewohnern mancher Gegenden abgenommen hatten, erfolgen sollte. In dieser Mission bewieß er eben so viele Festigkeit als politische Weisheit, und obwohl er von Herzen mit der neuen Gestaltung der Schweiz übereinstimmte, setzte er doch den Forderungen der Commissarien des Direktoriums solch einen energischen Widerstand entgegen, daß diese, wiewohl vergebens, von der helvetischen Regierung seine Absetzung verlangten. Er benutzte die immerhin kurze Zeit seiner Administration, um die unter ihm stehenden Beamten anzuhalten, daß sie gesunde und christliche Ideen unter dem Volke verbreiteten, das den geistigen Gefahren, welche große Erschütterungen mit sich bringen, nicht ent-

gangen war. Stapfer setzte den berühmten Pestalozzi (s. d. Art.) in Stand, seine Methode im Großen zu versuchen, indem er ihm die unentgeltliche Benutzung des Schlosses in Burgdorf verschaffte. Doch die fortwährende Befeindung, die er von Seiten des französischen Direktoriums zu bestehen hatte, würde zuletzt auch seiner politischen Laufbahn ein Ende gemacht haben, wenn nicht die Erhebung von Bonaparte zum ersten Consul und der Sieg bei Marengo den öffentlichen Angelegenheiten eine neue Gestalt gegeben hätte. Als bevollmächtigter Minister der helvetischen Republik bei Bonaparte accreditirt, leistete er seinem Vaterlande große Dienste. Durch seinen Einfluß geschah es, daß Bonaparte damals das Vorhaben der Besitzergreifung von Wallis aufgab (welches Vorhaben er freilich später als Kaiser ausführte). Eifrig bemüht um die Unabhängigkeit seines Vaterlandes, drang er in die helvetische Regierung, daß sie den Vorschlag des ersten Consul, die französischen Truppen aus der Schweiz herauszuziehen, annehmen sollte. Auf der anderen Seite bewog er den mächtigen Verbündeten der Schweiz, die alten Militärkapitulationen zu respektiren, welche für den Fall der Noth die Verabschiedung der in fremden Diensten stehenden schweizerischen Regimenter stipulirt hatten. — Stapfer war auch ein Mitglied der helvetischen Consulta, deren Endergebniß die Mediationsakte war; diese wurde auch von ihm unterzeichnet (1804); kurz hernach zog er sich in das Privatleben zurück, um dasselbe nie mehr zu verlassen.

Während der ganzen Zeit seiner politischen Laufbahn hattte er sich als ein edler, fester, gerader Karakter bewährt und vielfältige Beweise einer mit Weisheit gepaarten und uneigennützigen Vaterlandsliebe gegeben. Das kam daher, daß schon damals seine moralischen Principien durch den christlichen Glauben Festigkeit erhalten hatten; dieser Glaube, erbaut auf die ewigen Grundlagen des positiven Christenthums, sollte noch wachsen und kräftiger werden. Er war dem verderblichen Einfluß des 18. Jahrhunderts entgangen, dessen vornehmste Repräsentanten gerade die kühnsten Verfechter des Unglaubens waren. In die Mitte gestellt zwischen Deutschland und Frankreich, hatte er den trockenen und kleinlichen Rationalismus der Nachfolger Lessing's eben so fern von sich gehalten, als die frivolen Negationen von Voltaire und die beredten Paradoxieen von Rousseau. Von dieser großen und stürmischen Zeit hatte er alle Grundsätze der Duldung und des Rechtes aufgenommen, welche sie mit Unrecht von dem göttlichen Stamme losgerissen, der allein ihnen Leben, Kraft und Saft gibt. So hatte er das unheilvolle Mißverständniß vermieden, wodurch die Religion und die Freiheit als zwei einander feindliche Principien aufgefaßt wurden und wodurch so viel Jammer über Frankreich und über ganz Europa heraufbeschworen worden ist. Seine christliche Ueberzeugung sprach er mit Wärme, wenn auch in einer etwas veralteten Form aus in einer Predigt vom Jahre 1797 über die göttliche Bestimmung und die erhabene Natur Jesu Christi 2c.

In Paris sollte Stapfer den glücklichsten Einfluß ausüben. Diese Stadt wurde sein bleibender Aufenthaltsort, obwohl er für sein Vaterland treue Anhänglichkeit bewahrte. Stapfer hatte sich schon seit einigen Jahren in Paris niedergelassen und sich in das dortige Leben hineingelebt, als mit dem Sturze des ersten Kaiserreichs für Frankreich eine geistige Bewegung von großer Tragweite ihren Anfang nahm. Lange Zeit hindurch hatte Frankreich nur für militärischen Ruhm, gleichsam außerhalb der eigenen Gränzen, gelebt. Alles Leben hatte sich in die Kriegslager gezogen, daheim war Alles in Stagnation. Unter dem Drucke einer unerbittlichen Censur war der Nationalgeist gänzlich darniedergehalten; er empfing die Consigne und Parole von der militärischen Macht, welche keine Spur von intellektueller Initiative duldete und sich anmaßte, die Gedanken sowohl wie die Soldaten durch Tagesbefehle zu meistern. Es ist bekannt, wie sehr die kaiserliche Regierung das Eindringen fremder, besonders deutscher Einflüsse befürchtete. Das schöne Buch der Frau von Stael war als eine Contrebande ergriffen und alle Exemplare desselben, deren man habhaft werden konnte, vernichtet worden. — Dieser Druck war geeignet, in allen freisinnigen Geistern das Wohlgefallen an dem, was verboten war, zu erzeugen und zu mehren. Daher alsobald nach dem Sturze des

Kaiserreiches Alles, was während der Dauer desselben verboten gewesen, besonders Alles, was Deutschland betraf, mit dem größten Eifer aufgesucht wurde. Diese Neugierde war Stapfer, der Deutschland aufs genaueste kannte, zu befriedigen im Stande, und bald erregten seine Arbeiten über einige deutsche Theologen und Philosophen die Aufmerksamkeit des Publikums. Sein Salon wurde der Vereinigungspunkt der ernsten Liebhaber der philosophischen Studien. Insbesondere trat er in engere Verbindung mit einem Manne, der sich in der Politik, so wie auch in der philosophischen Spekulation ausgezeichnet und so das Verdienst hatte, mit der philosophischen Tradition des 18. Jahrhunderts zu brechen, indem er den Materialismus von Condillac u. Helvetius, der damals mit Erfolg von Laromiguière vertreten wurde, tüchtig angriff. Maine de Biran, auf welchen die interessanten Veröffentlichungen von Ernst de Naville gerade jetzt die Aufmerksamkeit zurücklenken, hatte in Frankreich die Philosophie der Freiheit und des sittlichen Bewußtseyns (sens moral) gegründet. Dies war für Stapfer ein Grund, seine Freundschaft aufzusuchen. Mehrere Jahre hindurch fanden im Hause des gelehrten Berners allwöchentlich philosophische Unterredungen statt, an denen Maine de Biran, Guizot und Cousin Theil nahmen. Stapfer suchte in einem ausführlichen Artikel, den er in die Biographie universelle einrücken ließ, die Kenntniß von Kant in Frankreich zu verbreiten. Er gab eine sehr genaue und deutliche Analyse seines Systems und hob die Verdienste des Königsberger Philosophen hervor, indem er dessen Rehabilitation des sittlichen Bewußtseyns hervorhob. Ueberhaupt nahm Stapfer regen, thätigen Antheil an jener lebendigen und fruchtbaren Bewegung der Geister, die unter der Restauration stattfand, sein Einfluß darauf war weit bedeutender, als man es von einem Manne, der so wenig schrieb, erwarten konnte.

Um dieselbe Zeit erlangte seine religiöse Ueberzeugung, die von Anfang an einen evangelischen Karakter hatte, größere Bestimmtheit und Präcision. Es gab zwar in seinem Leben keine jener großen Krisen, welche auf merkliche Weise das Leben anderer Menschen in zwei Theile auseinander scheiden. Es scheint aber, daß um die Mitte seines Lebens sein Glaube sich vertiefte und neues Leben und damit eine größere Expansionskraft gewann. Eine religiöse Erweckung war sowohl in Frankreich als in der Schweiz hervorgetreten und hatte den veralteten, socinianisch gefärbten Supranaturalismus der Genfer Theologie in seiner Ruhe gestört. Die französischen Reformirten, welche ihre politische Emancipation der philosophischen Bewegung des 18. Jahrhunderts, woraus die Revolution von 1789 hervorgegangen war, verdankten, hatten mehr oder weniger den Einfluß der Richtung über sich ergehen lassen, welche ihnen endlich zu ihren Rechten verholfen hatte. So waren sie einem Theile nach in einen farblosen Rationalismus verfallen, der in vielen Gemeinden das christliche Leben erstickt hatte. Nun aber erfolgte auch unter ihnen durch englischen Einfluß eine Erweckung, deren Wirkung ein neues Aufleben des Glaubens und eine gesegnete christliche Thätigkeit war. Damals wurden die meisten der christlichen Gesellschaften gestiftet, welche seitdem für die Verbreitung und Befestigung der evangelischen Wahrheit in Frankreich thätig gewesen sind. Stapfer wurde sogleich an die Spitze der meisten gestellt, und vielleicht sind die Reden, die er als Präsident derselben bei den Jahresfesten gehalten, seine gehaltvollsten theologischen Erzeugnisse. Sie zeichnen sich dadurch aus, daß sie nicht bloß, wie es in Frankreich und in England gewöhnlich geschieht, einige fromme Reflexionen über die betreffende Gesellschaft geben, sondern sogleich von der Praxis zur Theorie, zu dem, was man die Philosophie des Gegenstandes nennen könnte, übergehen. Dabei eröffnet Stapfer die Schätze seines reichen Wissens und seines tiefen Denkens. Besonders in dieser Beziehung bewährt er seinen deutschen Ursprung und füllt er eine Lücke aus im französischen Protestantismus. In der That trug die Erweckung, wie nicht anders zu erwarten war, das englische Gepräge; sie konnte ihren Ursprung nicht verläugnen; sie neigte viel mehr zur That als zum Denken hin; sie entwickelte weit mehr eine organisirende als eigentlich theologische Thätigkeit. Unter diesen Umständen konnte nichts heil-

samer seyn, als daß die Stimme eines mit Recht verehrten Mannes die Rechte des Gedankens und der christlichen Wissenschaft vertrat. Stapfer benutzte überhaupt diese feierlichen Anlässe dazu, einen Ueberblick über den Zustand der Theologie, insbesondere der deutschen Theologie zu geben. Seine Urtheile gründen sich auf genaue Sachkenntniß und zeichnen sich aus durch Weitherzigkeit. Er stellte sich in allen diesen Reden die Aufgabe, den französischen und den deutschen Protestantismus einander zu nähern. Freilich brachte es das Wesen dieser Reden mit sich, daß er die Fragen nicht eigentlich wissenschaftlich behandelte; aber man konnte sich bald überzeugen, daß er auf den Resultaten ausgedehnter wissenschaftlicher Forschungen fußte. Seine Reden sind keine theologischen Abhandlungen, ihre Tendenz geht dahin, die dogmatische und die sittliche Wahrheit auf's engste mit einander zu verbinden, das Evangelium und das Gewissen in ihrer Aufeinanderbeziehung darzustellen. Vermöge dieser Richtung hegte Stapfer große Achtung gegen die Kantische Philosophie und nahm er deren Prämissen an, nicht ohne das fatale Mißverständniß hervorzuheben, welches den berühmten Philosophen verleitet hatte, das historische Christenthum zu verkennen. Mit Macht stellte Stapfer die moralische Gewißheit des kategorischen Imperativs der auflösenden Dialektik des Hegel'schen Pantheismus entgegen, der gerade damals in Deutschland in der höchsten Blüthe stand. Kurz vor seinem Tode, in einer seiner letzten Reden, hat er auf eine Weise, wie es Niemand außer ihm in Frankreich thun konnte, die kritische und philosophische Richtung karakterisirt, welche soeben in das Leben Jesu von Strauß (s. d. Art.) ausgemündet hatte; von vornherein hat er diesem Werke den unheilvollen Einfluß zugeschrieben, den es später ausübte.

Zu gleicher Zeit lieferte er gehaltvolle Beiträge für die Archives du Christianisme und für den Semeur. Er war einer der Stifter dieser letztgenannten Zeitschrift. Selbst im Moniteur fand eine kleine Arbeit von ihm Aufnahme; es war eine kräftige Abwehr heftiger Angriffe, welche Lamennais in der ersten Wuth seines Ultramontanismus gegen die Bibelgesellschaften gerichtet hatte, untermischt mit groben Irrthümern, die man fast als Verläumdungen ansehen konnte. Außerdem nahm Stapfer den thätigsten Antheil an den Arbeiten der „Gesellschaft für christliche Moral" (Société de morale chretienne); es war dies eine aus Katholiken und Protestanten gemischte Gesellschaft, welche auf dem Grunde eines weitherzigen Christenthums stehend, sich die Vertretung der höchsten Aufgaben der Menschheit als Aufgabe stellte. Insbesondere war ihr Bestreben, tüchtige Arbeiten über diese oder jene wichtigen Gegenstände hervorzurufen. Mehrere der Programme, die sie zu diesem Zwecke veröffentlichte, sind aus Stapfer's Feder geflossen, unter Anderem das Programm, welches das schöne Buch von Vinet über die „manifestation des convictions religieuses" hervorgerufen hat. Stapfer und Vinet waren gemacht, um sich zu verstehen und zu lieben; so waren sie denn auch, obschon sie niemals leiblich einander genähert wurden, durch die intimste Sympathie und die aufrichtigste Zuneigung mit einander verbunden. Vinet verdanken wir den schönen Abriß vom Leben Stapfer's, der an der Spitze der Werke des letzteren steht. Er starb nach einer langen Krankheit am 27. März 1840. In ihm verlor der französische Protestantismus eines seiner verehrtesten Häupter.

In seinen meist französisch geschriebenen Schriften erkennt man den deutschen Geist am Reichthum der Diktion, an einer gewissen Ueberfülle des Ausdruckes, an den unzähligen Gliederungen des Gedankens. Er schreibt das Französische mit einer studirten Correktheit, welche in etwas den Ausländer verräth, aber auch mit einer Wärme, welche seinen Worten vieles Leben verleiht. Das deutsche und das französische Element vermischen sich auf dem Grunde seiner starken Ueberzeugung, wie zwei Metalle, einer starken Flamme ausgesetzt, sich in einander verschmelzen. Folgendes sind, abgesehen von Journalartikeln und von den genannten Reden, seine Werke: de philosophia Socratis liber singularis. Bern 1786; De vitae immortalis spe firmata per resurrectionem Christi. Bern 1787; Du développement le plus fécond et le plus raisonnable des facultés

de l'homme etc. Bern 1792; De natura, conditione et incrementis reipublicae ethicae. Bern 1797; La mission divine et la nature sublime de Jésus Christ, déduotes de son caractére; französisch. Lausanne 1799 — ursprünglich deutsch in demselben Jahre in Luzern erschienen. Réflexions sur l'état de la réligion et de ses ministres en Suisse. Bern 1800; Voyage pittoresque dans l'Oberland Bernois etc. Paris 1812; Histoire et déscription des principales villes de l'Europe. Paris 1835. — Dazu kommen die Artikel in der biographie universelle. Diese Artikel, die genannten Reden und die meisten der vorher aufgeführten Werke sind vereinigt worden, in den „Mélanges philosophiques, littéraires, historiques et religieux", welche im Jahre 1844 herausgegeben worden und an deren Spitze die erwähnte kurze Biographie des Verfassers von Vinet steht. Ein vortrefflicher Nekrolog des ausgezeichneten Mannes findet sich im Semeur 1. April 1840. Edmond de Pressensé.

Stark, Johann August, bekannter Kryptokatholik, geboren 1741 zu Schwerin, wo sein Vater Prediger war, wurde in Göttingen, wo er Theologie und morgenländische Sprachen studirte, Freimaurer und blieb lange ein eifriges Mitglied des Ordens, wie er denn auch mehrere maurerische Schriften verfaßt hat. Nach einem mehrjährigen Aufenthalt in Petersburg, wo er unter Büsching's Direktorium eine Lehrerstelle versah, machte er im Jahre 1765 eine Reise über England nach Paris, wurde nach seiner Rückkehr (die der Vater, wie es heißt, auf das Gerücht von dem verdächtigen Umgange seines Sohnes beschleunigte) im Jahre 1766 Conrektor zu Wismar, begab sich 1768 wieder nach Petersburg, wo er in die Dienste eines russischen Fürsten trat, wurde 1769 als Professor der orientalischen Sprachen nach Königsberg berufen und stieg hier binnen wenigen Jahren zum Hofprediger, Professor und Doktor der Theologie und 1776 zum Oberhofprediger, heirathete auch 1774, legte aber in Folge von Streitigkeiten oder, wie er sagte, um beständigen Anfeindungen zu entgehen, im Jahre 1777 seine ansehnlichen Stellen nieder, um einem Rufe nach Mitau als Professor der Philosophie am dortigen akademischen Gymnasium zu folgen, von wo er endlich 1781 als Oberhofprediger und Consistorialrath nach Darmstadt berufen wurde. Durch seine ziemlich heterodoxen Schriften: Hephästion, 1775; freimüthige Betrachtungen über das Christenthum, 1780; Geschichte des Arianismus, 2 Theile, 1783. 84, u. a. hatte er sich den Vorwurf der Neologie zugezogen. Jetzt erfolgte ein Angriff auf ihn von anderer Seite. Er wurde 1786 in der Berliner Monatsschrift von Gedicke und Biester (VIII. S. 42 ff., vgl. allgemeine deutsche Bibliothek LXXVI. S. 279 ff.) als Kryptokatholik, Priester und geheimer Jesuit öffentlich denunzirt, indem damit ein schlagender Beleg geliefert werden sollte zu der von der Monatsschrift verfochtenen Behauptung, daß die Mitglieder des aufgehobenen Jesuitenordens sich unter allerlei Gestalten in geheime Gesellschaften und namentlich in verschiedene Systeme der Freimaurerei einschlichen, um den von ihnen innerhalb derselben gewonnenen Einfluß zur Propaganda für Rom und ihren Orden zu benutzen. Mit seiner Injurienklage gegen die Herausgeber der Monatsschrift vom Berliner Kammergericht abgewiesen (vgl. allgem. deutsche Bibliothek LXXX. S. 311 ff. und von anderer Seite: die neuesten Religionsbegebenheiten mit unparteiischen Anmerkungen, 10. Jahrg. 1787. S. 829 ff.), gab nun Stark eine ausführliche Vertheidigungsschrift heraus: Ueber Kryptokatholicismus, Proselytenmacherei, Jesuitismus, geheime Gesellschaften und besonders die ihm selbst gemachten Beschuldigungen &c. 2 Thle. Frankfurt u. Leipzig 1787 (vgl. allgem. deutsche Bibl. a. a. O. S. 337 ff., neueste Religionsbegebenheiten a. a. O. S. 703 ff. 998 ff.), der noch ein „Nachtrag", Gießen 1788, folgte. Der mit Erbitterung geführte Streit lieferte damals kein Resultat, und gerade den Berliner Jesuitenriechern gegenüber fehlte es Stark auch nicht an Solchen, die, wie Jacobi, mit Wärme seine Partei nahmen. So blieb er denn auch nicht bloß nach wie vor Oberhofprediger, sondern erhielt auch 1807 von seinem Hofe das Großkreuz des großherzoglichen Ludwigsordens und wurde sogar 1811 in den Freiherrnstand erhoben. Das letztere geschah, nachdem er kurz vorher den alten auf ihm ruhenden

Verdacht von Neuem bestärkt hatte durch eine im J. 1809 anonym erschienene Schrift „Theodul's Gastmahl“ (7. Aufl. 1828), worin er, wie in der erst nach seinem Tode herausgekommenen, „Theodul's Briefwechsel“, den Katholicismus herausstrich. Als er endlich im Jahre 1816 starb, fand man in seinem Hause ein vollständig zum Messelesen eingerichtetes Zimmer, und er wurde nach seiner Anordnung in der geweihten Erde des katholischen Friedhofs und in Kutte und Tonsur begraben. — Er soll schon während seines Pariser Aufenthaltes 1766 in der Kirche zu St. Sulpice übergetreten seyn, nach Anderen später zu Dresden.

Ueber Stark's frühere Lebensgeschichte, Schriften und namentlich seine maurerische Wirksamkeit s. seine angeführte Vertheidigungsschrift, 2. Thl. 2. Abschnitt. S. 1 ff.; neueste Religionsbegebenheiten a. a. O. S. 1034 ff. — Vergl. ferner Brockhaus'sches Conversations- und Pierer's Universallexikon; Hagenbach's Vorlesungen über Kirchengeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts. 3. Aufl. II. S. 311; Gieseler, Kirchengeschichte IV. S. 76. H. Mallet.

Starowerzen, s. Raskolniken.

Stationen. Das Wort kommt in der Kirchensprache in verschiedenem Sinne vor. 1) hießen so in der alten Kirche die mit Gebet verbundenen Fasten, die an den beiden dem Gedächtniß des Leidens Christi geweihten Wochentagen, am Mittwoch und hauptsächlich am Freitag (feria quarta et sexta, — „dies, in quibus ablatus est sponsus", Tert. de jejunio c. 2. nach Matth. 9, 15.) bis zur None (3 Uhr Nachmittags) gehalten wurden, sogenannt als Wachen der milites Christi auf ihren Posten, nach der bekannten Vergleichung des Christenlebens mit einem Kriegsdienste (Tert. de orat. c. 14.: statio de militari exemplo nomen accipit; nam et militia Christi sumus). Der Ausdruck statio (*στάσις*) findet sich in dieser Bedeutung zuerst im Hirten des Hermas, lib. III., simil. V., und häufig bei Tertullian. Er wurde zum terminus technicus für dieses Halbfasten (stationum semijejunia, Tert. de jejun. c. 13.) im Unterschiede von den eigentlichen jejunia ebenso wie von den Xerophagieen, der Enthaltung von gewissen Speisen, besonders von Fleischspeisen und Wein, welche in der alten Kirche einzelne Asceten beobachteten, während der spätere kirchliche Sprachgebrauch gerade diese als semijejunium bezeichnet. Die beiden Tage, an welchen etwa auch, wie z. B. zu Alexandria (Socrat. h, e. V, 21) die Gemeinde zusammenkam und Alles zur *σύναξις* Gehörige vorgenommen wurde, jedoch *δίχα τῆς τῶν μυστηρίων τελετῆς* (ohne Abendmahlsfeier, womit als Freudenakt das Fasten nicht vereinbar war), hießen daher dies stationum. Aus der bis dahin in das freie Belieben gestellten Beobachtung derselben machten zuerst die Montanisten eine bindende Vorschrift, Anfangs noch unter dem Widerspruch der Kirche (ex arbitrio agenda non ex imperio, wogegen Tert. de jejun. c. 13.); aber der kirchl. Gebrauch wurde auch hier immer mehr zum kirchl. Gesetz. Noch jetzt sind die alten dies stationum beibehalten in der morgenländ. Kirche, während in der kathol. Kirche des Abendlandes nur noch der Freitag als wöchentlicher Fasttag geblieben ist (vgl. darüber, wie auch über die Ausdehnung des Fastens auf den Sonnabend, die superpositio jejunii, den Art. „Fasten in der christl. Kirche“). 2) gibt es Stationen der via crucis oder Calvariae, Standorte, Haltpunkte für die frommen Waller bei Gnadenorten, Calvarienbergen, auf Prozessionswegen, durch Kreuze, Heiligenbilder u. dgl. bezeichnet. Insbesondere heißen in Rom Stationen, resp. ecclesiae stationales, templa stationum die Kirchen und Altäre, in welchen der Pabst an gewissen Tagen pontificirt. Daher crux stationalis, calix stationaria, das Kreuz, der Kelch, der von einer Station zur andern mitgenommen wird, indulgentiae stationariae, der bei den Stationen, besonders an den ecclesiae stationales publicirte Ablaß. — Das Wort kommt außerdem noch vor als Bezeichnung der aufrechten Stellung bei'm Gebet, als Gegensatz der *γονυκλισία*, ferner als Bezeichnung solcher Schriftlektionen, während deren Leser und Zuhörer stehen mußten, Opp. *καθίσματα*, sessiones u. s. w.

Die Literatur s. bei Siegel, Handbuch der christl.-kirchl. Alterthümer, Bd. 4.,

S. 371 ff. Leipzig 1838. — Vgl. außerdem die Archäologieen von Augusti, Binterim, Rheinwald, Guerike, Böhmer. — Gieseler, Kirchen-Geschichte Bd. 1. S. 197. — Neander, Kirchen-Gesch. Bd. 1. S. 509. Bd. 2. S. 897. H. Mallet.

Statistik, kirchliche. Sie bildet einen Theil der allgemeinen Statistik, wie die Kirchengeschichte einen Theil der Geschichte. Sie verhält sich zur Kirchengeschichte wie die Gegenwart zur Vergangenheit. Wenn Schlözer die Statistik überhaupt als eine „stillstehende Geschichte“ definirt, so gilt dies auch von der kirchlichen Statistik. Sie hat es mit den Zuständen der Kirche zu thun. Insofern diese Zustände bedingt sind durch die Beschaffenheit der Länder, deren Zustände sollen geschildert werden, steht sie in Verbindung mit der kirchlichen Geographie. Sie verhält sich zu ihr wie die Staffage zur Landschaft. Die kirchliche Geographie*) unterscheidet sich von der Geographie im Allgemeinen, daß sie die Erde vom Gesichtspunkte der Verbreitung ansieht, welche das Christenthum in seinen verschiedenen Formen auf der Erde gefunden hat. Nach ihr zerfällt sonach die Welt zunächst in die christliche und nicht-christliche, die erstere dann wieder in die katholische (griechische und römische) und in die protestantische Welt. Während sodann in der allgemeinen Geographie die Länder nach der politischen Eintheilung aufgeführt und in den Karten dem sinnlichen Auge dargestellt werden, so theilen sich die Landes- und Missionskirchen nach der kirchlichen Circumscription, nach den Kirchenprovinzen und Kirchensprengeln (Diöcesen, Parochien). Was die Enclaven in der politischen Geographie sind, das sind die Kirchen in der Diaspora in der kirchlichen Geographie. Was dort die Residenzen sind, sind hier die Metropolen, die Patriarchen-, die Bischofssitze u. s. w. Wie jedes politische Zeitalter seine Geographie hat, so auch jedes kirchliche Zeitalter. Ein kirchlicher Atlas, wie deren in neuerer Zeit verschiedene gegeben worden sind**), stellt uns das Bild einer kirchenhistorischen Periode in geographischem Ueberblick dar. Dieser Ueberblick wird erleichtert, wenn die Orte, an welche sich erfolgreiche Begebenheiten knüpfen (Geburtsorte bedeutender Männer, Concilien) besonders auszeichnet und die bezüglichen Jahrszahlen beigesetzt werden.

Wie eine jede Periode ihre eigene kirchliche Geographie hat, so läßt sich auch jeweilen, wo die Geschichte durch die Epoche einen relativen Abschluß erhalten hat, eine Uebersicht der damaligen Zustände, mithin eine Statistik geben. Eine solche Uebersicht bildet dann wie den Abschluß einer alten, so den Eingang zu einer neuen Periode (z. B. die Darstellung der christlichen Zustände im Zeitalter Constantin's des Großen, Gregor VII., Innocenz III., der Reformation u. s. w.). Da die Geschichte nie wirklich stillsteht, so muß auch die beste Statistik der Gegenwart wieder der Geschichte anheimfallen, bis abermals ein Zeitpunkt eintritt, der das Zusammenstellen des inzwischen angesammelten historischen Materials auf's Neue möglich macht. Dazu eignen sich weniger Zeitpunkte der Gährung, als die ruhigeren Zeiten, die der Gährung vorangehen oder ihr folgen, die sogenannten Ruhepunkte in der Geschichte, vergleichbar den Ruhepunkten, die bei dem Besteigen eines Berges uns wie von selbst zu einer Rundschau einladen.

Man faßt die kirchliche Statistik einseitig und beschränkt auf, wenn man dabei nur an Zahlenverhältnisse denkt, etwa an die Angabe der in einem Lande vorhandenen Christen nach ihren verschiedenen Bekenntnissen, Angabe der Kirchen und Kapellen, der Geistlichen und ihrer Gehülfen, der Getauften, Getrauten, Gestorbenen u. s. w. Auch auf die Darstellung der Kirchenverfassung, des amtlichen Geschäftskreises, der Einkünfte und Ausgaben (des kirchlichen Budgets) darf sich die Statistik nicht beschränken, so wenig

---

*) Da über sie kein besonderer Artikel vorliegt (vergleiche über die biblische Geographie Bd. V. S. 15 ff.), so erlauben wir uns, sie mit hineinzuziehen.

**) Wir nennen: Atlas antiquus sacer ecclesiasticus et profanus et tabulis geographicis Nic. Samsonis, von Clericus herausgeg. Amsterdam 1705. Möller, Hierographie oder topographisch-synchronistische Darstellung der Kirchengeschichte in Landkarten. Elberfeld 1822. u. 23. Wiltsch, Atlas sacer sive ecclesiasticus. Gotha 1843 und die vielen Missionskarten und Missionsatlanten der neueren und neuesten Zeit.

als auf den officiellen Cultus allein. Auch das Bekenntniß, die Lehre und die herrschende Lehrweise, die christliche Sitte und die ganze kirchliche Atmosphäre gehört in ihren Bereich. Nicht das Berechenbare, in Tabellen und Rubriken Einzutragende ist es allein, womit sich der kirchliche Statistiker zu beschäftigen hat (so nothwendig und unerläßlich dies Gerüste ist), sondern je geschärfter und geübter sein Auge ist in Erforschung der eigenthümlichen Physiognomie eines Landes, und je mehr es ihm gelingt, das Gewebe bloszulegen, wozu die Nationalität und die geographische Beschaffenheit gleichsam den Zettel, die christliche Lebensrichtung aber den Einschlag gibt, desto anregender und belehrender wird die Wissenschaft unter seinen Händen werden. Endlich wird die Statistik der einzelnen Länder nur eine Vorarbeit seyn zur Statistik der christlichen Kirche im Großen und Ganzen, zur lebensvollen Darstellung des Reiches Gottes, so weit es auf Erden bis dahin sich angebaut hat. Ja, auch die Statistik einzelner Länder wird wieder ihr Licht erhalten müssen vom Allgemeinen aus.

Wenn der Historiker fast ausschließlich an schriftliche Quellen und Denkmäler gewiesen ist, so ist für den Statistiker, obgleich auch er Manches auf fremdes Zeugniß annehmen muß, doch, ähnlich wie für den Naturforscher und Geographen, die eigene Beobachtung die vorzüglichste Quelle, aus der er zu schöpfen hat. Kirchliche Reisen, von den rechten Leuten unternommen, sind daher die besten Vorarbeiten zur Statistik. Solche Reisebeobachtungen sind schon frühzeitig angestellt worden. Die Reisen der Kirchenväter, (s. Piper, evang. Kal. 1861. S. 29 ff.), namentlich eines Hieronymus, die Wallfahrten in's gelobte Land, die Kreuzzüge, der Besuch der großen Concilien und der Aufenthalt auf solchen (z. B. eines Aeneas Sylvius auf dem Basler Concil), sowie dann später die Entdeckungs- und Missionsreisen haben mannichfache Beiträge zur kirchlichen Geographie und Statistik geliefert. Eine eigentliche Wissenschaft der kirchlichen Statistik konnte erst später entstehen. Nachdem Achenwall (1749) den Grund zur politischen Statistik gelegt hatte, dauerte es noch geraume Zeit, ehe die kirchliche nachfolgte. Den ersten Versuch machte G. H. Kasche in seinen: „Ideen über religiöse Geographie". Lübeck 1795. Längere Zeit war dann das Werk von Stäudlin: „Kirchliche Geographie und Statistik" (Tüb. 1804. 2 Bde.), das einzige Hülfsbuch, an das sich zu halten man auch dann noch sich genöthigt sah, als die Verhältnisse sich bedeutend verändert und die Forderungen an die wissenschaftliche Behandlung einer solchen Disciplin gesteigert hatten, namentlich seit Schleiermacher ihr durch wissenschaftliche Construktion derselben ihre Stellung im Organismus der Theologie angewiesen hatte (vgl. „Darstellung des theol. Studiums" und im Anschluß an ihn Pelt, Encyklop. S. 359 ff.). Das neueste uns bekannte Werk ist das von Dr. Julius Wiggers: „Kirchl. Statistik oder Darstellung der gesammten christl. Kirche nach ihrem gegenwärtigen äußern und innern Zustande. 2 Bde. Hamb. u. Gotha 1842. 43 *). Ueber einzelne Länder sind seither treffliche Arbeiten erschienen. Wir nennen beispielsweise die kirchliche Statistik der Schweiz von G. Finsler, Zürich 1854. und die vielen Reisebeobachtungen über die kirchlichen Zustände in Frankreich (von Pflanz, Reuchlin, Gelzer), in England und Schottland (von Niemeier, Sack, Uhden, Sydow, Gemberg), in Nordamerika (von Baird, Löher, Wimmer, Rey), vgl. auch die kirchlichen Reisen von Fleck, Fliedner, Kniewel u. A. Uebrigens verweisen wir, was die Statistik der einzelnen Länder betrifft, an die speciellen Artikel in der „Real-Encyklopädie" selbst. Noch erinnern wir auch an die Unzahl von kirchlichen und theologischen Zeitschriften und Kirchenzeitungen, Missionsschriften und Mittheilungen aus dem Reiche Gottes, aus den verschiedenen Confessionen und Denominationen und in allen civilisirten Sprachen, die als Quellen für die Statistik zu benützen und worüber die Bücherkataloge, die Literaturzeitungen und

*) Das Buch von Wiltsch: Handbuch der kirchl. Geographie und Statistik von den Zeiten der Apostel bis zu Anfang des 16. Jahrhunderts. Berlin 1846. 2 Bde. gehört, wie schon der Titel zeigt, nicht der Gegenwart an.

Literaturwerke zu vergleichen sind. Für die kathol. Kirche ist zu empfehlen das „Statistische Jahrbuch der Kirche oder gegenwärtiger Bestand des gesammten kath. Erdkreises von P. Karl vom h. Aloys, d. Z. Prior im Kloster der unbeschuheten Karmeliter in Würzburg. 1r Jahrgang. Regensb. 1860. Von allgemein statistischen Werken, welche zugleich das Kirchliche einläßlicher behandeln, ist noch zu nennen: Brachelli, deutsche Staatskunde. Wien 1856. 57. 2 Bde. Hagenbach.

Staudenmaier, Franz Anton, wurde am 11. September 1800 zu Donzdorf einem Marktflecken im württembergischen Oberamt Geißlingen als der Sohn eines einfachen Handwerkers geboren und widmete sich auch eine Zeitlang als Lehrling dem Gewerbe seines Vaters, bis dieser endlich durch die Bitten des Knaben dazu bewogen wurde, ihn studiren zu lassen. Schon auf der lateinischen Schule zu Gmünd, in welche er 1815 eintrat, erwarb er sich die höchste Zufriedenheit seiner Lehrer, ebenso auf dem Obergymnasium zu Ellwangen, das er vom Jahre 1818 an bis 1822 besuchte. Seine Nebenstunden verwendete er hier in Gemeinschaft mit einigen Freunden zur Lektüre der deutschen Klassiker, unter denen ihn Lessing und Winckelmann besonders anzogen. Wenn Staudenmaier nachmals einen sehr offenen Sinn für das Ideale beurkundete und eben hiedurch seine theologische Wirksamkeit eine so erfolgreiche wurde, so wird man den Grund hievon guten Theils in diesen zunächst ästhetischen Bestrebungen zu suchen haben. Gegen Ende des Jahres 1822 wurde er in das Wilhelmsstift in Tübingen aufgenommen, wo er den Unterricht von Drey, Hirscher, Möhler, Herbst und Feilmoser genoß, von denen Möhler den mächtigsten und nachhaltigsten Einfluß auf ihn ausübte. Unter philosophischen Schriftstellern beschäftigte er sich damals vorzüglich mit den Schriften von F. H. Jacobi, unter den Historikern aber mit den Werken von Johannes v. Müller, welche ihm auch späterhin immer seine Lieblingslektüre in diesem Fache verblieben. Nachdem er im Jahre 1825 eine von der Universität Tübingen gestellte theologische Preisfrage so glücklich gelöst hatte, daß seine Arbeit als „eine sehr ausgezeichnete Abhandlung“ mit dem Preise gekrönt worden war, trat er im Jahre 1826 in das Priesterseminar zu Rottenburg ein, und wirkte hierauf, nachdem er 1827 die Priesterweihe erhalten, als Hülfspriester in den Städten Ellwangen und Heilbronn. Doch schon im Herbste 1828 wurde er zum Repetenten im Wilhelmsstifte ernannt und ihm hiemit derjenige Berufskreis eröffnet, zu welchem er sich selbst von Gott ganz eigentlich bestimmt glaubte. Nachdem er auf Möhler's Rath seine Preisschrift noch weiter ausgeführt und unter dem Titel: „Geschichte der Bischofswahlen“, Tübingen 1830, im Druck hatte erscheinen lassen, erhielt er alsbald, schon gegen Ende eben dieses Jahres einen Ruf als ordentlicher Professor der Theologie an die neuerrichtete katholisch-theologische Fakultät in Giessen, welchem er mit Freuden folgte. Er entwickelte hier bei der Gediegenheit seiner Lehrvorträge, obwohl dieselben an einer äußeren Monotonie litten, eine ungemein fruchtbare akademische, zugleich aber auch eine sehr erfolgreiche schriftstellerische Thätigkeit, von welcher letztern unter andern die im Jahre 1834 von ihm in Verbindung mit seinen Collegen Kuhn, Locherer und Lüft begründeten „Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie“ Zeugniß geben. Obwohl er sich in Giessen so glücklich fühlte, daß er noch im letzten Abschnitt seines Lebens die Erinnerungen an seinen dortigen Aufenthalt für die ihm theuersten und schönsten erklärte, so nahm er doch schon Ende des Jahres 1837 eine sehr ehrenvolle Vocation als Professor der Theologie nach Freiburg im Breisgau an, wo er nun noch mit dem berühmten Hug und mit seinem früheren Lehrer Hirscher zusammenwirkte, und im Jahre 1839 mit seinen jetzigen theologischen Collegen abermals eine gelehrte Zeitschrift für Theologie unternahm. Es fehlte ihm auch während seiner Wirksamkeit in Freiburg nicht an Beweisen der ehrenvollsten Anerkennung seiner Leistungen als Lehrer und seiner Bedeutung als Gelehrter. Der Erzbischof Hermann ernannte ihn zum Ehrendomherrn und bald darauf zum wirklichen Domcapitular der Erzdiöcese Freiburg; der Großherzog verlieh ihm den Titel eines geistlichen und später eines geheimen Rathes, auch berief er ihn in die erste Kammer

der badischen Stände; von der Universität Prag erhielt er bei deren Säkularfeier das Diplom eines Ehrenmitgliedes; auch ergingen an ihn von Außen her mehrfache Berufungen, die er jedoch alle ablehnte. Nachdem aber Staudenmaier schon seit Jahren in Folge allzugroßer geistiger Anstrengung an Andrang des Blutes nach dem Kopfe und an heftigem Kopfweh gelitten hatte, so zeigten sich nun seit dem Schlusse des Sommersemesters 1852 auch seine Augen so angegriffen, daß er sogar Erblindung befürchtete. Die hiegegen angewendeten Heilmittel minderten zwar seine Leiden, dafür trat nun aber bei ihm eine allgemeine geistige Abspannung ein; eine wahre Scheu vor allem Studiren, verbunden jedoch mit der schmerzlichsten Sehnsucht nach ebendemselben, bemächtigte sich seiner, und im Jahre 1855 sah er sich genöthigt, geradezu um seine Enthebung vom Lehramte nachzusuchen. Seit Beginn des neuen Jahres 1856 steigerte sich sein Leiden in sichtlicher Weise und auf einem abendlichen Spaziergange, den er am 19. Januar unternommen, fand er durch einen unglücklichen Sturz in den Stadtkanal seinen Tod.

In Folge seiner langwierigen Kränklichkeit und seines allzufrühen Dahinscheidens konnte Staudenmaier zwei, sogar drei seiner Werke und gerade die bedeutendsten unter allen nicht zum Abschluß bringen, ein viertes blieb aus anderen Gründen unvollendet. Was uns aber wirklich ausgeführt von ihm vorliegt, läßt uns doch deutlich genug den geistigen Standpunkt erkennen, welchen er einnimmt und berechtigt uns, ihm unter den Theologen seiner Confession eine sehr hervorragende Stelle, nicht so gar tief unter seinem freilich noch bedeutendern Lehrer Möhler zuzuerkennen. Was den Umfang der Gelehrsamkeit und Belesenheit betrifft, so mögen die beiden Männer einander so ziemlich gleichkommen, in Bezug auf Originalität des Geistes und Tiefe und Innigkeit des Gemüthes stand dagegen Möhler ganz entschieden über Staudenmaier, an spekulativer Begabung jedoch gebührt wieder Letzterem der Vorrang vor Ersterem. Staudenmaier wollte sich — und das verleiht gerade seinen Arbeiten einen so besondern Werth und sicherte ihnen auch eine so große Wirksamkeit — nicht daran genügen lassen, das ihm angewiesene Feld, die Theologie, bloß an und für sich selbst anzubauen, unbekümmert darum, was auf andern wissenschaftlichen Gebieten gelehrt und behauptet würde. Die Würde der Theologie schien ihm damit noch nicht hinreichend gewahrt, daß sie in der ganzen Reihe der Wissenschaften nur den ersten Platz einnehme; seiner Ueberzeugung zufolge sollte sie vielmehr — man vergleiche seine kleine Schrift „Ueber das Wesen der Universität“, Freiburg 1839 — das Centrum der Wissenschaften, die Sonne gleichsam darstellen, von welcher dieselben ihr wahres Licht und Leben und ihren eigentlichen Schönheitsglanz erst zu gewinnen hätten. So war denn sein Streben darauf gerichtet, die Wahrheiten der Offenbarung nach ihren universellen Beziehungen, sie als die höchsten, als die absoluten Wahrheiten nachzuweisen, die nicht bloß für das religiöse Erkennen und Leben Geltung haben, durch die vielmehr der Geist in all' seinem Erkennen und Forschen erlöst, befreit, erleuchtet und befruchtet werde. Offenbar hatte Staudenmaier mit dieser Aufgabe, die er sich gestellt, das theosophische Gebiet betreten; bloße Reflexionsbegriffe konnten unmöglich zureichen, dieselbe auch nur annähernd zu lösen und hier wird es denn wohl klar, von wie günstigem Einflusse die Pflege des idealen Sinnes, wie er selbe schon in seinen Jugendjahren sich hatte angelegen seyn lassen, nunmehr für ihn werden mußte. Er fühlte sich jetzt um so mehr einheimisch in der Welt der Ideen, was man doch als eine unerläßliche Vorbedingung jener lebendigen und umfassenden Erkenntniß anzusehen hat, die er anstrebte. Ueber dem eifrigen und beharrlichen Studium aber der älteren und neueren Philosophen, der Kirchenväter, Scholastiker und anderer Theologen versenkte er sich immer tiefer in diese Welt der Ideen, als der lebendigen Ur- und Grundformen alles Seyns. Eben hiebei zeigte sich ihm aber, wie häufig das Verhältniß jener Ideenwelt zur Gottheit, insonderheit zum ewigen Worte theils völlig unbeachtet geblieben, theils schief und unrichtig aufgefaßt worden sey, theils auch, wie dessen richtige Auffassung die gebührende Anerkennung nicht gefunden habe. Durch diese dreifache Wahrnehmung sah er sich zu drei, zunächst in das

Gebiet der Philosophie einschlagenden Werken veranlaßt. In seinem „Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit“, Frankf. 1834, und zwar im zweiten Theile dieses Buches, gedachte er eingehend nachzuweisen, daß Erigena das Verhältniß der Ideen zum ewigen Worte ganz richtig erfaßt habe; doch ist von dem Buche nur der erste Theil erschienen. Auch das zweite hieher gehörige Werk, „Die Philosophie des Christenthums oder die Metaphysik der heiligen Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwickelung in der Natur, im Geist und in der Geschichte“, welches eben diesem Titel zufolge auf vier Haupttheile angelegt war, ist unvollendet geblieben und nur der erste Theil: „Die Lehre von der Idee, in Verbindung mit einer Entwicklungsgeschichte der Ideenlehre und der Lehre vom göttlichen Logos“, Giessen 1840, an's Licht getreten. Hier wird denn nun das System des Erigena doch noch in ziemlicher Ausführlichkeit zur Darstellung gebracht und mit dem Nachweis, daß in demselben der Logos keineswegs mit der Ideenwelt identificirt oder in selbe aufgelöst, somit geläugnet werde, daß der Logos hier vielmehr als deren Träger erscheine, der Vorwurf des Pantheismus von jenem Systeme mit vielem Glück abgewendet. Das dritte große Werk Staudenmaier's in dieser Reihe, die „Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems“, Mainz 1844, läßt es uns als ein durchaus unbefugtes Vorurtheil erkennen, daß nur die Idee, nicht aber derselbe in sich befassende Logos existiren solle, und weist ausführlich nach, wie aus eben dieser seiner Verkennung die innere Haltungslosigkeit sich ergebe, mit welcher der Pantheismus überhaupt behaftet ist.

Mit dem Allem hatte sich Staudenmaier einerseits Raum gemacht für dasjenige, was er eigentlich beabsichtigte, andererseits aber eben hiefür theilweise auch schon eine positive Grundlage gewonnen. Wenn er eine streng wissenschaftliche, eine genetische Darstellung der christlichen Glaubenslehre geben wollte, so mußte ja freilich vor Allem die Lehre von den götlichen Ideeen und deren Verhältniß zum ewigen Worte festgestellt seyn; eben hiezu ist aber auch die richtige Erkenntniß von ihrem Verhältniß zur Natur erforderlich. Staudenmaier hat den zweiten Theil seiner „Philosophie des Christenthums“, der sich eben hiemit befassen sollte, nicht geliefert; es ist aber Grund vorhanden anzunehmen, daß wenn er es auch gethan hätte, jene Aufgabe doch nicht in völlig befriedigender Weise von ihm gelöst worden wäre. Obwohl er nämlich in seinen Werken öfters von einer Verklärung oder Verherrlichung der Natur redet, so begegnet uns in denselben doch nirgends eine Spur davon, daß er zwischen der Gestaltung derselben in zeitlich-räumlich-materieller Weise und zwischen eben derselben in ihrer Erhöhung zur Uebermaterialität, Ueberräumlichkeit, Ueberzeitlichkeit unterschieden hätte. Daß die himmlische Welt, als auf der völligen Congruenz der Natur mit der Idee beruhend, über die Schranken, welchen erstere unterliegt, geradezu hinausrage, das war ihm nicht klar geworden. So geschah es denn, daß er diesen Gegensatz der niederen und höheren Leiblichkeit bei Erigena, obwohl derselbe bei diesem Denker klar genug zu Tage tritt, der besonderen Vorliebe unerachtet, mit welcher er sich dem Studium seiner Werke widmete, gar nicht wahrgenommen hatte. In dem nämlichen Umstande liegt wiederum wohl hauptsächlich der Grund, daß er das Lehrsystem des Jakob Böhme, der jenen Gegensatz bis zu seinen tiefsten und letzten Wurzeln verfolgte, gänzlich mißverstand, dasselbe als rohen Pantheismus bezeichnen zu müssen glaubte. Daß aber ebendeßwegen seine eigene Construktion der Dogmatik, selbst in jenen Parthieen, welche in der katholischen Kirche der freien Forschung noch anheimgestellt sind, die eigentlich wünschenswerthe Vollendung nicht erreichen konnte, ist natürlich. Doch hat man es auch wieder freudigst anzuerkennen, daß er diese und ebenso jene Momente, über welche die Kirche sich bereits entscheidend ausgesprochen und bezüglich deren er sich als gläubiger Katholik in aller Demuth fügte, doch in sehr umfassender und großartiger Weise und mit einem ungemein reichen gelehrten Apparate zur Darstellung zu bringen verstand. Der weite Umblick, in welchem er die Glaubenswahrheiten erfaßte, gab sich schon in seiner „Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesammten Theologie“, Mainz 1834, dann

in zwei kleineren Schriften, die gewissermaßen als Vorläufer der Dogmatik angesehen werden können, in dem Büchlein: „Pragmatismus der Geistesgaben oder das Wirken des göttlichen Geistes im Menschen und in der Menschheit“, Tübingen 1835, und in der Schrift: „Geist der göttlichen Offenbarung oder Wissenschaft der Geschichtsprincipien des Christenthums“, Giessen 1837, zu erkennen. Erst seit 1844 ließ Staudenmaier als sein Hauptwerk „die christliche Dogmatik“ selbst erscheinen, von welcher der erste und zweite Band in eben diesem Jahre, der dritte 1848, vom vierten Bande aber, mit dem das Ganze noch lange nicht abgeschlossen worden wäre, nur die erste Abtheilung 1852 zu Freiburg im Breisgau an's Licht trat. Eine, freilich nur dürftige Ergänzung findet dieses Werk im ersten Bande der sehr erweiterten Ausgabe der theologischen Encyklopädie vom Jahre 1850, welchem der zweite Band nicht nachfolgte. Als ein durchaus populäres Unternehmen haben wir den „Bildercyklus für katholische Christen zu bezeichnen, der 1843 und 1844 zu Karlsruhe in neun Heften mit Erläuterungen und einer Vorrede aus Staudenmaier's Feder erschien. Ebenso ist auch die Schrift: „Der Geist des Christenthums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst“, Mainz, 2 Bände, auf ein größeres Publikum berechnet und hat auch einen solchen Anklang gefunden, daß sie vom Jahre 1834 an bis zum Jahre 1852 nicht weniger als fünf Auflagen erlebte. In der That wird hier das katholische Kirchenjahr nach allen seinen Momenten mit den für dieselben vorgeschriebenen Ceremonieen und den an diese noch weiter sich anknüpfenden Gebräuchen, unter Hinweisung auf die mannichfache Verherrlichung, welche alles das durch die Kunst erfahren, in sehr glänzender Weise dargestellt und äußerst geistreich und sinnvoll ausgebeutet.

Schließlich haben wir nach den streng wissenschaftlich und den populär gehaltenen noch auf eine dritte Gruppe theologischer Arbeiten Staudenmaier's hinzuweisen, welche durch besondere Zeitverhältnisse hervorgerufen worden. Dahin gehört vor allen das im Jahr 1845 zu Freiburg in zwei Auflagen erschienene Buch: „Das Wesen der katholischen Kirche“, mit welchem Staudenmaier, ausgehend von der Ueberzeugung, daß nur die dermalige „jämmerliche Unwissenheit“ über die wahre Natur dieser Kirche einen Abfall von derselben möglich erscheinen lasse, dem Umsichgreifen des sogenannten Deutsch-Katholicismus entgegenzuwirken bemüht war. Als aber die Zeiten immer düsterer wurden und die Gefahren für die europäische Menschheit, besonders aber für unser deutsches Vaterland immer schrecklicher drohend heranzogen, da erhob er abermals seine Stimme in einem größeren, aus drei Theilen bestehenden Werke, welchem er den allgemeinen Titel gab: „Zum religiösen Frieden der Zukunft“, Freiburg 1846—1851, während die ersten zwei Theile den besonderen Titel führen: „Der Protestantismus in seinem Wesen und in seiner Entwicklung“, der dritte Theil aber: „Die Grundfragen der Gegenwart mit einer Entwicklungsgeschichte der antichristlichen Principien in intellektueller, religiöser, sittlicher und socialer Hinsicht, von den Zeiten des Gnosticismus an bis auf uns herab“ überschrieben ist. In die Zeit nach Erscheinen der ersten beiden und des dritten Theils dieses Werkes fiel indessen noch die Abfassung einer andern kleineren Schrift verwandten Inhalts: „Die kirchliche Aufgabe der Gegenwart“, Freiburg 1849, welche Staudenmaier dem eben damals in Würzburg versammelten Episkopat zusendete und die sich bei diesem einer wohlwollenden und beachtenden Aufnahme zu erfreuen hatte. Der hier wie dort ausgesprochenen Behauptung, daß die Rettung aus dem uns bedrohenden Untergange nur in dem „aufrichtigen, festen, innigen und freudigen Ergreifen des positiven Christenthums“ liegen könne, wird freilich jeder Einsichtige seinen vollen Beifall schenken; im augenscheinlichsten Irrthume aber befindet sich Staudenmaier, wenn er das positive Christenthum geradesweges mit dem römischen Katholicismus identificirt. Ebenso gewährt es zwar eine gewisse Befriedigung, daß der Verfasser, wie wir gesehen haben, die theologischen Lehren in so großartiger Weise aufgefaßt wissen wollte, und es thut wohl wahrzunehmen, daß er wie der protestantischen Frömmigkeit, so auch der protestantischen Wissen-

schaft freudige Anerkennung nicht versagte; betrübend aber ist es, daß auch er gerade so wenig als Möhler in das wahre Wesen des Protestantismus sich zu finden wußte, daß sich ihm dieser doch nur als ein Zerrbild gestaltete. So lange die Mitglieder der einen Confession es nicht über sich gewinnen können, in die Eigenthümlichkeit der andern vorurtheilsfrei einzudringen, so lange wird „der religiöse Friede", wird die so wünschenswerthe Vereinigung der Gläubigen, der Welt des Unglaubens gegenüber, immer nur der „Zukunft" vorbehalten bleiben müssen, wird sie nicht zur Gegenwart, zur Wirklichkeit werden können.

J. Hamberger.

Staupitz, Johann von, der wohlbekannte edle Gönner und Freund Luther's, kein Vorkämpfer, aber ein Vorläufer der Reformation, stammte aus einem alten adligen Geschlecht zu Meißen. Eltern, Geburtsort und -jahr sind nicht bekannt. Er trat in den Augustinerorden und lag auf verschiedenen Universitäten den gangbaren philosophischen und theologischen Studien ob, zuletzt seit 1497 zu Tübingen, wo er 1500, während er Prior im dortigen Augustinerkloster war, zum Doktor der Theologie promovirte. Von der herrschenden scholastischen Theologie abgestoßen, hatte er sich der Schrift und der Mystik zugewandt und durch gläubige Versenkung in das Mysterium der holdseligen Liebe Gottes die gesuchte Befriedigung gefunden, — ein rechter Theolog nicht bloß der Schule, sondern der Erfahrung. Mehr noch als durch seine vornehme Herkunft durch Adel der Gesinnung, durch Geist und Bildung hervorragend, dabei von praktischer Tüchtigkeit, von weltmännischer Gewandtheit und von stattlichem Aeußeren*), gewann er die Gunst des Kurfürsten von Sachsen, der ihn von Tübingen zu sich berief, um sich seiner in Verbindung mit seinem Leibarzt, dem Dr. Martin Pollrich von Mellerstadt, bei der Stiftung und Einrichtung der Universität Wittenberg zu bedienen. Staupitz reiste nach Rom, um der zu errichtenden Hochschule die päbstlichen Privilegien zu erwirken, und wurde dann 1502 an der neuen Universität Professor und erster Dekan der theologischen Fakultät, die ihre Thätigkeit damit begann, daß sie den als Gegner der Scholastik bekannten Mellerstadt, den ersten Rektor der Universität, zum Dr. theol. kreirte. Im folgenden Jahre 1503 wurde er dann durch einstimmige Wahl des Capitels zu Eschwege zum Augustiner-Generalvikar für Deutschland ernannt**). Von seiner Ordenswirksamkeit wie von seiner akademischen Thätigkeit erfahren wir nur wenig. Bezeichnend ist, daß er schon im Jahre 1512, obwohl selbst ein Verehrer des Ordensheiligen, die Sitte während des Essens aus Augustin's Schriften vorzulesen in den ihm untergebenen Klöstern aufhob und statt dessen das Lesen der Schrift einführte. Ebenso in anderer Art der Zug, daß er einst einen Prior, der häufig über zu geringe Einnahmen klagte, nachdem er sich durch Einsicht der Rechnungen von einer jährlichen Zunahme des Klostergutes überzeugt hatte, seines Amtes entsetzte, weil er kein gläubiger Mensch sey (Luther's WW. II. S. 791). Von dem Wohlwollen, womit er auch der Einzelnen sich annahm, zeugt das Beispiel Luther's. Er klagte übrigens später dem Letzteren, daß er's in der Verwaltung seiner Ordensangelegenheit auf alle Weise versucht habe und zuletzt, an allen Rathschlägen verzweifelnd, nur that, was er konnte (Luther, WW. II. S. 2092; Vita Staupitii in Adami vitae theologorum 1. ed. p. 20). Er pflegte auch zu sagen,

*) Einen theuren Mann nannte ihn Luther (bei Walch XXII. S. 2289), nicht allein in Schulen und Kirchen gelehrt und beredt, sondern auch was geltend in der Welt, zu Hofe und bei großen Leuten, von hohem Verstand und redlichen, aufrichtigen, adligen, nicht unehrbaren und knechtischen Gemüths. Vgl. das Urtheil von Maimbourg bei Seckendorf comm. de Luth. I. p. 15: Erat hic vir ingenio pollens, magnae dignationis, industrius, eloquens, forma conspicuus etc. Eine Anekdote, die seine geistreiche Gewandtheit und Leichtigkeit im Umgange mit Großen dokumentirt, erzählt Matthesius, Hist. von D. M. Luther, 12. Predigt.

**) Wir folgen Grimm, de Joanne Staupitio, Illgen's Zeitschr. für histor. Theologie. 1837, Hft. 2. S. 65 f. Nach der gewöhnlichen Angabe, die sich auch noch bei Ullmann, Reformatoren vor der Ref. Bd. 2. S. 258 wiederfindet, wurde er 1503 Generalvikar bloß für Sachsen und Thüringen und erst 1515 für die ganze Provinz Deutschland. Dieselbe bestand seit dem Basler Concil.

da es ihm nicht glücken wollte, immer Leute, wie er sie sich wünschte, zu den Klosterämtern zu bekommen: „Man muß mit den Pferden pflügen, die man hat; wer nicht Pferde hat, der pflügt mit Ochsen“ (Luth. WW. V. S. 2189). Die Obliegenheiten des Ordensvikariats und zumal die durch ganz Deutschland zu machenden Inspektionsreisen, die ihn häufig auf längere Zeit von Wittenberg entfernten, müssen seiner Thätigkeit als akademischer Lehrer wohl Eintrag gethan haben. Dazu wurde er wiederholt in Anspruch genommen durch Sendungen an geistliche und weltliche Höfe, zu denen sein Kurfürst ihn gebrauchte, und durch anderweitige Missionen, wie wir ihn denn 1512 wieder zu Rom auf dem Lateranconcil finden als Vertreter des Erzbischofs von Salzburg. Doch erzählt Adam (vita Staupitii l. c. p. 18), daß er von den Studirenden als „unser Lehrer“ gefeiert wurde, und wie ihm das Gedeihen der jungen Hochschule und namentlich der theologischen Studien an derselben fortwährend am Herzen lag, so benützte er auch seinen Einfluß auf den Kurfürsten zu ihren Gunsten. Sein Hauptverdienst um sie und sein eigentliches welthistorisches Verdienst hat er sich dadurch erworben, daß er ihr den jungen Luther zuführte.

Bei einer Inspektion im Augustinerkloster zu Erfurt, in welches Luther im Jahre 1505 eingetreten war, hatte er ihn gefunden und sich des jungen Mönchs, dessen abgezehrte Erscheinung von den schweren Geisteskämpfen und harten ascetischen Uebungen zeugte, unter denen er nach innerem Frieden rang, seine hohe Bestimmung ahnend, väterlich angenommen. Er verschaffte ihm nicht bloß eine bessere Stellung im Kloster, in welchem man ihn bisher zu den niedrigsten Diensten gebraucht hatte, sondern suchte ihn auch durch freundlichen seelsorgerlichen Zuspruch aufzurichten. Er wies ihn von selbstquälerischen Gedanken und hohen Spekulationen, z. B. über die Gnadenwahl, auf die Wunden Christi und die versöhnende Liebe Gottes hin. Er verwies ihm, daß er sich aus jedem „Hümpelwerk und Bombart“ eine Sünde mache, und ein andermal, daß er nur ein gemalter Sünder seyn und einen gemalten Heiland haben wolle. Dafür zeigte er ihm den rechten, wirklichen, Sünden vergebenden Erlöser, auf den er sein Vertrauen setzen müsse, statt mit leeren Einbildungen sich zu ängstigen. „Eure Gedanken sind nicht Christus“, sagte er einst zu ihm, als Luther bei'm Anblick des Sakraments, das Staupitz trug bei einer Frohnleichnamsprocession zu Eisleben, von Schrecken erfüllt wurde, „denn Christus schreckt nicht, sondern tröstet“. Und wieder zeigte er ihm dann, wie nützlich und nöthig ihm seine Anfechtungen seyen; „Gott übt dich so nicht ohne Absicht“ sagte er; „du wirst sehen, zu was für großen Dingen er dich brauchen will“ *). Durch solchen und anderen Zuspruch gestärkt und sodann auch von Staupitz zum Studium der Schrift, Augustin's und der Mystiker angeleitet, fing Luther an mehr und mehr das Unzureichende und Verkehrte des mönchischen Werkdienstes und alles Gesetzthums zu erkennen und sich dem Evangelium von der Gnade Gottes in Christo zuzuwenden. Und nun war es auch wieder Staupitz, der ihn aus der Erfurter Klosterzelle auf den öffentlichen Lehrstuhl und damit an den Platz versetzte, von welchem aus er nachher den Kampf für die Reformation unternehmen konnte: Staupitz veranlaßte 1508 die Berufung Luther's als Dozent, ob auch zunächst nur der Dialektik und Ethik, an die Wittenberger Universität.

Hier finden wir nun die beiden Männer in einem so innigen Freundschaftsverhältnisse, als es die Verschiedenheit des Alters und der Lebensstellung nur zuließ. Staupitz war es, der den widerstrebenden Luther bewog, in Wittenberg auch die Kanzel zu betreten, und unter Staupitzen's Auspicien wurde er 1512 Doktor der Theologie. Als Luther gegen die Annahme dieser Würde sich sträubte und unter Anderem einwandte, er sey ein kranker und schwacher Bruder, der nicht lange zu leben habe, erwiederte ihm

---

*) S. die hierher gehörigen Citate aus Luth. WW. bei Grimm a. a. O. S. 112 ff. Note; Ullmann a. a. O. S. 260 f. Vgl. theilweise Merle d'Aubigné, Geschichte der Reformation, übersetzt von Runkel. 1848. Bd. I. S. 126 ff.

Staupitz „scherzweise“ (Matthesius, 1. Predigt; Adam. l. c.): „Es läßt sich ansehen, Gott werde bald viel im Himmel und auf Erden zu schaffen bekommen; darum wird er viel junge und arbeitsame Doktores haben müssen, durch die er seine Händel verrichte; ihr lebet nun oder sterbet, so bedarf euch Gott in seinem Rathe“. Von dem Vertrauen, das Staupitz in Luther setzte, zeugt auch, daß er während einer längeren Abwesenheit auf einer Reise, die er im Jahre 1516 im Auftrage des Kurfürsten nach den Niederlanden machte, um Reliquien für die neue Allerheiligenkirche in Wittenberg zu holen*), seinen jungen Freund zu seinem Verweser machte und ihm die Inspektion von 40 Klöstern in Sachsen und Thüringen übertrug. Auch dem reformatorischen Auftreten Luther's konnte er als Gegner der Scholastik und alles Pelagianismus, als Schrifttheolog und auf Innerlichkeit des Glaubens und der Gesinnung dringender Mystiker Anfangs wenigstens nur mit voller Sympathie zusehen. Wenn er auch sicher nicht, wie katholischerseits behauptet worden ist, sei's nun aus Eifersucht gegen die Dominikaner, weil diesen und nicht den Augustinern der Ablaßverkauf übertragen worden, sey's aus Unwillen über die dabei vorgekommenen Mißbräuche, den Angriff auf den Ablaß direkt veranlaßt hat (s. dagegen Spieker, Gesch. Luther's. 1r Thl. Anmerk. und lit. Nachweisungen S. 57—60; Grimm S. 74; Ullmann S. 262), so war derselbe doch ganz in seinem Sinne. Es gefiel ihm, wie er sich gegen Luther darüber äußerte (Luth. WW. VIII. S. 1678), daß die von demselben verkündete Lehre des Evangeliums Gott allein die Ehre gebe und den Menschen Nichts; „nun ist's aber ja am Tage und offenbar, daß man unserem Herrn Gott nimmermehr zu viel Ehre und Güte beilegen kann“. So sprach er sich auch noch kräftig zu Gunsten Luther's aus in einem Briefe an Spalatin vom 7. Septbr. 1518 (bei Grimm a. a. O. S. 119 f.). „Ich weiß“, schreibt er hier unter Anderem, indem er in Spalatin dringt, den Kurfürsten zur Standhaftigkeit zu ermuntern, „wie die babylonische, ich hätte fast gesagt, römische Pest gegen Alle wüthet, die sich gegen die Mißbräuche derer, die Christus feilbieten, erheben“. Und im Oktbr. desselben Jahres fand er sich wieder zu Augsburg ein, um bei den Verhandlungen mit Cajetan Luther'n zur Seite zu stehen, sprach ihm hier ermunternd zu: „Sey eingedenk, mein Bruder, daß du diese Sache im Namen Jesu Christi angefangen hast“, und scheute sich nicht, den Unwillen des Cardinals auf sich zu laden, wie er auch zuletzt noch Luther'n bei dessen fluchtähnlicher Abreise von Augsburg behülflich war. Dennoch sehen wir ihn schon bald darauf sich von Luther und der Sache der Reformation zurückziehen. Die Sache ist ihm ohne anders zu gewaltig geworden. Eine mehr stille, contemplative Natur, nicht mehr und nicht weniger als „ein frommer christlicher Mystiker“, von mehr weiblichem, zartem und mildem Gemüthe**), war Staupitz wohl dazu geeignet, die Reformation mit vorbereiten zu helfen, und den Helden derselben auf die rechte Bahn zu leiten; aber es fehlte ihm der heroische Muth, den er hätte haben müssen, um den Mitstreiter desselben zu machen. Während er die Mißbräuche erkannte und aufrichtig eine Reform wünschte, mußte er doch seiner ganzen Art und Natur nach und zumal bei seinem schon vorgerückten Alter vor einem Bruch mit der Kirche zurückschrecken. Gleichwohl hat er's nicht gemacht wie Erasmus und so manche Humanisten, die sich selbst zum Kampfe gegen die reformatorische Bewegung hergaben; sondern er ist, als er's zum unheilbaren Bruche Luther's mit der Kirche kommen sah, vom Schauplatze abgetreten und hat sich in die Stille zurückgezogen. — Im Jahre 1519 finden wir ihn zuerst da, wo er seine letzten Lebensjahre zugebracht hat, in Salzburg. Eine

*) Für das wohlvollbrachte Geschäft wollte nachher der Kurfürst Staupitz mit einem Bisthum belohnen; Luther aber rieth dringend davon ab (Brief an Spalatin bei de Wette Bd. I. S. 25).

**) Frigidulus . . . et parum vehemens hat Luther ihn später einmal genannt, als er sehr verstimmt war über ihn, in einem Briefe an W. Link vom 7. Febr. 1525, bei de Wette Thl. 2. S. 624; das erste Prädikat ist offenbar ungerecht und sehr wenig treffend, aber das zweite drückt, nur sehr stark, etwas Richtiges aus (s. Ullmann S. 276 Anm. 2).

Ungnade des Kurfürsten als Motiv seiner Entfernung aus Sachsen anzunehmen mit Merle d'Aubigné (a. a. O. S. 338), ist wohl überflüssig. Wir hören aber, daß er im Jahre vorher zu Augsburg die Bekanntschaft des gelehrten Cardinals Matthäus Lang, nachmals Erzbischofs von Salzburg, damals noch Coadjutor desselben, gemacht hat, und daß es diesem heftigen, aber schlauen Gegner der Reformation gelang, Staupitz für sich und für eine Uebersiedelung nach Salzburg, was so viel hieß als Trennung von Luther, zu gewinnen. Lang machte ihn dann, als er 1519 Erzbischof wurde, zu seinem Hofprediger. 1522 wurde er, nachdem er inzwischen mit päbstlicher Bewilligung den Orden gewechselt hatte*), Abt des Benediktinerklosters St. Peter zu Salzburg unter dem Namen Johannes IV. und später noch Vikar und Suffragan des Erzbischofs. Er blieb aber in freundlicher Verbindung mit Luther und seinen alten Freunden. Noch 1519 hat er Jenen eingeladen, seine Zuflucht zu ihm zu nehmen, ut simul vivamus moriamurque**). Doch muß Luther sich bald und immer von Neuem beklagen, daß er von Staupitz vernachlässigt werde (s. die Citate aus Luther's Briefen bei Grimm S. 80 f. Note 76). Namentlich schmerzte es Luther, daß Staupitz, vom Pabst bei seinem Erzbischof als Gönner des Reformators verklagt, sich dem Urtheil des Pabstes unterwerfen zu wollen erklärt hatte. „Deine Unterwerfung", schreibt er ihm darüber (in einem gewaltigen Brief vom 9. Februar 1521, bei de Wette Thl. 1. S. 556), hat mich sehr betrübt und mir einen andern Staupitz gezeigt als jenen Prediger der Gnade und des Kreuzes". „Denn", so hieß es schon vorher, „es ist jetzt nicht Zeit zu fürchten, sondern zu rufen, wo unser Herr Christus verdammt, ausgezogen und geschmäht wird. Darum wie viel du mich zur Demuth ermahnst, so viel ermahne ich dich zum Hochmuth. Du hast zu viel Demuth, wie ich zu viel Hochmuth". Auch darin, daß Staupitz wieder Abt werden wollte, konnte Luther sich nicht finden. Aber wenn er sich auch einmal sehr unzufrieden ausspricht über den alten Freund (s. den Brief an W. Link vom 19. Decbr. 1522, bei de Wette Thl. 2. S. 265), so konnte er doch, wie er am 17. Septbr. 1523 (de Wette Thl. 2. S. 407 ff.) wieder an denselben schreibt, dessen nicht vergessen, per quem primum coepit Evangelii lux de tenebris splendescere in cordibus nostris. Er macht ihn dann auf den Widerspruch aufmerksam, in welchen seine Stellung zu dem eifrig katholischen Erzbischof, monstro illi famoso, ihn nothwendig bringen müsse mit seinen früheren und, wie er hofft, noch nicht wieder aufgegebenen Ueberzeugungen, und versichert schließlich, er werde nicht aufhören zu wünschen und zu beten, „daß du so entfremdet von deinem Cardinal und dem Pabstthum werdest, wie ich es bin, ja wie auch du es warst." Wenn dieser Wunsch Luther's nicht in Erfüllung gegangen ist, so doch auch die Hoffnung nicht, welche man katholischerseits gewiß an die Entfernung Staupitzens von Luther geknüpft hatte. Nicht bloß trat dieser nur um so kühner hervor, sondern auch Staupitz hat seine evangelischen Sympathieen bewahrt und deshalb freilich, wovon seine Briefe zeugen, sich gedrückt und unbefriedigt in seiner Salzburger Stellung gefühlt, aber auch, unter Anderem durch die mitgebrachten Schriften Luther's, die er auch seinen Mönchen zu lesen gab, eine reformatorische Tradition hinterlassen, die zu den späteren evangelischen Bewegungen im Salzburgischen mitgewirkt hat. Einer seiner Nachfolger hat später die in Staupitzen's Bibliothek vorgefundenen verdächtigen Schriften auf dem Klosterhofe verbrannt. — Am 28. Decbr. 1524 ist Staupitz gestorben***) und liegt in der St. Veitskirche zu Salzburg begraben. Die Grabschrift s. bei Grimm S. 84.

---

*) Schon 1520 hatte er auf einem Capitel zu Eisleben sein Amt als Augustiner-Generalvikar niedergelegt und Wenzel Link zum Nachfolger erhalten.

**) S. den Brief bei Grimm S. 121. Das Datum, das er trägt, 14. Septbr. 1518, muß wohl als unrichtig angesehen und der Brief in's Jahr 1519 versetzt werden. Vergl. Grimm's Note a. a. O.

***) Luther ist in jener Zeit so verstimmt gegen Staupitz gewesen, daß er (in den Tischreden, bei Walch XXII. S. 2289) hat sagen können: „Staupitz ward ein Abt, welche Ehre er

Staupitz hat außer 10 Briefen, die Grimm zusammengestellt hat (a. a. O. S. 116 ff., darunter nur der Eine oben angeführte an Luther), folgende ascetische Schriften hinterlassen: 1) Von der Nachfolge des willigen Sterbens Christi, 1515; 2) De exsecutione aeternae praedestinationis, 1517, eine von Staupitz zu Nürnberg gehaltene Predigt, lateinisch und deutsch von Scheurl; 3) Von der holdseligen Liebe Gottes, 1518, wohl die vorzüglichste Staupitzische Schrift, von der Luther in einem Briefe an Scheurl zu Nürnberg (5. Febr. 1518, bei de Wette I. S. 96) wünscht, daß sie dort neu möge aufgelegt werden, auch in's Französische übersetzt; 4) Von unserem heiligen christlichen Glauben (Nr. 3. u. 4. von Arndt und seitdem wiederholt wieder herausgegeben, desgl. ist Nr. 1. wiederholt aufgelegt). Dazu kommen noch aus früherer Zeit 5) eine ganz scholastisch gehaltene kleine Abhandlung: De audientia missae in parochiali ecclesia, Tübing. 1500, von der Ullmann nähere Nachricht gibt a. a. O. S. 268, indem er übrigens die Autorschaft Staupitzens, dessen Name bloß unter der kurzen Vorrede steht, für problematisch hält, und 6) constitutiones fratrum Heremitarum Scti Augustini etc., 1504, die von Staupitz als Generalvikar für Deutschland herausgegebenen gesammelten und revidirten Ordensstatuten (s. Grimm S. 66). Nach Nr. 1. 3. u. 4., die nebst Nr. 2. allein hierbei in Betracht kommen, hat Ullmann a. a. O. 269—276 eine Skizze und Karakteristik der Theologie Staupitzens gegeben, womit zu vergleichen Grimm S. 97—115. Staupitzens Denkweise ist als augustinisch-biblisch-mystisch zu bezeichnen. Das Studium der augustinischen Theologie wurde in den deutschen Augustinerklöstern, seit sie eine eigene Provinz bildeten, eifrig getrieben und namentlich auch von Staupitzens Vorgänger im Generalvikariat, Andreas Proles, mit aller Energie befördert. So schließt sich denn auch Staupitz zunächst an Augustin an; andrerseits ruht seine Theologie auf der Schrift und besonders auf Paulus und auf der mystischen Ueberlieferung. Das Eigenthümliche der Staupitzischen Mystik besteht außer in ihrer Verbindung mit dem Augustinismus hauptsächlich in dem einfachen, biblisch-praktischen Geiste derselben, eine Tugend, welche theilweise den Mangel an spekulativem Tiefsinn aufwiegt, kraft deren er ebenso wie durch seine ganze edle, fromme Persönlichkeit einen würdigen Vertreter der deutschen Mystik in ihrer persönlichen Berührung mit Luther macht. Den Mystiker karakterisirt außer der Ausdrucksweise besonders die Voranstellung der Liebe, der Liebe Gottes, die, durch Christus vermittelt, die menschliche entzündet; ferner der Satz, daß die Liebe Gottes weder von uns selbst, noch durch Andere, auch nicht durch den Buchstaben der Schrift, sondern allein durch die Einwohnung und Einwirkung des heil. Geistes, durch die Offenbarung der Liebe Gottes in uns zu erlernen ist (von der Liebe Gottes, Kap. 6.), sowie die Unterscheidung einer dreifachen Stufe der Liebe. Im Uebrigen finden wir im Wesentlichen ganz die Grundideen und Anschauungen der reformatorischen Theologie wieder. Wenn Staupitz den Buchstaben der Schrift für tödtend erklärt und ausdrücklich nicht bloß den Buchstaben des alttestamentlichen Gesetzes, sondern auch den des Neuen Testaments einen „Mörder der Seelen“ nennt (a. a. O.), so meint er damit doch nur, daß die Schrift lebendig, im Geist müsse aufgefaßt werden; denn er zeigt doch überall im bestimmtesten Gegensatze zu früheren und späteren mystischen „Schwarmgeistern“ eine Tendenz, auf das Schriftwort zurückzugehen, und erklärt es unter Anderem auch gegen Luther (WW. VIII. S. 1786) für „wohl vonnöthen, daß wir in der heiligen Schrift mit höchstem Fleiß und aller Demuth studiren“, weil es nämlich „mißlich und gefährlich wäre, daß wir uns auf unsere eigenen Kräfte verließen . . . und wir auch in dem, so wir auf's Allerbeste wissen und verstehen, gleichwohl fehlen und irren können“. Der Mittelpunkt

---

nicht zwei Jahr hatte, denn Gott hat ihn gewürget“. In die nächste Zeit nach Staupitzen's Tode fällt auch die oben angeführte tadelnde Bezeichnung desselben gegen Link. Man freut sich doch, daß Luther später oft genug wieder in einem anderen Tone über seinen alten Freund und geistlichen Vater gesprochen hat.

der Schrift aber ist ihm Christus, der alleinige Mittler und das Eine höchste, Alles in sich fassende Vorbild (s. u.), in dessen Gemeinschaft alles Heil beruht. „Jesu, dein bin ich, mach mich selig!" ist sein Wahlspruch, das Anfangs- und Schlußwort seiner Traktate. Die Gemeinschaft mit Christus ist allein durch den Glauben vermittelt. Der Glaube ist das allein Rechtfertigende; „außer ihm ist keine Beicht, keine Reue, kein Menschenwerk; man muß in Christum glauben, oder in Sünden sterben . . . In dem Glauben wird man selig ohne die Werke des Gesetzes" (vom christl. Glauben, Kap. 6.). Und so ist der Glaube auch allein die Quelle der guten Werke, die als an sich immer unzulänglich nicht Ursache der Seligkeit seyn können*), aber als Zeichen des Glaubens und der Erwählung da seyn müssen; „denn der Glaube feiret nicht, bis er uns mit Gott vereinige" (a. a. O. Kap. 10.). Der Gläubige, der in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott steht, hält sich nicht an die Heiligen, sondern an Christus. „Wer an Christum glaubt, ist von Gott geliebet und bedarf keines Fürsprechers" (vom christlichen Glauben, Kap. 6.**). „Wer da will, der lerne von St. Peter sterben oder von andern Heiligen, oder sehe, wie die Frommen ihr Leben schließen. Ich will's von Christo lernen und von Niemand anders. Er ist mir von Gott ein Vorbild . . ., er ist allein der, dem alle Menschen folgen können, in dem alles gute Leben, Leiden und Sterben aller und jeglicher vorgebildet, also daß Niemand recht thun, leiden und sterben kann, es geschehe denn gleichförmig mit Christo, in welches Tode aller anderer Tod verschlungen ist" (a. a. O.). Auch die Theilnahme an der Kirche ist durch das Verhältniß zu Christus vermittelt, nicht umgekehrt; „erst vereinigt Gott alle Gläubigen, also daß sie ein Herz, eine Seele in Gott gewinnen . . . Daher entspringt die Einigkeit der Kirchen" (vom christl. Glauben, Kap. 10.). — Aus allem Diesem erhellt, wie anregend Staupitz auf Luther wirken mußte, wie Luther ihn als denjenigen, „durch welchen das Licht des Evangeliums in seinem Herzen aus der Finsterniß zu leuchten anfing" (s. o.), betrachten und sich (in der trin. 1518 datirten Dedikation der ersten Sammlung seiner Schriften an Staupitz) seinen discipulus nennen konnte. Schließlich hebt Ullmann noch hervor, wie Luther ganz besonders in einem Punkt und zwar gerade „einem rechten Herzpunkt der luther'schen Frömmigkeit und Theologie", in der Lehre von der Buße, eine tiefe und nachhaltige Einwirkung von Staupitz empfing. Das bekennt Luther selbst in dem Briefe vom 30. Mai 1518 (de Wette I. S. 116), mit welchem er die Resolutionen zu seinen Thesen zur Uebersendung an Leo X. begleitet, er habe einst aus Staupitz' Munde „wie eine Stimme vom Himmel" eine Erklärung über das Wesen der Buße vernommen, daß nämlich die wahre Buße nur diejenige sey, welche von der Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott ausgehe, und daß, was von den gewöhnlichen Lehrern für den Abschluß und die Vollendung der Buße gehalten werde, vielmehr nur der Anfang derselben sey. Dies Wort, schreibt er weiter, haftete in ihm wie der scharfe Pfeil eines Gewaltigen; er fing an es mit den Schriftstellen über die Buße zu vergleichen, und Alles stimmte dazu auf's Schönste, so daß, wenn ihm vorher in der ganzen Schrift fast kein Wort bitterer war als das Wort Buße, jetzt ihm Nichts süßer und angenehmer lautete. „Ita enim dulcescunt praecepta dei, quando non in libris tantum, sed in vulneribus dulcissimi salvatoris legenda in-

---

*) Vergleiche, was Luther (VIII. S. 2725) von Staupitz erzählt; derselbe habe häufig gesagt: „Ich habe unserm Herrn Gott mehr denn tausendmal gelobt, ich wolle fromm werden, ich habe es aber niemals gehalten. Darum will ich's nimmermehr geloben; denn ich weiß doch, daß ich's nicht halte. Darum, wo mir Gott nicht gnädig seyn will um Christi willen und ein seliges Stündlein verleihen, wenn ich abscheiden soll, werde ich mit meinen Gelübden und guten Werken nicht bestehen können, sondern verloren seyn müssen". Vgl. damit, was Staupitz über das Gesetz sagt, Luth. WW. XXII. S. 583.

**) Doch kommen auch Aeußerungen vor, wie die folgende (v. d. Nachfolge Christi Kap. 13.): „Was ich aus eignen Werken versäumet, werde mir aus deiner Liebe von allen Heiligen erstattet".

telligimus". Ohne anders lag hierin der Keim der Ueberzeugung, aus welcher Luther's Opposition gegen den Ablaß hervorging, daß es bei der Buße nicht auf äußeres Thun und satisfaktorische Leistungen, sondern vielmehr auf innere Sinnesänderung (μετάνοια) ankomme, so daß sich allerdings zwar nicht ein äußerlicher, direkter, aber wohl ein sehr wesentlicher, innerlicher und indirekter Einfluß Staupitzen's auf das Hervortreten der Lutherschen Thesen behaupten läßt.

Die Literatur s. bei Grimm a. a. O. S. 59; Ullmann a. a. O. S. 256 f. Anm. 2. Die schöne Darstellung von Ullmann ist der Hauptsache nach der vorstehenden zu Grunde gelegt. H. Mallet.

Stedinger. Während sich in Frankreich blinder Glaubenseifer mit gemeiner Selbstsucht verband, um die unschuldigen Albigenser durch blutige Kriege und Inquisitionsgerichte zu vertilgen (s. den Art. Raymund VI. und VII., Grafen von Toulouse, und der Albigenserkrieg, Bd. XII. S. 577 ff.), begannen auch in Deutschland, besonders durch den finsteren Dominikaner Konrad von Marburg und dessen Gehülfen, die Ketzergerichte mit furchtbarer Grausamkeit zu wüthen (s. den Art. „Inquisition" Bd. VI. S. 683). Indessen blieben hier bei dem bedächtigen Freiheitssinne des Volkes die Hinrichtungen der Unglücklichen, welche als Ketzer angeklagt wurden, in den meisten Gegenden vereinzelt, und nur gegen die biederen und muthvollen Stedinger, einen ursprünglich friesenschen Stamm, welcher an den Niederungen der Weser von Bremen und Oldenburg abwärts um die Hunte und Jahde bis an's Meer wohnte, erhob sich ein vierzigjähriger, blutiger Kampf, der endlich den Untergang der Freiheit und Selbstständigkeit des Volkes herbeiführte. Von jeher hatten die einfachen und fleißigen Bewohner dieses fruchtbaren Gaues den ihnen aufgelegten Zehnten an die Kirche von Bremen höchst ungern entrichtet, und oft waren darüber Streitigkeiten mit den Geistlichen entstanden. Da geschah es, daß ein Priester, welcher mit dem geringen Beichtgelde der Frau eines angesehenen Hofbesitzers unzufrieden war, derselben bei'm Empfange des heiligen Abendmahls in seinem Zorne statt der geweihten Hostie den dargereichten Beichtgroschen in den Mund steckte. In dem Glauben, daß sie um ihrer Sünde willen die angebliche Hostie nicht verschlucken könne, trug sie dieselbe im Munde nach Hause und fing sie hier in einem reinen Tuche auf, wobei sie voll Besorgniß den Hergang der Sache ihrem Manne erzählte. Dieser erkannte sogleich den seiner Ehefrau angethanen Schimpf und wandte sich mit einer Beschwerde an die Vorgesetzten des Priesters, erhielt aber statt der erwarteten Hülfe nur ungeziemende Vorwürfe (vergl. Wilhelmi Monachi Chron. in A. Matth. Analect. T. II. p. 501). Dadurch auf's Höchste erbittert, hielt er sich daher für berechtigt, sowohl die Schändung des Heiligen als die damit verbundene schimpfliche Behandlung seiner Ehefrau zu rächen und erschlug den Uebelthäter, ohne in ihm den geweihten Diener der Kirche weiter zu achten. Nach dieser That traten die Geistlichen als die Gekränkten auf und wandten sich klagend an den Erzbischof Hartwig II. von Bremen, welcher gegen die landesüblichen Gesetze außer der Auslieferung des Mörders eine übermäßige Genugthuung forderte und schwere Drohungen aussprach, wenn dieselbe verweigert würde. Gleichwohl ward Beides verweigert, da die Verwandten des Mannes und der Frau im Voraus ihre Zustimmung zu der That gegeben, und alle Stedinger dieselbe gerecht gefunden hatten. Die Widersetzlichkeit, so natürlich sie auch unter diesen Umständen war, erregte den Zorn des Erzbischofs so sehr, daß er seit dem Jahre 1204 die geistlichen Strafen immer mehr steigerte und das Land sogar mit dem Banne belegte. In Folge dessen verweigerten die Stedinger nicht nur einmüthig die Entrichtung der ihnen verhaßten Zehnten sowie aller kirchlichen Abgaben und verspotteten unter den schimpflichsten Mißhandlungen die erzbischöflichen Boten, welche in's Land kamen, um dieselben einzufordern, sondern sagten sich auch völlig von der Gewalt des Erzbischofs und seines Capitels los und erklärten, daß sie von nun an außer der Herrschaft des Reichsoberhauptes keine andere über sich dulden würden (vgl. Chron. Rastad. ap. Langeb. Scriptt. Rer. Danic. T. III. p. 182).

Schon früher (1197) hatte sich der Erzbischof Hartwig II., als er auf seiner Pilgerfahrt nach Palästina in Rom verweilte, bei dem Pabste Innocenz III. über den Ungehorsam und die Pflichtvergessenheit der Stedinger beklagt und von demselben zum Kampfe gegen die Widerspenstigen das Schwert erhalten, mit welchem Petrus dem Malchus das Ohr abgehauen haben sollte. Zugleich war dem Geschenke das Versprechen hinzugefügt, gegen die Stedinger, wie gegen die Ungläubigen des Morgenlandes, das Kreuz predigen zu lassen, wenn es dem Erzbischofe nicht gelingen würde, sie zu ihrer Pflicht zurückzuführen (vgl. Albert. Stadens. Chron. ad a. 1197; Chron. Rastad. pag. 182). Um so mehr glaubte dieser jetzt ein Recht zu haben, die aufrührerischen Frevler gegen die Kirche mit Waffengewalt zum Gehorsam zu zwingen. Er rüstete daher im Vertrauen auf das geweihte Schwert und des Pabstes Versprechen 1207 ein Heer und unternahm mit demselben einen Zug gegen die Stedinger, welche jedoch so wenig auf einen solchen Angriff vorbereitet waren, daß sie den Erzürnten durch Geld und Versprechungen zu besänftigen und zum Abzuge zu bewegen suchten (Albert. Stad. ad a. 1207; Henr. Wolteri Chron. Brem. ap. Meibom. T. II. p. 55). Aber ungeachtet ihnen dies gelang, so war damit der Streit keineswegs beendigt. Vielmehr wurde der Krieg nach dem Tode Hartwig's († 1208) unter dessen Nachfolgern mit abwechselndem Glücke fortgesetzt, da die freiheitsliebenden Stedinger, um durch schnellere gegenseitige Hülfsleistung stärker zu seyn, ihre zerstreut gelegenen Häuser näher an dem bedeutend erhöheten Deiche zusammenbauten und überdies von den tapfern Rustringern und dem mächtigen Herzoge Otto von Lüneburg, dem erbitterten Feinde des bremischen Erzbisthums, nachdrücklich unterstützt wurden (vgl. Godefridus Monach. s. Pantaleonis ad a. 1234 ap. Freher-Struve I, 399: „Qui cum essent viri strenui, vicinos populos, immo et Comites et Episcopos bello pluries sunt agressi, saepe victores, raro victi." und Herm. Corner. ap. Eccard Tom II. pag. 862). Daher nahm der Erzbischof Gerhard II., der seinem Oheim Gerhard I. im J. 1219 gefolgt war, den Kampf gegen die Abtrünnigen mit größerem Nachdruck wieder auf, ließ die feste Burg Schluter (castrum Sluttere) aufführen, um einen sichern Stützpunkt für seine Unternehmungen zu besitzen, und brachte 1230 ein starkes Heer zusammen, dessen Anführung sein Bruder, der Graf Hermann von der Lippe, übernahm. Muthig und auf Gottes Hülfe vertrauend, erwarteten die Stedinger die Ankunft der Feinde und gewannen, als es am Tage der Geburt des Herrn zum Angriffe kam, einen glänzenden Sieg. Der Graf Hermann fiel, und sein Fall verbreitete eine so allgemeine Verwirrung im Heere, daß über 200 seiner Streitgenossen dem Tode erlagen, und die Ueberlebenden in der schmählichsten Flucht ihre Rettung suchten (Albert. Stad. ad. a. 1230 p. 306; Vogt Monum. inedit. II. p. 422).

Kaum war der Sieg errungen, als die Stedinger im ersten Anlaufe die wohlbefestigte Burg Schluter erstürmten und von Grund aus zerstörten, um ihre Freiheit und Selbstständigkeit für die Folge zu behaupten. Indessen hatte sich auch der Erzbischof durch die erlittene Niederlage überzeugt, daß die Kräfte seiner Stiftsmannschaft und des ihm befreundeten Adels gegen die tapferen Bauern der Marschen nicht ausreichten. Da sie es gewagt hatten, sich ihm und der Geistlichkeit zu widersetzen, so betrachtete er sie dem Geiste der Zeit gemäß als Feinde der Kirche und trug kein Bedenken, jedes Mittel, das sich ihm darbot, ohne Scheu und Schonung gegen sie in Anwendung zu bringen. Während er die ärgsten Beschuldigungen gegen sie ausstreuen und verbreiten ließ, forderte er alle Geistliche und Weltliche in der Nähe und Ferne auf, das gottlose Geschlecht zu vertilgen, damit das böse Beispiel nicht Mehrere zum Widerstande reizte (Alb. Stad. ad a. 1234). Sobald der Bann über das Land ausgesprochen war, hatten alle Priester und Mönche dasselbe verlassen, und dadurch die ebenso frommen als freisinnigen Landleute gezwungen, im Drange der Noth sich selbst ihren eigenen Gottesdienst einzurichten (Alb. Stad. ad. a. 1234). Hierauf sandte der Erzbischof seine Beschwerden an den Pabst Gregor IX. und schilderte in seinem Berichte die Stedinger als Erz-

Ketzer, welche sich zum Spotte ihren eigenen Kaiser, Pabst und Bischof hielten, ohne Scheu vor Gott und Menschen die Kirche verachteten, die Freiheit derselben bestritten, wie von wilden Thieren gesäugt, weder Geschlecht noch Alter schonten, Blut wie Wasser vergössen, die Priester tödteten und zur Beschimpfung des Kreuzes Christi kreuzweise an die Wand nagelten. Zugleich beschuldigte er dieselben, sie nähmen mit den Manichäern ein höchstes zweifaches Wesen an, verehrten sogar in der Aegidienkirche zu Berne den Bösen, den Asmodi, unter einem abscheulichen Ammonsbilde, opferten demselben ihre Kinder und glaubten, daß Lucifer mit Unrecht von Gott verstoßen sey und dereinst wieder in den Himmel kommen werde; sie lästerten das Sakrament des heiligen Abendmahls auf's Aergste und fragten Wahrsagerinnen und Teufel um Rath. Wenn Jemand in ihre Geheimnisse eingeweiht würde, so erschiene ihm zuerst eine Kröte von ungeheurer Größe, welcher Einige von ihnen den hinteren, Andere den vorderen Theil des Körpers küßten und deren Zunge und Speichel sie sinnbildlicher Gründe wegen in den Mund nähmen. Darauf erscheine ein blasses Menschenbild mit schwarzen Augen, das der Einzuweihende küssen müsse. Bei diesem Kusse dringe ein kalter Schauder durch seine Glieder, und mit dem Schauder schwinde das Andenken des christlichen Glaubens gänzlich aus seinem Gemüthe. Wenn sie vom gemeinschaftlichen Mahle, welches sie darauf hielten, aufständen, stiege ein schwarzer Kater mit aufwärts gekrümmtem Schwanze von einer Säule herunter, welcher von den früher eingeweihten Mitgliedern geküßt, von den neu aufgenommenen mit Zauberliedern empfangen würde. Nachdem dies geschehen sey, würden sämmtliche Lichter ausgelöscht und von den Anwesenden die unzüchtigsten Schandthaten verübt (cf. Epist. Gregorii IX. bei Raynald. ann. 1233 no. 42., vollständig in Thom. Ripoll. Bullarium Ord. Praedicat. I, 52 und Epist. Gregorii IX. ad Henricum Friderici Imp. filium in Martene Thesaur. I, 950. Mansi XXIII, 323; Alb. Stad. Chron. ad a. 1233).

So unsinnig diese Anklagen, die größtentheils gegen die Albigenser und später gegen die Tempelherren fast mit denselben Worten erhoben sind, jedem unparteiischen Beurtheiler erscheinen mußten, so wurden sie gleichwohl nicht nur von Conrad von Marburg, welcher, zum päbstlichen Bevollmächtigten in Deutschland ernannt, in den Beschuldigungen der Stedinger eine erwünschte Gelegenheit zur Befriedigung seiner leidenschaftlichen Grausamkeit gegen die Ketzer fand, sondern selbst in dem gutachtlichen Berichte der benachbarten Bischöfe von Lübeck und Ratzeburg vollkommen bestätigt. Daher sprach der leichtgläubige Pabst, den dringenden Bitten des Erzbischofs und Conrad's von Marburg nachgebend, im Jahre 1233 den allgemeinen Kirchenbann über die Stedinger als verruchte Ketzer aus, ließ überall das Kreuz gegen sie predigen und gewährte Allen, welche dasselbe nehmen würden, diejenigen zeitlichen und ewigen Vortheile, welche die Kirche für eine Kreuzfahrt nach dem heiligen Lande zu verheißen pflegte (Alb. Stad. ad a. 1233; Godofridus Monach. ad ann. 1234). Aber weit davon entfernt, sich durch den päbstlichen Bannfluch schrecken zu lassen, zerstörten die muthigen Stedinger nochmals die nicht lange vorher wieder aufgebaute Burg Schluter und erschlugen einen schwärmerischen Dominikaner, Namens Heinrich, der sich in Begleitung eines anderen Mönches seines Ordens als Buß- und Kreuzprediger in das Land gewagt hatte, in demselben Augenblicke, in welchem er mit dem Absingen der Abendcollekte beschäftigt war. Die Umstände, unter denen der unsinnige Schwärmer den Tod erlitt, erwarben ihm nachher den Tod eines Märtyrers und ein ehrenvolles Begräbniß auf dem hohen Chore im Dome zu Bremen (Chron. Rastad. ap. Lengebeck T. III. pag. 186; Herm. Lerbeke Comit. Schauenb. Chron. ap. Meibom. T. I. pag. 510). Während der Zorn des Erzbischofs durch diese Vorgänge immer mehr gereizt wurde, zogen heftige Kreuzprediger durch Westphalen und das ganze nördliche Deutschland und forderten die Christenheit zur Rettung des Heils, zur Vertilgung der Ungläubigen auf. Und was die Verheißungen der Kirche allein nicht vermochten, das bewirkte der Eifer der geistlichen und weltlichen Fürsten, welche nicht ohne Grund von der Freiheit der

Stedinger Nachtheile für ihre eigene Landesherrlichkeit fürchteten. Noch in demselben Jahre versammelten sich unter dem Herzoge Heinrich von Brabant und den Grafen Florens von Holland, Otto von Geldern, Dietrich von Cleve, Heinrich von Oldenburg, Wilhelm von Jülich, Adolf von der Mark und Dietrich von Limburg über 40,000 bewaffnete Streiter in der Nähe von Bremen (Joh. Otto Luneburgensis Catalog. omnium Episc. et Archiep. Bremensium ap. Mencken T. III. p. 793; Herm. Lerbeke p. 511; Herm. Corneri chron. ap. Eccard T. II. p. 879; Bothon. Chron. Brunsw. ap. Leibn. Scriptt. Rer. Brunsw. T. III. p. 362).

Wie groß auch die Gefahr war, welche den unglücklichen Stedingern jetzt bevorstand, so wurde ihre Lage doch bald noch bedenklicher, als sich der mächtige Herzog Otto von Lüneburg, geschreckt durch die Reichsacht, welche nach des Kaisers Friedrich II. Gesetzen mit dem Banne der Kirche verbunden war, und bewogen durch die päbstlichen Ermahnungen, nebst den übrigen Bundesgenossen von ihnen als Gebannten für immer lossagte (vergl. Origg. Guelf. T. IV, 39, 133; Alb. Stad. ad ann. 1234; Alberici Trium fratr. Mon. Chron. ed. Leibn. p. 551; Lerbeke p. 511). Nichtsdestoweniger beschlossen sie im Vertrauen auf ihre gerechte Sache, der Uebermacht der gegen sie andringenden Feinde muthig Widerstand zu leisten. Wer die Waffen tragen konnte, erhob sich, und elftausend Bauern zogen unter drei heldenmüthigen Führern, Bolko von Bardenfleet, Thammo von Hundorp und Detmar von Dieke aus, um ihre Freiheit und ihren heimathlichen Boden zu vertheidigen, oder ruhmvoll zu sterben. Der Angriff des Kreuzheeres geschah von zwei Seiten. Während ein Theil desselben die Weser hinabfuhr, um von den Deichen her einzudringen, rückte der andere und stärkere Theil auf dem Landwege gegen die Osterstader vor. Einer solchen Macht war die kleine Schaar der tapfern Bauern auf die Dauer nicht gewachsen. Dennoch wagten sie den Kampf, in welchem 400 derselben fielen, die Gefangenen den Tod als Ketzer auf dem Scheiterhaufen erlitten und gegen die Uebrigen mit Feuer und Schwert, mit Raub und Schändung so lange gewüthet ward, bis sie sich, um Gnade flehend, unterwarfen (Chron. Luneburg. bei Eccard. T. I. col. 1405). Glücklicher hatten indessen die Stedinger an der westlichen Seite der Weser den Angriff der Feinde abgewehrt und selbst den Plan des Erzbischofs, die Weserdeiche öffnen zu lassen, um das ganze Volk durch die wogenden Wasserfluthen von der Erde zu vertilgen, dadurch vereitelt, daß sie die mit dem Durchstechen der Deiche beschäftigten Leute erschlugen. Aber nicht lange durften sie sich ihrer errungenen Vortheile erfreuen. Schon am 27. Mai 1234*) kam es zu der letzten, entscheidenden Schlacht bei Altenesch, in welcher kaum elftausend Stedinger, welche nur mit einem kurzen Schwerte nebst einem fünf Fuß langen, vorn zum Stoße, hinten zum Hiebe eingerichteten Speere versehen waren und keine anderen Schutzwaffen als einen sehr leichten Panzerrock, einen kleinen Schild und eine unbedeutende Kopfbedeckung hatten, einem viermal so starken ritterlichen Heere gegenüberstanden. Die Mittagszeit war bereits vorüber, als der Herzog von Brabant und der Graf von Oldenburg das Fußvolk heranführten und den Angriff mit Ungestüm eröffneten, während Mönche in der Ferne mit lauter Stimme das Lied: „Mitten wir im Leben sind" (Media vita) nebst anderen Bußgesängen anstimmten und dem Kreuzheere den Sieg erflehten (Alb. Stad. ad ann. 1234). Die Stedinger jedoch, in altdeutscher keilförmiger Schlachtordnung aufgestellt, widerstanden nicht nur mit bewunderungswürdiger Tapferkeit dem Anfalle, sondern drangen auch in die Reihen der Feinde ein und verfolgten sie, nachdem der Graf Heinrich von Oldenburg vom Pferde gestürzt und nebst vielen Gefährten getödtet war, mit der größten Kühnheit. In diesem Augenblicke fiel plötzlich der Graf von Cleve mit der Reiterei den zu hitzig vordringenden leicht bewaffneten Ste-

*) Die verschiedenen Angaben über den Tag der Schlacht weichen sehr von einander ab. Vgl. Raynaldi Annal. ad a. 1234. Emo Abas in Matth. Analect. T. II. p. 98; Otho Catal. 793; Herm. Corner. 879; Alb. Stad. ad a. 1234; Zantfliet chron. hat den 26. Junius.

dingern in die Seite und in den Rücken und bewirkte eine solche Verwirrung, daß sie in kurzer Zeit der feindlichen Uebermacht erlagen. Mehr als die Hälfte von ihnen bedeckte das Schlachtfeld oder fand auf der Flucht unter den Hufen der Rosse und in den Fluthen der Weser den Tod (Alb. Stad. ad ann. 1234; Wolterus l. c. p. 59; Joh. Otto Luneb. l. c. p. 775; Chron. Luneb. bei Eccard I, 1405; Ubbo Emmius Rer. Fris. lib. X. pag. 146). Von dem geringen Ueberreste floh ein Theil zu den freien Friesen und einte sich völlig mit ihnen; der andere blieb im Lande, leistete nach erfolgter Aufhebung des Interdikts die vom Pabste vorgeschriebene Genugthuung, erkannte Lehnsoberherren an und verlor dadurch die Reichsunmittelbarkeit (vergl. Georgii IX. Rescriptum ad Archiepiscopum Bremensem de relaxando in Stedingos vibrato fulmine in Lindenbrog. Scriptt. Septentr. p. 172 und in Origg. Guelf. T. IV. p. 132). Das Land wurde darauf zwischen dem Erzbischofe von Bremen und den Grafen Otto II. und Christian III. von Oldenburg vertheilt und theils fremden Anbauern zum Meierrecht übergeben, theils einzelnen Familien des stiftischen Adels eingeräumt.

In Bremen feierte die erzbischöfliche Kirche die Unterwerfung der Stedinger und das damit verbundene Menschenmorden als eine Gott wohlgefällige That in einer großen Procession, ordnete einen jährlichen Gedächtniß- und Feiertag auf den 5. Sonntag nach Ostern an und ließ zu Ehren der Jungfrau Maria im Stedingerlande in der Nähe des Landungsplatzes eine Kapelle erbauen. Ebenso errichtete der Abt Hermann von Corvey, um seine Freude über die Vertilgung der Ketzer an den Tag zu legen, daselbst zwei andere Kapellen: die eine an der Mündung der Ochtum, dem heil. Vitus, dem Schutzpatron seines Klosters; die andere dem heil. Martin zu Ehren an der Stelle, wo das Blutbad in der entscheidenden Schlacht beendigt war. Auch alle Schriftsteller des Mittelalters, welche des Krieges gegen die Stedinger erwähnen, sprechen mit Mißgunst über dieselben und verdammen sie als Ketzer, obgleich die verläumderisch gegen sie erhobenen Anklagen nur in ihrer hartnäckigen Opposition gegen geistliche und weltliche Anmaßungen den Grund haben. Erst seitdem die Reformation ein reineres Licht über Deutschland verbreitet hat, sind von bewährten und unparteiischen Geschichtsforschern auch über diese Ereignisse die richtigeren Ansichten ermittelt, wodurch die aufgeklärteren Nachkommen bewogen wurden, den im Freiheitskampfe gegen selbstsüchtige Priesterherrschaft und gewaltsame Unterdrückung ehrenhaft gefallenen Vorfahren an der Stelle der St. Vitus-Kapelle am 27. Mai 1834 ein ebenso einfach-würdiges als dauerndes Denkmal zu errichten.

Vgl. außer den im Texte angeführten Quellen: Visbeck, die Nieder-Weser und Osterstade, Hannov. 1789; Kohl, Handb. einer Beschreibung des Herzogthums Oldenburg, Bremen 1825. Thl. 2. S. 211 ff.; Muhle's Gesch. des Stedingerlandes im Mittelalter in Strackerjan's Beitr. zur Gesch. des Großherzogthums Oldenburg, Bd. 1. Bremen 1837; Alb. Crantzii Metropòlis lib. VII. et VIII.; Schminck de expeditione cruciata in Stedingos. Marb. 1722; Joh. Dan. Ritteri Diss. de pago Steding et Stedingis saec. XIII. haereticis. Viteb. 1751 (auch in J. P. Berg Museum Duisb. I, II, 529); S. G. Lappenberg, vom Kreuzzuge gegen die Stedinger. Stade 1755; Hamelmann, Oldenb. Chronik; v. Halem, Gesch. des Herzogth. Oldenburg. Bd. 1. S. 85 ff.; C. Aem. Scharling, de Stedingis Comment. Hafn. 1828; v. Raumer, Gesch. der Hohenstaufen. Thl. III. Buch 7. S. 588 ff.; Luden, Gesch. des teutschen Volkes. Bd. XII. B. 26. Kap. 8. S. 514 ff.; Schlosser, Weltgesch. Bd. VII. S. 399 ff.; Havemann, Gesch. der Lande Braunschweig und Lüneburg. Bd. I. S. 37 ff.; — Staphorst, Hamb. Kirchengesch. (Hamb. 1723). Thl. I. S. 635 ff.; Schröckh, christl. Kirchengesch. Thl. 29. S. 637 ff.; Gieseler, Lehrb. der Kirchengesch. (4te Aufl. Bonn 1848). Bd. II. Abth. 2. S. 599 ff.

G. H. Klippel.

Steiermark. Eine genaue Zeitangabe, wann die ersten Keime des Christenthums in die damals von keltischen Stämmen bewohnten, vom Jahre 15 v. Chr. bis 400 n.

Chr. unter Römerherrschaft stehenden Länderstrecken, dem heutigen Steiermark, kamen, ist unmöglich, ebenso eine Nachweisung der Namen der ersten Glaubensgründer und der ersten Christengemeinden in Steiermark (vergl. Muchar, Gesch. der Steierm. Bd. I. S. 180. 195). Gewiß aber ist es, daß das Christenthum zu Anfange des 3. Jahrhunderts in Steiermark, und zwar von Aquileja her, schon bekannt war. Nach der gewöhnlichen Ueberlieferung starb der heil. Maximilian, Bischof von Lorch, im Jahr 284 zu Cilli den Märtyrertod. Viktorin starb ihn zu Pettau im J. 303. Um die Zeit, als das Christenthum Staatsreligion wurde, finden wir in Cilli und Pettau bereits bischöfliche Sitze, doch ist es nicht nachweisbar, ob die dortigen Bischöfe bloß Oberaufseher über die Christengemeinden jener Städte waren oder ob sie ausgedehntere Sprengel verwalteten (vgl. Muchar a. a. O. S. 196). Die Oberleitung der geistlichen Angelegenheiten ging von dem Metropolitan zu Aquileja aus; der Einfluß des römischen Primates ist vor dem Ausgange des 6. Jahrhunderts, wo der Patriarch von Aquileja sich bezüglich der Uebertragung des Patriarchensitzes auf die Insel Gradus mit Rom verständigte, jedoch nebst dem eine Metropolitansynode berief, nicht nachweisbar (vergl. Muchar a. a. O. Bd. III. S. 183). Ueber den inneren Zustand der ersten steierischen Christengemeinden mangeln bewährte Quellen, auch ist es unermittelt, wie es mit der Entwickelung des Christenthums in der nördlichen Steiermark zur Zeit der Römerherrschaft aussah; das oben Gesagte bezieht sich nur auf den südlichen Theil. — Sehr stark war schon um die Mitte des 4. Jahrhunderts der Arianismus in der unteren Steiermark verbreitet und der Kampf beider Parteien veranlaßte insbesondere in Pettau fürchterliche Katastrophen (in den Jahren 369 u. 377). — Uebrigens bestand neben dem christlichen Cultus auch der römische Götterdienst in der Steiermark fort, und noch im Jahre 353 wurde zu Pettau dem Jupiter von den römischen Soldaten ein Altar errichtet. (Vgl. Schneller's Gesch. von Oesterr. u. Steierm. 1. Bd.; Winklern, chronolog. Gesch. von Steierm.; Wartinger, Gesch. der Steiermark.)

Alle Segnungen, welche durch jene erste Einführung des Christenthums unter der Römerherrschaft in die Steiermark kamen, ja die ganze Urbevölkerung der Steiermark selbst, verschwanden unter den Stürmen der Völkerwanderung, welche in den nächsten vier Jahrhunderten das Land verwüsteten. Die erste Hälfte dieser Epoche (vom Jahre 400 bis gegen 600) umfaßt die Durchzüge jener Völkerstämme und Horden, welche keinen bleibenden Aufenthalt im Lande nahmen, keine längere Herrschaft über dasselbe übten, nämlich die Züge der Horden des Radageis, der Westgothen, Vandalen, Hunnen, Rugier, Heruler, Ostgothen und Longobarden. Zwar waren die Gothen und Longobarden selbst Christen, arianischen Bekenntnisses, doch konnte dies an der allgemeinen Verwilderung wenig ändern. In die Periode der Rugier fällt die Wirksamkeit des heil. Severin (starb 482). Unter den Ostgothen stand die Steiermark nahezu 40 Jahre. Im Jahre 537 wurde Norikum und ein kleiner Theil Panoniens vom ostgothischen König Vitiges an die Franken abgetreten, welche die Oberherrlichkeit über diese Strecken, somit auch über die Steiermark, durch die Baiern ausübten und bereits deutsche Ansiedler in die Steiermark verpflanzten. Hier begann auch der Streit der deutschen Bischöfe mit den Patriarchen von Aquileja um die Diöcesanrechte über die Steiermark. Uebrigens hatten jene ersten deutschen Einflüsse im Lande noch keinen nachhaltigen, bleibenden Erfolg.

Es erfolgte nämlich vom Jahre 595 an die Einwanderung der Slaven und bald darnach jene ihrer damaligen Oberherren, der Avaren. Unter diesen heidnischen Völkern verschwand das Christenthum in Steiermark. Seine zweite Einführung begann um das Jahr 700 und ging von den Salzburger Bischöfen aus. Doch blieb der Erfolg vor Karl dem Großen ein zweifelhafter. Zwar erkannten die späteren slavischen Karantanerfürsten, von den Avaren bedrängt, die Hoheit der Baiernherzöge an und begünstigten die Bemühungen der Salzburger Bischöfe. Doch die slavische Bevölkerung leistete energischen Widerstand; es kam zu blutigen Empörungen (im J. 769 und früher), welche

die Verjagung aller christlichen Priester im Gefolge hatten und nur mit großer Härte unterdrückt wurden.

Erst Karl der Große sicherte nach Unterwerfung Baierns (788) und Besiegung der Avaren (791) dem deutschen Elemente und dem Christenthume auch in Steiermark den Sieg. Die Slaven wichen an die Donau, in ihre heutigen Wohnsitze zurück; deutsche Ansiedler ließen sich im Lande nieder, und wir finden von da an in Steiermark die deutsche und slavische Bevölkerung mit ihrer heutigen Sprachgränze. (Vergl. Muchar's Geschichte d. Steierm. Bd. III. S. 179 ff.). Zahlreich entstanden nun Kirchen; aus der Zeit vom J. 850 bis 1300 sind deren über 150 urkundlich nachweisbar, und dies sind keinesfalls die einzigen, welche damals schon in Steiermark bestanden. Mit dem Ende des 8. Jahrhunderts (798—800) wurde Salzburg von Karl dem Großen zur Metropolitankirche erhoben und im J. 810 der Draufluß von Karl als Gränzlinie zwischen den Kirchensprengeln von Salzburg und Aquileja festgesetzt.

Die Grundsätze, nach denen die Salzburger Bischöfe vorangingen, waren vom heil. Bonifacius in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts gemäß seinen von Rom erhaltenen Weisungen festgestellt worden und bewirkten durch das Streben, das sämmtliche Kirchenwesen gänzlich von Rom abhängig zu machen, eine starke Veränderung, nicht nur im Vergleiche mit dem einst von Aquileja ausgegangenen Kirchenwesen, sondern auch gegen das alte Gesetz der Bajovarier, welches Metropoliten und Pabst nicht kennt. (Vgl. Muchar, Gesch. d. St. Bd. III. S. 162. 168. 184).

Die Steiermark, deren Strecken unter Karl dem Großen von mehreren Gränzgrafen verwaltet wurden und auch im 10. und 11. Jahrhundert noch unter viele Herren zersplittert und bis 976 unter bairischer Oberhoheit waren, wurde erst zu Anfang des 12. Jahrhunderts unter den letzteren Grafen des Traungaues ein politisches Ganzes, indem Leopold I. und Ottokar V., Markgrafen im Traungau oder zu Steier (ihrem Hauptorte), die vorzüglichsten übrigen Gebiete durch Erbschaft an sich brachten. Aber schon der nächste Traungauer, Ottokar VI., 1180 „Herzog von Steiermark", war der letzte seines Stammes, und das Land kam in Folge förmlichen Uebergabevertrags vom 17. August 1186 unter Intervention der Großen des Landes an die Babenbergischen Herzöge von Oesterreich.

Zur Zeit der Traungauer begann in Steiermark die Stiftung und reiche Dotirung von Klöstern, welche, um das Jahr 1000 anfangend, ununterbrochen bis zur Reformation fortdauerte. Es wurden bis zur Reformation (nach Winklern) 34 Klöster in Steiermark gestiftet, ferner ein Spital für Kreuzfahrer (am Semmering, 1160) und das ganz von Salzburg abhängige Bisthum Sekau (1218). Unter den Klöstern waren drei Benediktiner-, zwei Cisterzienser-, vier Chorherrenstifte, sechs Nonnenklöster u. s. w. Diese Klosterstiftungen stellen sich als der letzte Ausbau des mittelalterlichen Christenthums in Steiermark dar.

Auf demselben Reichstage zu Worms, auf welchem Luther seine ewig bewunderungswürdige Erklärung vor dem Kaiser nnd der Reichsversammlung aussprach, überließ Kaiser Karl V. seinem Bruder Ferdinand am 28. April 1521 Ober- und Nieder-Oesterreich, Steiermark, Kärnthen und Krain. Ferdinand I. kam nur zweimal persönlich in die Steiermark, 1521 bei Gelegenheit der Erbhuldigung und 1551. Die Verwaltung des Landes lag noch größtentheils in den Händen der Stände, und der Landeshauptmann war bishin meist auch der Stellvertreter des Regenten. Die Landstände, deren Wirksamkeit bereits beim Uebergabevertrage vom 17. August 1186 hervortritt, bildeten seit dem Jahre 1256, wo der erste Landeshauptmann gewählt wurde, einen politischen Körper und bestanden aus den geistlichen und weltlichen Güterbesitzern, das ist: aus den Prälaten, Grafen, Herren und Rittern. Man zählte im Jahre 1446 zwanzig einheimische und vierzehn im Lande begüterte Prälaten, vier Grafen, zehn Herren und 236 selbstberechtigte „Ritter und Knechte". (Vergl. Valvasor's Namensverzeichniß der damaligen Adeligen in Schmutz's histor.-topogr. Lexikon von Steierm. 2. Thl. S. 335.)

Die 20 Städte und 97 Märkte brachten lediglich ihre Wünsche durch ihren Marschall vor; einen Stand in der Landschaft bildeten sie nicht; gelegentlich, z. B. im Jahre 1501 beim sogenannten Landauischen Vergleiche (Steuer- und Gewerbssachen betreffend), erscheinen sie als Gegner der Landstände. Erst unter Kaiser Leopold II., als die ständische Verfassung längst alle Bedeutung verloren hatte, wurden auch einige städtische Deputirte zum Landtage beigezogen (vgl. Landhandfeste, Ausgabe v. Jahre 1842. S. 24). Die Städte standen aber auch unter sich in keinem engeren Verbande, welcher auch nur beiläufig mit dem schwäbischen Bunde oder jenem der Hansa verglichen werden könnte. Die Bauern waren leibeigen und gaben ihren Beschwerden jezuweilen in Aufständen Ausdruck, welche aber keineswegs bloß im Reformationszeitalter, sondern auch früher, wie jener der slavonischen Bauern im Jahre 1516 und später, wie z. B. im J. 1635, vorkommen.

Die Macht der Landstände, in denen die verbesserte Kirchenlehre bald so eifrige Beschützer fand, hatte zwar schon unter Kaiser Albrecht I. eine wesentliche Beschränkung erlitten (vgl. Landhandfeste a. a. O. S. 5. 8. 10. 12), indem dieser die auf die Reichsunmittelbarkeit und den eventuellen Fürstenvorschlag bezüglichen Stellen der früheren Freibriefe des Landes nicht mehr bestätigte; die dynastische Frage wurde auch seither in Innerösterreich niemals angeregt; aber die ständische Macht war demungeachtet noch immer bedeutend. Sie äußerte sich besonders, wenn die Stände der fünf österreichischen Erblande (Ober- und Unterösterreich, Steiermark, Kärnthen, Krain) vereinigt auftraten, wie bei Erwirkung des Augsburger Libells vom 10. April 1510, des zweiten Insprucker Libells vom 24. Mai 1518, worin sowohl der schon früher behauptete Grundsatz (Landhandfeste Ausg. 1842. S. 27. 29. 51): daß die Stände bei Angriffskriegen nur dann zur Beihülfe verpflichtet sind, wenn sie zu denselben ihre Zustimmung gaben, ausdrücklich anerkannt, als auch die Kriegshülfe überhaupt als mit der Abstellung der Beschwerden zusammenhängend dargestellt erscheint. Dieser Waffe mußten sich die Stände wiederholt zum Schutze der Glaubensfreiheit bedienen. Uebrigens tagten unter Ferdinand I. regelmäßig die Stände aller fünf Lande, unter seinem Sohne Karl II. jene der drei innerösterreichischen Lande, Steiermark, Kärnthen und Krain, gemeinschaftlich.

Die Lehre Luther's wurde über Salzburg und Oberösterreich zunächst in der oberen Steiermark bekannt, wo wir sie im Jahre 1525 bereits vorbereitet finden. Vgl. Aquil. Jul. Cäsar's Staats- und Kirchengesch. des H. Steierm. Bd. VII. S. 25. — Winklern, chronolog. Gesch. Steierm. S. 131.) Sehr eifrige Anhänger hatte sie schon im Jahre 1525 in der Stadt Steier, welche jedoch seit der Ländertheilung vom J. 1379 auf immer von der Steiermark abgetrennt geblieben. Die Prediger, worunter viele übergetretene katholische Geistliche, auch aus Klöstern, waren den größten Gefahren ausgesetzt. Viele mußten fliehen; Leonhard Kaiser aus Passau, Prediger zu Steier, und Georg Scherer, gewesener Mönch, Prediger zu Rastadt, wurden verbrannt (letzterer im Jahre 1528) (Vgl. Cäsar a. a. O. S. 93. 94.)

Das Vorangehen des Erzbischofs Matthäus von Salzburg gegen den Priester Matthäus, dem er unter Anschuldigung aufrührerischer Predigten nach Mittersill in Verhaft führen ließ, veranlaßte zunächst Gewaltthätigkeiten der Salzburger Bauern, welche den Priester unterwegs befreiten und den Erzbischof im Schlosse belagerten. (Vergl. Cäsar a. a. O. S. 25 ff. — J. Wartinger über Schladming in der steierm. Zeitschr. Neue Folge. 2. Jahrg. 2. Heft. S. 93 ff.) Erzherzog Ferdinand I. schickte den steiermärkischen Landeshauptmann Sigmund von Dietrichstein mit 5000 Mann zur Befreiung des Erzbischofs. Da verweigerten die Schladminger dem Landeshauptmann den Durchzug und drängten ihn zurück, wobei er mindestens 100 Mann verlor. Am 24. Juni 1525 drang er wieder vor und nahm Schladming ein. Einige Tage darnach aber kamen Nachts die großentheils aus dem Salzburgischen gesammelten Bauern, über 3000 Mann stark, unter Michael Gruber in die Stadt, deren Bürger ihnen die Thore geöffnet hatten, überfielen die schlafende Besatzung, metzelten bei 3000 Mann nieder und ent-

haupteten 32 Adelige auf dem Platze. Doch rettete Michael Gruber den Landeshauptmann und 18 Adelige, welche sämmtlich gefangen nach Werfen geführt wurden. Der von Ferdinand I. zur Bestrafung der Schuldigen entsandte Niklas Graf von Salm brannte die Stadt Schladming, in die er nicht eingelassen wurde, nieder und schleifte sie bis auf den Grund. Später wieder aufgebaut, erscheint Schladming, vordem eine durch den Bau von Silbergruben sehr wohlhabende Bergstadt, nur noch als Markt. — Abermalige Unruhen der Ennsthaler Bauern bei Rastadt im Jahre 1526 wurden bald unterdrückt. Michael Gruber hatte die Sache der Bauern bereits verlassen. — Das Begehren der Bauern war, wie wenigstens aus den eingelegten Beschwerden der oberösterreichischen Bauern zu entnehmen ist, vorzüglich: eigene Wahl der Pfarrer — Beschränkung des Kornzehents auf den nöthigen Bedarf — Freigebung des Holzes, Jagd- und Fischrechtes — Bezahlung für die Robot — Aufhebung oder Beschränkung mehrerer Abgaben..

Diese traurige Episode, deren tiefinnerster Grund vielmehr in den socialen Uebelständen als in der Lehre Luther's zu suchen ist, stand mit den Schicksalen dieser Lehre in Steiermark in keinem Zusammenhange und hielt deren Verbreitung keineswegs auf. Diese erfolgte äußerst rasch durch das ganze Land und durchdrang alle Schichten der Gesellschaft. (Vgl. Cäsar a. a. O. S. 100. 101. — Winklern S. 132.) Im Jahre 1530 blühte die evangelische Lehre bereits in Gräz, vorzüglich gefördert durch Seifried und Jakob von Eggenberg. Magister Bartolomäus Picca gab einen evangelischen Unterricht heraus, der viel gelesen wurde. An der deutschen Ordenskirche St. Kunigund am Leech und unter einer großen Linde, an der Stelle der späteren Stiftsschule, wurde evangelisch gepredigt. Außer der Hauptstadt hing bald die Mehrzahl des begüterten Adels der evangelischen Lehre an und bot ihr auf seinen Schlössern, wo bald allenthalben evangelischer Gottesdienst stattfand, zahlreiche sichere Zufluchtsstätten. Hiermit war auch der größere Theil der weltlichen Landstände bereits protestantisch. (Vergl. C. G. R. von Leitner: „über den Einfluß der Landstände auf die Bildung in Steiermark“ in der steir. Zeitschrift. Neue Folge. 2. Jahrg. 1. Heft. S. 95.) Um das J. 1540 brachten die Stände den erweiterten Flächenraum um eine kleine Kapelle an der Stelle des jetzigen Paradeisgebäudes zu Gräz an sich und errichteten daselbst zunächst eine Lehranstalt zum Religions- und Elementarunterrichte, woran adelige und bürgerliche Kinder Theil nehmen konnten (Cäsar a. a. O. S. 106). Aber auch außer Gräz errichteten die evangelischen Stände alsbald in den meisten volkreichen Städten, Märkten und Dörfern protestantische Schulen und Pfarreien, und im Ganzen können im 16. Jahrhundert außer Gräz weit über 100 Protestantengemeinden in Steiermark namentlich angeführt werden. (Vergl. Muchar, „Gründung der Universität Gräz“ in der steir. Zeitschr. Neue Folge. 1. Jahrg. 2. Heft. S. 29. Ferner die Citate über die Gegenreformation.) Unter den vielen übertretenden katholischen Geistlichen bemerken wir Peter III., Prior von Seiz, und Valentin Abel, Abt zu Admont, beide auf ihre kirchlichen Würden verzichtend (Cäsar a. a. O. S. 92. 110). Um die Mitte des Jahrhunderts war die überwiegende Masse des Bürgerthums evangelisch; der protestantische Gottesdienst wurde nicht nur im ganzen Lande ungestört ausgeübt, sondern die Protestanten fühlten sich mitunter bereits als die herrschende Partei (s. Winklern S. 137; Cäsar a. a. O. S. 77). Man vertrieb aus verschiedenen Klöstern die Mönche und Nonnen, z. B. 1549 zu Fürstenfeld die Augustinermönche (Winklern S. 136. 138), 1562 zu Judenburg die Franziskaner (Cäsar a. a. O. S. 120; Winklern S. 137). Vom Jahre 1552 an unterblieb durch 20 Jahre in Gräz die Frohnleichnamsprocession, und an Werktagen durfte keine Messe mehr gelesen werden (Cäsar a. a. O. S. 105. 122). Die Zahl der katholischen Geistlichen war um 1556 schon gering, und häufig mußte ein Ort dem anderen aushelfen. Das Stift Vorau bestand schon 1539 nur aus zwei Chorherren nebst dem Probste, wurde aber aus den anderweitig vertriebenen Mönchen ergänzt.

Es war nun die Aufgabe und das Streben der Stände, dem faktisch bestehenden

Zustande der freien evangelischen Religionsübung auch die Anerkennung des Landesfürsten zu verschaffen und dadurch jene Uebung gegen Willkürherrschaft sicher zu stellen. Allein mit ihren diesfälligen Bestrebungen kamen sie unter Ferdinand I. noch zu keinem Resultate. Nachdem die vereinten Stände der alten österreichischen Länder ihr diesfälliges Begehren bereits auf einem Landtage zu Prag (1542) und durch eine Deputation auf dem Reichstage zu Augsburg (1547) vergeblich vorgebracht, konnten sie auch 1556 auf dem Landtage zu Wien bei Ferdinand I. nichts Anderes erzielen, als die Erlaubniß, daß jeder Anhänger der neuen Lehre seine Güter verkaufen und auswandern dürfe (vgl. Cäsar a. a. S. 76). Gleichwohl war auch Ferdinand I. bei der allgemeinen Lage der Dinge außer Stande, die faktisch bestehende freie Religionsübung wesentlich zu beeinträchtigen, zumal da für die vereinzelten diesfälligen Maßregeln theilweise mehr kein williges Organ zur Ausführung sich vorfand (s. Leitner, Einfluß der Stände u. s. w. S. 110). So legte der evangelische Landeshauptmann Hans Freiherr von Ungnad in Folge eines Mandats vom Jahre 1551, welches ihm die strengste Unterdrückung des Handels mit protestantischen Büchern ernstlich einschärfte, die Landeshauptmannsstelle nieder und wanderte (um 1556) nach Württemberg aus, von wo aus er eben durch Verbreitung von Büchern unter die Slovenen thätig wirkte.

Ferdinand I., seit 1556 auch deutscher Kaiser, befürwortete übrigens selbst das Abendmahl unter beiden Gestalten und die Priesterehe, und konnte in letzterem Punkte darauf hinweisen, daß bei den vorgenommenen Visitationen im Jahre 1563 in 122 Klöstern der fünf österreichischen Lande 436 Mönche, 160 Nonnen, 55 Eheweiber, 199 Conkubinen und 443 Kinder angetroffen wurden (s. Cäsar a. a. O. S. 128).

Nach dem Tode Ferdinand's I., unter dem Steiermark zweimal von den Türken verheert worden war (1529 und 1532), fielen bei der Ländertheilung unter seine drei Söhne Steiermark, Kärnthen und Krain an Erzherzog Karl II. Karl (1564 bis 1590 regierend) empfing die Huldigung der Stände zu Gräz, wo er auch residirte. Er schuf sogleich mehrere ganz von ihm abhängige Behörden für die verschiedenen Verwaltungszweige und besetzte sie mit katholischen Baiern, durch welche Maßregel der ständische Einfluß bedeutend geschmälert wurde. Demungeachtet aber und trotzdem, daß Karl II. nicht den selbstständigen Geist Ferdinand's I. hatte, sondern sich von seiner im Jahre 1571 heimgeführten bairischen Gemahlin Maria (Tochter Albert's V. von Baiern) und ihren Jesuiten bestimmen ließ, kann seine Regierungsperiode füglich als der Höhepunkt des Protestantismus in Steiermark bezeichnet werden, nämlich in Anbetracht der Errichtung der ständischen Stiftsschule und der, wenn auch beschränkten landesherrlichen Gestattung der evangelischen Religionsübung.

Im Jahre 1568, während Karl II. in Spanien war, wurde durch die Stände auf dem schon seit 1540 zur Schule benutzten Platze zu Gräz ein sehr ansehnliches Colleg, das sogenannte lutherische Stift, in kurzer Zeit erbaut und mit Predigern und Schullehrern besetzt (vgl. Leitner, über den Einfluß der Stände ꝛc. S. 96—109). In den ersteren Jahren wurde dort noch kein höherer Unterricht ertheilt; im Jahre 1573 aber beschlossen die Stände, ihre Stiftsschule zu einer höheren Bildungsanstalt zu erheben, dergleichen bishin keine im ganzen Lande war (vgl. Muchar: Gründung der Universität Gräz, S. 31—34). Eigentlich gab es früher, die ungenügenden Klosterschulen abgerechnet, kaum in jeder Landstadt zuverlässig eine Schule; ja nicht einmal die Hauptstadt Gräz hatte eine ordentlich eingerichtete Schule; die 1278 vom Kaiser Rudolf I. mit Hülfe des deutschen Ordens zu Gräz am Leech gegründete Schulanstalt verschwindet in der Folge wieder. Nur der Adel vermochte dem Mangel alles Unterrichts theilweise durch Reisen abzuhelfen; die ganze übrige Bevölkerung war intellektuell verwaiset (vergl. Leitner a. a. O.).

Bei diesen Zuständen waren die Stände auch bezüglich der Lehrkräfte an der Stiftsschule großentheils an's Ausland angewiesen. Zunächst wurde Dr. David Chyträus, aus Ingelfingen in Schwaben gebürtig, zur mündlichen Berathung und persönlichen

Ausführung des Unterrichtsplanes nach Gräz berufen, wo er von 1573 bis 1576 wirkte. Unter seiner Leitung wurde die neue Unterrichtsanstalt, von ihm „Gymnasium" benannt, eingerichtet und eröffnet. Sie stand unter der Oberaufsicht eines ständischen Inspektorates und eines Ministeriums (Consistoriums) augsburgischer Confession. Es wurden an ihr Vorlesungen über deutsche, lateinische, griechische, hebräische Sprache, über Poesie, Rhetorik, Mathematik, Physik, Philosophie, Theologie und Rechtswissenschaften gehalten. Es wirkten hier ausgezeichnete Männer, unter anderen: Magister Georg Khuen aus Nürnberg (1564—1574); David Thonner, früher Katholik, von Ulm (1570—1590); Mento Gogrevius von Jena und Rostock (1574); Joannes Rhegius aus Danzig; — diese sämmtlich als Prediger an der Stiftskirche; — Philipp Marbach, auf verschiedenen deutschen Universitäten gebildet (bis 1579), als Rektor und Theolog, — Hieronymus Peristerius aus Regensburg, 1580—1586 Rektor und Professor, — Kaspar Krazer aus Ulm, Exjesuit, 1580 Prorektor, — Dr. Jeremias Hamberger aus Frankfurt a. M., „einer löbl. Landschaft provisionirter Theologus", Philolog, welcher 1581 die windische Bibelübersetzung des Georg Dalmatius durchsah, — Joseph Stadius von Löwen, Mathematiker und Landschaftsastronom, — Balthasar Fischer aus Gräz, Theolog (um 1592), — Adam Venediger aus Gräz, in Straßburg und Tübingen gebildet, Jurist und (1594) Inspektor der Stiftsschule, — Gablmann, Papius, Sulzberger, Finkeltaus, Funke, Egen, Veith, Pleininger u. s. w. Hierher kam 1593 auch der unsterbliche Johann Keppler, aus Magstatt in Württemberg, damals 22 Jahre alt, auf Empfehlung der Universität Tübingen als Professor der Mathematik und Moral, obwohl er die erstere bishin noch gar nicht als sein Fach betrieben hatte. Erst in Gräz unternahm er neben seinen Amtsgeschäften seine ersten astronomischen Arbeiten.

Der große Einfluß der Stiftsschule auf das ganze Land brachte die erzherzogliche Regierung zur Kenntniß, daß Wissen eine Macht ist. Karl beschloß daher als Gegengewicht der protestantischen Stiftsschule eine Jesuiten-Hochschule in Gräz zu errichten. Nachdem er und rücksichtsweise die Erzherzogin schon 1570 und 1573 mehrere Jesuiten, die aber wegen des Tumults der Bevölkerung zu Gräz zum Theil verkleidet eingeschmuggelt werden mußten (s. Wartinger, Gesch. d. St. S. 82), aus Wien und Baiern hatte kommen lassen, wurden schon von 1573—1577 die sogen. Grammatikal- und Humanitätsklassen errichtet und nebst der zur Hofkirche erklärten Kirche St. Egiden den Jesuiten übergeben (s. Muchar, Gründung der Universität Gräz, S. 35 ff.). Es wurde ihnen ein herrliches Collegium erbaut und 1584 bis 1586 erfolgte die Stiftung, päbstliche Bestätigung und feierliche Uebergabe der „Akademie und Universität" an die Jesuiten; doch gab es an derselben weder juridische noch medizinische Studien.

Zwar drangen die Stände schon 1575 auf dem Landtage zu Bruck an der Mur bei Verhandlung über die Gränzvertheidigung gegen die Türken auf Vertreibung der Jesuiten, jedoch vergeblich (s. Cäsar a. a. O. S. 158; Winklern S. 144). Dagegen setzten sie es endlich am 9. Februar 1578 auf dem Landtage zu Bruck durch, daß Karl fortwährend von Eilboten wegen der heranrückenden Türken beängstiget, und weil die Landstände nicht eher auseinandergehen oder etwas bewilligen wollten, den Gliedern des Herren- und Ritterstandes die freie Religionsübung auf ihren Schlössern und in den Städten Gräz, Judenburg, Klagenfurt und Laibach gestattete. Auch diese so beschränkte Gestattung gab er nicht im Landhause, sondern auf seinem Zimmer und der Erlaß wurde von 40 Landständen ausgefertigt und veröffentlicht.

Obwohl dieses karge Zugeständniß die protestantische Religionsübung an allen übrigen Orten und bezüglich der Bürgerlichen in höchst peinlicher, prekärer Lage ließ, wurden vom Adel doch fortwährend neue protestantische Kirchen erbaut (Winklern S. 144), z. B. bei Rottenmann, Schladming, Radkersburg, Leibnitz, Neumarkt, Oberwelz, zu Wintenau bei Marburg, zu Scharfenau bei Zilly, zu Kalstorf bei Ilz, in Schwamberg u. s. w. und die vertriebenen katholischen Pfarrer wurden durch protestantische Prediger ersetzt. Karl befahl wiederholt die Zerstörung dieser neuen Kirchen und die Ver-

treibung der Prediger und versuchte im December 1580 sogar die gewährte Religionsübung der Stände großentheils zu widerrufen, nämlich dahin einzuschränken, daß selbige nur auf den Schlössern und im Landhause stattfinden dürfe (vergl. Cäsar a. a. O. S. 166—168. 208). Doch fand er sich beim heftigen Andringen der Stände, wegen Türkengefahr und einer beabsichtigten Reise nach Prag schon im J. 1581 genöthigt, diesen letzten Erlaß zu widerrufen und die freie Religionsübung im Bezirke des Stiftes ausdrücklich zu gestatten.

Der Eifer der Bevölkerung für das verbesserte Kirchenthum blieb ungeschwächt, trotz der Bemühungen und vereinzelter Erfolge der Jesuiten, welche z. B. 1572 wieder die Frohnleichnamsprozession zu Gräz zu Stande brachten. Im J. 1566 wurden die Franziskaner zu Lankowitz vertrieben. — Zur Uebersetzung der Bibel in's Windische, welche von Georg Dalmatinus unternommen und 1581 von einer Versammlung von Philologen und Theologen zu Laibach geprüft wurde, gaben die Stände Steiermarks 1000 Gulden. (Vergl. Dr. H. C. Wilh. Sillem: Primus Truber, der Reformator Krains, S. 89. 90.) Karakteristisch ist es, daß diese Uebersetzung in Wittenberg gedruckt werden mußte, weil die Manlius'sche Druckerei in Laibach durch Erzherzog Karl gesperrt worden war. — Die Herren Hofmann von Ofenburg besetzten die Pfarre Pöls 1571 mit protestantischen Predigern, und zwei, die Wiedereinsetzung des katholischen Pfarrers bezweckende Regierungscommissionen (1581) scheiterten an dem Widerstande und Hohne des Landvolkes. (Vgl. Cäsar a. a. O. S. 210—212. — Winklern (Dechant von Pöls), „über die Hauptpfarre Pöls“ in der steir. Zeitschrift. Neue Folge. III. Jahrg. 2. Heft.). — In Murau war Anna von Lichtenstein für die Verbreitung des Protestantismus besonders thätig (um 1580). (Vergl. Winklern, Gesch. der Steierm. S. 145.) — In Mureck entstand 1583 ein Auflauf, als der Bischof von Sekau diese seine Patronatspfarre wieder katholisch machen wollte, und der Bischof mußte mit dem katholischen Pfarrer fliehen. — Die Zahl der Katholiken war schon sehr gering; als (1577) die in der neukreirten Hofkirche früher bestandene Pfarre interimistisch in eine benachbarte Kapelle überlegt wurde, geschah dies mit der an den Erzbischof von Salzburg gemachten Vorstellung: daß wegen eingerissener Pest und dem Lutherthum die Zahl der Gläubigen in Gräz nicht gar groß sey. Um 1582 waren fast alle Landstände sammt dem Landeshauptmann und Landesverweser protestantisch. Um 1580 waren Magistratur und Bürgerrecht faktisch nur Protestanten zugänglich, protestantische Handwerker behielten katholische Dienstboten nicht über 14 Tage, die Bauern wurden bei Strafe in die Schlösser berufen, wenn dort protestantischer Gottesdienst stattfand. (Vgl. Winklern u. Cäsar an verschiedenen Stellen.)

Das Einschreiten der Regierung Karl's gegenüber dieser faktischen Haltung der Bevölkerung beschränkte sich bis auf die letzten Jahre auf die Ausweisung einzelner Prediger der Stiftsschule, bei speciellen Conflikten, auf Bücherverbrennungen (im Jahre 1582 wurden zu Gräz 12000 protestantische Bücher verbrannt) und auf ein trotz der Bestrafung des Bürgermeisters von Gräz nicht befolgtes Verbot an die Bürgerschaft, dem evangelischen Gottesdienste beizuwohnen, wogegen vielmehr der Stadtrath den Bürgern verbot, bei einer katholischen Predigt zu erscheinen.

Um das Ende seiner Regierung versuchte Karl umfassendere Maßregeln behufs einer Gegenreformation auszuführen. Ende 1584 wurde eine Commission errichtet, um alle Landpfarren mit katholischen Pfarrern zu besetzen (s. Cäsar a. a. O. S. 216 f. — Winklern S. 148). Das Verbot des Besuchs der Stiftskirche wurde verschärft (1584 und 1587); die Franziskaner in Judenburg und Lankowitz wurden wieder eingesetzt (1585); aber Alles vergeblich. Obiger Commission und ihren Schützlingen, den neu einzusetzenden katholischen Pfarrern, wurde mit Gewalt entgegengetreten. In Gröbming wurde der geistliche Commissär von der Kanzel gerissen, mißhandelt, verwundet, in Haus der einzusegnende Pfarrer verwundet, in der Filiale Essach mit einem Steinregen empfangen; in Liezen, Irdning, Oppenburg konnte der Admonter Abt die Restauration

katholischer Pfarrer nicht durchsetzen, weil die Bauern mit Flinten und Knitteln erschienen; in Kalsdorf bei Ilz wurde die Commission geschmäht, verjagt, in Radkersburg mit dem Hinauswerfen durch's Fenster bedroht, der Stadtpfarrer mißhandelt; und ähnlich ging es an anderen Orten, z. B. zu Klech, St. Johann im Saganthale, Aussee.

Auch sonst übte die bereits erbitterte Bevölkerung manche Gewaltthätigkeiten. Oeffentliche Prozessionen und Versehgänge wurden mit Gewalt verhindert, z. B. zu Schwamberg, Pirkfeld. (Vergl. Cäsar a. a. O. S. 177. 222. — Winklern S. 149. 150.) Zu Sekau wurde der Bischof mit Lärm aus der Kirche gejagt (1857). Ja der Erzherzog kam persönlich in Gefahr, als er 1588 bei Judenburg jagte und das Volk auf das falsche Gerücht: der Pastor von Oberwelz sey auf Karl's Befehl verhaftet, sich zu dessen Befreiung zusammenrottete, bis der Pastor persönlich herbeieilte.

Der letzte Versuch Karl's war, die Gegenreformation wenigstens auf seinen Kammergütern durchzuführen; allein auch dies mißlang (1589). In Oberwölz und St. Peter wurden die neu eingesetzten katholischen Pfarrer geschlagen, verjagt und wieder evangelische Prediger eingesetzt (s. Cäsar a. a. O. S. 225. — Winklern S. 150). In Feldbach drohte man die Commission zum Fenster hinauszuwerfen; der einzusetzende katholische Ortsrichter mußte fliehen; der Stadtpfarrer wurde verwundet.

Die Zerstörung eines adeligen Conventikelhauses in Gräz und die theilweise Convertirung von Fürstenfeld durch Jesuiten (beides 1588) stellen sich bei dem Allen als sehr dürftige Erfolge der beabsichtigten Gegenreformation dar. Uebrigens erscheint Fürstenfeld schon wieder unter den von Ferdinand II. gemaßregelten Ortschaften (s. Cäsar a. a. O. S. 178).

Am Ende von Karl's II. Regierung (1590) brach in Gräz wegen zweier von ihm eingesetzten katholischen Rathsherren ein Aufstand aus (s. Cäsar a. a. O. S. 179. 180). Der als Statthalter fungirende Bischof von Gurk wurde so mit Knitteln und Stangen bestürmt, daß sein Pferd unter ihm fiel; auch der päbstliche Gesandte Malespina wurde mißhandelt; nebst dem befreite man mit Gewalt einen wegen Besuches der protestantischen Schule verhafteten Bürgerssohn. Karl kehrte auf diese Nachrichten aus einem Bade nach Gräz zurück und starb wenige Tage darnach am 10. Juli 1590. In seine Regierungsperiode fällt ein ausgedehnter Aufruhr der windischen und kroatischen Bauern (1573) aus Anlaß der Roboten (s. Winklern S. 141).

Während der Minderjährigkeit des zur Nachfolge in Innerösterreich berufenen Erzherzogs Ferdinand II., eines Sohnes von Karl II., führte die Verwaltung in Steiermark, Kärnthen und Krain zuerst Erzherzog Ernst, später (1594) Erzherzog Maximilian, beide Brüder des Kaisers Rudolf II. In ihrer Verwaltungsperiode (1590—1595) wurde nichts Wesentliches gegen die Protestanten unternommen (s. Cäsar S. 375 ff.). Die Ausseer verjagten ihren Pfleger, als er, dem Befehle Ernst's gemäß, die protestantischen Prediger abschaffen wollte und das vom Erzherzog Max verbotene Kirchenlied „Erhalte uns bei deinem Wort und steuer' des Pabst's und Türken Mord" wurde nach wie vor gesungen.

Im Jahre 1595 trat Erzherzog Ferdinand II. im 17. Lebensjahre die Regierung Innerösterreichs persönlich an. Diese unglücklichen Länder waren also dazu erlesen, die ersten Proben seiner erst in Gräz, dann seit 1590 in Ingolstadt eingesogenen Jesuiten-Staatsweisheit an sich zu erfahren! Im Jahre 1596 erfolgte die Huldigung der steirischen Stände zu Gräz. (Vergl. Cäsar a. a. O. S. 235 f. — Winklern S. 155). Die Forderung der Stände, die Religionsfreiheit vor der Huldigung zu bestätigen, wurde zurückgewiesen, aber demungeachtet die Huldigung geleistet. Doch unternahm Ferdinand vor seiner Reise nach Prag (1597) und Rom (1598) nichts Umfassenderes gegen die Protestanten. Es wurde einstweilen nur der Versuch Karl's, die landesfürstlichen Pfarren wieder mit katholischen Pfarrern zu besetzen, fortgesetzt, jedoch die diesfällige Commission in Mitterdorf beschimpft und verjagt (s. Cäsar S. 380).

Im Jahre 1598 kam Ferdinand von Rom zurück und führte nun, sich an Karl's Concession vom J. 1578 als Nachfolger nicht gebunden erachtend, seinen Entschluß, das ganze Land mit Gewalt zur katholischen Religion zu zwingen, rasch und rücksichtslos durch. (Ueber die Gegenreformation s. Cäsar a. a. O. S. 239—242. 245—250. 381—390.— Winklern S. 156—162.— Leitner, Einfluß der Stände rc. S. 111—114). Erst wurde die Besatzung der Stadt und Festung Gräz entsprechend verstärkt. Auch spanische und römische Gesandte waren unter diplomatischen Vorwänden mit Kriegsknechten anwesend. Nun erließ Ferdinand die vernichtenden Septemberdekrete: das erste vom 13. befahl den Ständen, das protestantische Kirchen- und Schulexercitium in Gräz, in allen anderen Städten und im ganzen Lande abzustellen und die Prediger abzuschaffen, welche binnen vierzehn Tagen alle Länder Ferdinand's zu räumen haben. Trotz allen Einwendungen und Vorstellungen der Stände erfolgte das zweite Dekret vom 23. an die Prediger der evangelischen Schule zu Gräz mit dem Befehle, die erzherzoglichen Länder binnen acht Tagen bei Todesstrafe zu verlassen. Die Erledigung der ständischen Vorstellungen wurde von den Jesuiten bis nahe zum Ablaufe der bestimmten Frist verzögert, und so wollte sich Niemand zur Abreise anschicken. Da erschien das dritte Dekret vom 28. September an die Vorsteher, Professoren und Prediger Augsburgischer Confession mit der Weisung, daß sie noch an demselben Tage bei scheinender Sonne Gräz und binnen acht Tagen die Erblande bei Todesstrafe zu räumen haben. Widerstand war unmöglich, und so zogen denn die Professoren und Prediger der Stiftsschule sammt ihren Angehörigen, im Ganzen 90 Personen, am Abende des 28. September 1598 unter dem Jammer ihrer Glaubensgenossen aus Gräz fort.

Am 30. September 1598 erfolgte eine Aufforderung an alle Bürger Innerösterreichs, katholisch zu werden oder sonst ihre Habe zu verkaufen und mit Zurücklassung des zehnten Theiles auszuwandern. Allein die Ausführung dieses letzteren Dekretes war gegenüber einer bereits im Protestantismus geborenen Generation denn doch nicht so einfach und leicht, wie die Vertreibung einiger Schulmänner aus Gräz. Es wurden daher Commissäre unter militärischer Bedeckung durch das ganze Land entsendet mit dem Auftrage, die protestantischen Kirchen entweder an katholische Pfarrer zu übergeben oder zu zerstören, die evangelischen Prediger fortzutreiben, die evangelischen Bücher zu verbrennen und das Volk schwören zu lassen, daß es künftig katholisch seyn wolle.

Gegen organisirte Gewalt hätte nur organisirte Gewalt einen Erfolg erringen können. Eine solche stand aber der bedrängten Bevölkerung nicht zu Gebote. Die feudale Wehrverfassung des Adels existirte nicht mehr und das bürgerliche Element im Lande war nie so kräftig consolidirt, daß etwa ein längerer Widerstand der Städte hätte stattfinden können. Gleichwohl brauchten die Commissäre zwei Jahre (1599 u. 1600), bis sie ihr trauriges Werk für vollbracht ansehen konnten. Im Jahre 1599 widerstand vorzüglich Eisenerz so lange als möglich; zwei Commissionen wurden durch die Bergknappen und Holzknechte gewaltthätig vereitelt. Auch bei Ankunft der dritten Commission besetzten die Eisenerzer den Kirchthurm und Berg und bewaffneten sich aus ihrem Zeughause mit Geschütz. Erst nach eingetroffener Verstärkung der Commissionsbedeckung erfolgte die Uebergabe der Kirchenschlüssel und Thürme, sodann die Entwaffnung und Bücherverbrennung. Die protestantischen Kirchen zu St. Jakob in der Au bei Neuhaus und bei Rottenmann wurden zerstört, der hochgeachtete Prediger Johann Steinberger zu Schladming gefangen nach Gräz geführt. Zu Neumarkt dagegen fand es die Commission im J. 1599 nicht gerathen, den verweigerten Zutritt zur protestantischen Kirche bei Lind zu erzwingen. In der unteren Steiermark zeigte sich das mit Thürmen und Ringmauern umgebene, mit den Ungarn im engeren Verkehr stehende Radkersburg am schwierigsten. Die dort schon 1598 erscheinende erste Commission mußte bei dem entstehenden Tumulte flüchten; die Bürger bewaffneten sich und schlossen die Thore der Stadt. Im Jahre 1599 wurde diese von der zweiten Commission und deren Miliz bei dichtem Nebel überrumpelt und besetzt und sodann ihrer Freiheiten, Waffen und Bücher beraubt.

Eine benachbarte protestantische Kirche wurde zerstört; die zu Klech und Halbenrain wurden mit Gewalt erbrochen.

Im Jahre 1600 zogen abermals militärische Bekehrungscommissionen von Gräz nach allen Weltgegenden aus. Die eine operirte im Januar zu Marburg und Cilli und in deren näherer und weiterer Umgebung und zerstörte die protestantischen Kirchen zu Wintenau (bei Marburg), Scharfenau (bei Cilli), Leibnitz, Eibiswald, Wildon, Krottenhof, Schwamberg und den protestantischen Friedhof zu Arnfels, ferner drei Kirchen der Sekte der Springer zu St. Leonhard in den windischen Büheln, Leutschach und am Berge Sobat. Das adelige Erziehungsinstitut in Schwamberg wurde aufgehoben. — Im März und April durchzog eine Commission das obere Murthal (von Gräz aufwärts) und einige Nebenthäler, setzte die Gegenreformation in Bruck a/M., Leoben, Vordernberg, Judenburg, Murau und in den vielen übrigen Orten, die sie berührte, durch, nun auch in Neumarkt, jedoch hier erst nach beigezogener Verstärkung von 300 Schützen. Zwei benachbarte protestantische Kirchen (zu Lind) wurden gesprengt und 1000 Bücher verbrannt. Auf dem Zuge dieser Commission wurde auch die protestantische Kapelle zu Peggau, dann die protestantische Kirche sammt Friedhof zu Althofen (bei Murau) zerstört. Die Commission kam schließlich über die Stubalpe nach Voitsberg und dessen Umgebung und setzte dort katholische Pfarrer ein. Später (Ende Mai) wurde die Gegenreformation in der östlichen Steiermark Ort für Ort durchgeführt, bei dieser Gelegenheit in Radkersburg eine „Superreformation“ vorgenommen, und die protestantische Kirche zu Kalsdorf bei Ilz zerstört. Im Juni 1600 mußte das noch immer schwierige Ennsthal sammt Seitenthälern, insbesondere Eisenerz, superreformirt werden. Im Juli durchzog man das Märzthal, wo es in Kindberg und Kapfenberg einige Schwierigkeiten gab.

Den Schluß bildete Gräz; anfangs August 1600 mußten die evangelisch bleibenden Bürger die Stadt verlassen; am 8. legten die Zurückbleibenden den Religionseid ab. Man verbrannte hier 10000 evangelische Bücher und errichtete auf dem Platze, wo dies geschah, ein Kapuzinerkloster („an der Stiegen“). Im ganzen Lande waren 40000 Bände verbrannt worden. —

Besonderen Eifer hatten bei dem hiermit durchgeführten Staatsstreiche entwickelt: Georg Stobäus, Bischof von Lavant, der vorzüglichste Leiter aller Handlungen Ferdinand's, — Martin, Bischof von Sekau, welcher mit den Commissionen herumzog, — der Gräzer Stadtpfarrer Lorenz Sonnabender, welcher, durch seine Streitigkeiten mit den Predigern zu Gräz erbittert, bei Ferdinand's Rückkunft von Rom noch besonders bei diesem Oel in die Flamme goß, — ferner Jakob Rosolenz, Probst zu Stainz.

Das harte Loos einer gezwungenen Wahl zwischen Auswanderung und Convertirung, welches die Bürger traf, wurde den Bauern nicht einmal zu Theil, sondern diese mußten unbedingt, auch von den höchsten Bergen und Alpen, bei Strafe militärischer Wegführung zur Belehrung kommen. Dagegen wurde den Ständen für ihre Person gestattet, bei der Augsburg. Confession zu verbleiben und zu Predigern außer Landes zu reisen; doch selbst durften sie keine Prediger halten und ihre Kinder mußten katholisch erzogen werden.

Die Auswanderung war eine massenhafte. Die geachtetsten Familien, adelige wie bürgerliche, und mit ihnen Intelligenz, Ueberzeugungstreue, Betriebsamkeit und Wohlstand zogen aus dem Lande. Man schätzt die Zahl der Auswanderer im Ganzen auf 30000. In Neumarkt z. B. zogen von 116 Bürgerfamilien 14 fort, in Eisenerz bei der vierten Commission allein 18. In Radkersburg mußte wegen Mangels eines anderen tauglichen Individuums der katholische Pfarrer zugleich als landesfürstlicher Anwalt bestellt werden. Und diese Verluste trafen eine dünne, vorzüglich durch die Türkeneinfälle decimirte Bevölkerung, die damals keine 500000 Einwohner zählte. Durch das offen erklärte, rücksichtslose Auftreten der rohen Gewalt- und Willkür-Herrschaft und durch den Verlust der karaktervollsten ständischen Vorkämpfer war insbesondere auch

die Macht der Stände Innerösterreichs von da an auf Null, auf ein leeres Formenwesen herabgebracht.

Damit kein protestantischer Prediger sich's einfallen lasse, in's Land zurückzukehren, waren besonders in Obersteier von den Commissionen überall Galgen errichtet worden. Dessen ungeachtet versuchten es einige, zu bleiben oder zurückzukehren. Von ihnen starb Prediger Simon Reisinger im J. 1601 zu Gräz den Märtyrertod durch den Strang. Pastor Paulus Odontius wurde durch eine Truppe von 50 Mann seinem Asyle zu Waldstein ober Gräz entrissen und entkam nur mit Mühe seiner Haft in Gräz. — Auch Keppler hatte im J. 1598 Gräz verlassen müssen, wurde aber nach einem Monate zurückberufen und wirkte noch einige Jahre zu Gräz für Astronomie und Optik. Wegen einer Trostschrift für seine verfolgten Glaubensgenossen wurde er sodann genöthigt, die Güter seiner Gattin Barbara (von Mülek bei Gräz) zu verpachten oder zu verkaufen und das Land zu verlassen.

An der Stelle der erbrochenen Stiftskirche und Schule wurde 1603 ein Kloster der Klarissinnen errichtet und überhaupt das Land mit Klöstern überschwemmt, deren von da an bis Joseph II. 37 in Steiermark errichtet wurden, aber nicht wie einst für Benediktiner oder Cisterzienser, sondern 14 für Kapuziner, 7 für Franziskaner, 3 Jesuitencollegien (außer Gräz) u. s. f. —

Ganz konnte der Keim der evangelischen Lehre im Lande gleichwohl nicht erstickt werden. Er erhielt sich in einigen Gegenden der oberen Steiermark unter den Bauern, wo die Gegen- und Super-Reformation in Anbetracht der Terrainverhältnisse nicht nachhaltig genug vorgegangen seyn mochte, und erbte da als theuerstes Vermächtniß von Vater auf Sohn durch 180 Jahre, also durch sechs Generationen, insgeheim fort ohne Prediger und geregelte Zusammenkünfte, mitten unter den größten Gefahren der fortbestehenden Ferdinand'schen Verfolgungsgesetze. Beim Erscheinen des Toleranzpatentes Joseph's II. 1781 konnten diese wackeren Leute endlich offen mit ihrem evangelischen Bekenntnisse auftreten und bildeten sogleich die drei Pfarrgemeinden Augsburgischer Confession zu Schladming, Ramsau (bei Aussee) und Wald mit Bethäusern und Schulen. Viel später (1822) bildete sich zu Gräz unter den dort seit 1781 allmählich aus verschiedenen Ländern angesiedelten Protestanten Augsburg. und Helvetischer Confession eine eigene Pfarrgemeinde, seit 1824 mit einem eigenen Bethause nebst einer Schule (vergl. Feier der Grundsteinlegung des Schulhauses und Thurmes und der Glockenweihe bei der evangelischen Gemeinde zu Gräz. 1853. 1854. Gräz, bei Leykam's Erben). Seit im Jahre 1849 den Protestanten in den deutsch-slavischen Ländern Oesterreichs die volle Oeffentlichkeit des Gottesdienstes zugestanden wurde, gestaltete die Opferbereitwilligkeit der evangelischen Glaubensgenossen auch die evangelischen Bethäuser Steiermarks nach und nach zu förmlichen Kirchen um, z. B. jenes zu Gräz in den J. 1853. und 1854. Ferner bildeten sich mehrere evangelische Filialgemeinden mit eigenen Gotteshäusern und Schulen und in Obersteiermark im J. 1853 sogar eine neue selbstständige evangelische Pfarrgemeinde zu Gröbming. Derzeit befinden sich also in der Steiermark folgende fünf evangelische Pfarren:

Schladming, wo das Seniorat ist, mit 1800 Seelen und zwei Schulen zu Schladming und Gleiming; eine zweite Filialschule soll in Gemeinschaft mit Gröbming errichtet und die neue Kirche in Schladming im Herbste 1861 eingeweiht werden.

Ramsau, mit 1150 Seelen und einer Schule; diese Gemeinde, unmittelbar am Fuße des Thor- und Dachsteines auf einer Hochebene gelegen, hat die besondere Eigenthümlichkeit, daß sie physisch und religiös ganz abgeschlossen ist; sie zählt in ihrer Mitte keinen Katholiken.

Gröbming, früher Filiale zu Schladming, seit 1853 eine selbstständige Pfarrgemeinde, mit 650 Seelen und einer Schule zu Pruggern nächst Gröbming.

Die vereinigte Gemeinde Wald-Gaishorn-Grünbühl-Tauern, mit 1300 Seelen, wovon auf Wald 500, auf Gaishorn 320, auf Grünbühl (bei Rottenmann) 250,

auf Tauern 100, dann noch auf Leoben beiläufig 135 Seelen entfallen. Außerdem sind noch in Judenburg, Knittelfeld und Zeltweg ungefähr 140 Evangelische.

Gräz mit 1000 Seelen, wovon 155 helvetischer Confession, hat einen eigenen Friedhof (seit 1856) und einen Begräbnißplatz zu Voitsberg, ferner zwei Filialgemeinden zu Bruck (nebst Mürzthal mit 126 Seelen) und Marburg mit 158 Seelen; eine dritte Filialgemeinde zu Pettau mit 72 Seelen ist eben in der Constituirung begriffen. — Die zu Cilli befindliche protestantische Gemeinde mit eigenem Gotteshause ist eine Filiale der evangelischen Pfarre zu Laibach (s. pfarramtlichen Ausweis am Schlusse des Jahres 1860 und Bd. VII. S. 211 Anm.).

Die jetzige Gesammtzahl der Protestanten Steiermarks beträgt demnach etwas über 6000 Seelen.

Steiger, Wilhelm, ein schweizerischer reformirter Theologe, dessen früher Tod der Kirche und Wissenschaft einen treuen, begabten und produktiven Arbeiter von scharf ausgeprägtem, entschiedenen Wesen entrissen hat, das, wie selbst sein Aeußeres, Manche an Calvin erinnerte. Er war geboren den 9. Februar 1809 als der ältere Sohn eines aus Flaweil, Kantons St. Gallen, stammenden, im Kanton Aargau angestellten und um das Volksschulwesen desselben verdienten Geistlichen, Johannes Steiger, der den durch seine Fassungskraft ausgezeichneten Knaben bis zum vollendeten 14. Altersjahre so weit heranbildete, daß er das damalige Collegium humanitatis in Schaffhausen beziehen konnte, an dem sein Großvater mütterlicher Seite, J. Jak. Altorfer, ein frommer Mann von der dogmatischen Richtung Reinhard's, Professor der lateinischen Sprache und der Theologie war. Nur 17 Jahre alt, bezog Steiger die Universität Tübingen, an der Steudel und Bengel lehrten. Nach des letzteren Tode, ein Jahr nachher, setzte der noch unentschiedene Jüngling seine Studien in Halle fort, wo er den Rationalismus noch im höchsten Flor antraf, aber auch Tholuck schon seine eingreifende Wirksamkeit begonnen hatte. Von dem Rationalismus wendete Steiger sich bald mit Unwillen ab. Er sah in ihm wissenschaftliche Oberflächlichkeit, keine Befriedigung für die Totalität des innern Menschen, eine heuchlerische Stellung zum christlichen Volke, einen Verrath an der Kirche. Tholuck ward dagegen sein geistlicher Vater. Doch ging's nur durch schwere Kämpfe zum neuen Leben, denn es handelte sich nicht bloß um Aneignung eines theologischen Systems. Im Jahre 1827 kehrte er in die Heimath zurück, ward 1828 in Aarau ordinirt und lebte dann ein Jahr in der französischen Schweiz, wo er mit Schmerz die damaligen Verfolgungen gläubiger Dissidenten mitansah, die Ursache des Separatismus aber in dem Mangel treuer Seelsorge und Predigt in der Kirche erblickte, daher um so mehr im Eifer für die Arbeit in dieser entbrannte, der er grundsätzlich zugethan war und blieb. Er hielt in dieser Zeit zu Lausanne gemeinschaftlich mit seinem württembergischen Freunde Dr. Hahn, der deshalb vom Staatsrath ausgewiesen wurde, Erbauungsstunden, hielt Studenten privatim Vorlesungen und schrieb Verschiedenes, unter Anderen eine interessante Geschichte der Momiers in der Waadt, für die evangel. Kirchenzeitung in Berlin. Zu regelmäßiger Mitarbeit an dieser von Dr. Hengstenberg eingeladen, reiste er im Spätjahr 1829 in jene Stadt, in welcher er dritthalb Jahre neben seiner Fortbildung sich ganz literarischen Arbeiten ergab. Außer vielen Aufsätzen in der genannten Zeitschrift erschien ohne seinen Namen eine vorzüglich gegen Bretschneider gerichtete Broschüre: „Bemerkungen über die Halle'sche Streitsache und die Frage, ob die evangelischen Regierungen gegen den Rationalismus einzuschreiten haben u. s. w." (Leipzig 1830), und gleichzeitig sein erstes unter seinem Namen herausgegebenes Buch: „Kritik des Rationalismus in Wegscheider's Dogmatik" (Berlin 1830), in welchem er mit jugendlichem Unmuth („wenn die Weisen schweigen, können und müssen die Jüngern reden"), aber mit schon reifem Urtheile und großer Schärfe, die Richtigkeit dieses Systems nicht etwa aus der Bibel oder irgend einem anderen Systeme, sondern dessen eigenen Grundsätzen gemäß durch Anwendung der allgemein anerkannten Denkgesetze auf es selbst nachzuweisen suchte. Von der Polemik sich zum Aufbau theologischer Wissen-

schaft wendend, arbeitete er seinen schönen Commentar über „den ersten Brief Petri, mit Berücksichtigung des ganzen biblischen Lehrbegriffs“ (Berlin 1832) aus, der auch in's Englische übersetzt wurde. Er wünschte darin besonders die alten Ausleger zu ihrem Rechte gelangen, mehr noch aber das Wort Gottes selber in seiner Fülle, Bestimmtheit und Sicherheit hervortreten zu lassen. Das Buch ist dem theolog. Comitée der evangelischen Gesellschaft in Genf gewidmet, das ihn gerade um diese Zeit zum Professor der neutestamentlichen Exegese an der durch jene Gesellschaft zur Bildung gläubiger Geistlicher gestifteten theologischen Schule berufen hatte. Um Ostern 1832 trat er in diesen neuen Wirkungskreis ein. An seinen Vorlesungen wurde gerühmt, daß er in seltener Weise deutschen Gedanken ihren Ausdruck in französischer Sprache zu geben verstand. Von ihnen hat nach seinem Tode einer seiner Schüler, die mit großer Liebe an ihm hingen, die Introduction générale aux livres du N. T. (Genève, Lausanne & Paris 1837) nach Collegienheften herausgegeben. Er selbst hatte mit seinem gelehrten deutschen Collegen Hävernick (nachmal. Professor in Rostock) angefangen, eine Zeitschrift „Mélanges de théologie réformée“ herauszugeben, von der zwei Hefte (Genève & Paris 1833 u. 34) erschienen sind. Hierauf kam von ihm der erste Band eines Commentars über die kleinen paulinischen Briefe, enthaltend den Brief an die Kolosser (Erlang. 1835) heraus, in welchem er, von der bisherigen Methode abweichend, die Einleitung nur umfassen ließ, was der Ausleger anderswoher, als aus der Auslegung des Buchs weiß, dagegen in einer Schlußbetrachtung das Ergebniß des Commentars mit der Einleitung verglich. Eine Uebersetzung sollte, im Ausdruck und in der Satzbildung dem Text möglichst conform, ein Gesammtbild des Auszulegenden und Ausgelegten zugleich geben. Trotz angestrebter Kürze ist die Auslegung durchgängig auf solide historische und philologische Grundlage gebaut und ist der Texteskritik besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Der Hymnus auf den Sohn Gottes, mit dem die Vorrede schließt, ist ein Zeugniß auch der poetischen Begabung des Verfassers, dessen noch ungedruckte Gedichte einen Blick in ein tiefbewegtes Gemüthsleben gewähren. Die Fortsetzung des Werkes hinderte der Tod. Durch frühere körperliche Leiden und durch die anstrengenden Arbeiten ohnehin angegriffen, erlag der noch nicht 28 Jahre alte Streiter Christi einem Nervenfieber am 9. Januar 1836 mit Hinterlassung einer Wittwe und eines Söhnleins. „Gut gegangen“ war eines seiner letzten Worte. **K. F. Steiger.**

Steinigung bei den Hebräern: סָקַל, רָגַם, *λιθάζειν*, Joh. 10, 31 ff. 11, 8. Apgesch. 5, 26. 14, 19. 2 Kor. 11, 25. Hebr. 11, 37., *λιθοβολεῖν*, Matth. 23, 37. Luk. 13, 34. Joh. 8, 5. Apgesch. 7, 58 f. 14, 5. Hebr. 12, 20. 1) Die Verbrechen, auf welche nach dem mosaischen Gesetz die Todesstrafe der Steinigung gesetzt war, sind Bd. VIII. S. 264 bezeichnet. Nach talmudischer Interpretation wird auch auf Unzucht mit Mutter, Stiefmutter, Schwiegertochter, Knabenschande, Viehschande, Verfluchung der Eltern (wegen des dabei stehenden דָּמָיו בּוֹ oder דְּמֵיהֶם בָּם, das sonst beim Steinigen steht, vgl. 3 Mos. 20, 9. 11—13. 15 f. 27.) Steinigung gesetzt. Früher wurde wohl auch der Ehebruch (Joh. 8, 5. Ezech. 16, 40. 23, 47. und Hävernick z. d. St.) mit Steinigung bestraft. Später verhängte man Erdrosselung (Sanh. 11, 1—6. Maim. Iss. bia 3, 3. vgl. Saalschütz, mos. Recht S. 464, und Bd. III. S. 665). Im Allgemeinen sind es solche Verbrechen, durch die ein großes Aergerniß in der Gemeinde gegeben wurde, bei welchen diese Todesstrafe stattfand, daher die Gemeinde auch ihren Abscheu auszudrücken hatte dadurch, daß sie sich bei der Exekution des Verbrechers betheiligte, während die Tödtung durch's Schwert namentlich in solchen Fällen vollzogen wurde, wo sie von Einzelnen an Einzelnen oder von Vielen an Vielen zu üben war. — Steinigung eines Ochsen, der einen Menschen zu Tode gestoßen, wird 2 Mos. 21, 28 f. befohlen (vgl. Plato de leg. 9. p. 873). Beispiel von einem gesteinigten Hahn, der ein Kind getödtet. Ed. C. 6. — Ueber 2) die Art und Weise der Steinigung deuten schon a) die hebräischen Ausdrücke für „Steinigen“ Einiges an. Das gewöhnliche סָקַל, סִקֵּל, woher talm. Substant. סְקִילָה, סִקּוּל, heißt: einen mit wuch-

tigen (סקל = שׁקל, wiegen, schwer seyn) Steinen treffen; רָגַם, talmud. Substant. רְגוּמָא und רְגִימָה, überhäufen, obruere, gewöhnlich mit אֶבֶן, nur 3 Mos. 24, 14. allein, deutet vielleicht darauf hin, daß über dem Leichnam des Gesteinigten ein Steinhaufe sich bildete, der als Warnungszeichen blieb, Jos. 7, 25 f.; vergl. 8, 29. Die Araber pflegen selbst die Gräber von Verbrechern zu steinigen, Steinhaufen auf denselben aufzuhäufen, wie sie es nach Breydenbach's Bericht mit dem Grab Absalom's bei Jerusalem machen sollen. b) Im Gesetz ist nur so viel gesagt, daß die Steinigung vor dem Lager oder der Stadt vorgenommen wurde (4 Mos. 24, 14. 4 Mos. 15, 36. vgl. 1 Kön. 21, 10. 13. Apg. 7, 56. 14, 19.) und daß die Zeugen, als die zuerst für ein etwaiges Unrecht verantwortlichen Personen den ersten Stein zu werfen hatten (vgl. 5 Mos. 17, 7. 13, 9. Joh. 8, 7. Apgesch. 7, 57 f.). c) Nach dem Talmud (M. Sanh. 6, 3 sq. G. hier. f. 23, 1. bab. f. 42, 2) war die Steinigung die härteste Hinrichtungsart und die Procedur folgende: der Verbrecher wurde nach erfolgter Verurtheilung gebunden vom Synedrium aus (Tanch. f. 39, 3. nachdem er noch einen betäubenden Wein getrunken) auf den Richtplatz geführt. Trat während der Abführung ein Zeuge für ihn beim Synedrium auf, so waren auf dem Wege Posten aufgestellt, die den Zug zurückriefen; auch durfte er wieder vor's Synedrium zurückgeführt werden, wenn er selbst noch etwas zu seiner Vertheidigung sagen wollte. Ueberdies schritt ein Herold dem Zuge voran, den Namen des Verbrechers und der Zeugen ausrufend und noch zum Zeugniß für ihn auffordernd. War der Zug noch vier Ellen vom Richtplatz entfernt, so wurde der Verbrecher entkleidet; war es ein Mann, ganz, pudenda ausgenommen, das Weib bloß um die Lenden umgürtet (Sanh. 3, 6. 6, 3.). Auf dem Richtplatz stand ein zwei Mann ((שתי קומות) hohes Gerüst (בית הסקילה); von diesem stieß ihn einer der Zeugen herab (nach einer falschen Interpret. von יָרֹה יִיָּרֶה, 2. Mos. 19, 12. ap. Jarch. ירה = ῥίπτειν, projicere). Tödtete dies den Verbrecher, so hieß die so vollzogene Strafe דְּחִיָּה, depulsio, lebte er noch, so warf der andere Zeuge einen großen Stein auf sein Herz; denn möglichst sollte doch Verunstaltung des Leichnams vermieden werden. War aber dieser Herzwurf nicht tödtlich, so warf die ganze Versammlung mit Steinen, wobei dann namentlich der Kopf mit tödtlichen Würfen getroffen wurde (λιθοβολήσαντες ἐκεφαλαίωσαν Mark. 12, 4.). Die wegen Gotteslästerung und Götzendienstes (nach R. Elieser alle) Gesteinigten wurden hernach an den Händen aufgehängt. Für die Leichname der Gesteinigten und Verbrannten gab es einen besonderen Begräbnißplatz (Sanh. f. 46, 1.; Lightf. zu Apgesch. 7, 58. 8, 2). — Sonst kommt die Steinigung auch als eine vom Volk tumultuarisch geübte Lynchjustiz vor, wie es scheint, schon in mosaischer Zeit (2 Mos. 8, 26. 17, 4.). Fälle der Art scheinen nicht selten zu verschiedenen Zeiten (1 Sam. 30, 6. Luk. 20, 6. Joh. 10, 31 ff. 11, 8. Apg. 5, 26. 14, 5. 19. 2 Kor. 11, 25. Jos. Ant. 14, 2, 1. 16, 10, 5. b. jud. 2, 1. 3. vit. 13. 58.) vorgekommen zu seyn, jedoch nicht bloß bei Juden, sondern auch bei Syrern (2 Makk. 1, 16.), Griechen (Herod. 9, 5. Thuc. 5, 60. λεύειν, καταλεύειν vgl. Paus. 8, 5. 8. Ael. var. hist. 5, 19. Curt. 7, 2. 1.) und anderen Völkern. Als gerichtliche Strafe scheint die Steinigung nur bei den Macedoniern vorgekommen zu seyn. Curt. 6, 11. 38. Bei den Persern Ktes. fragm. C. 45. 50. Bei den binnenländischen Spaniern (Strabo S. 155) wurden Vatermörder ἔξω τῶν ὅρων ἢ τῶν πόλεων gesteinigt. Beispiel der Steinigung im deutschen Mittelalter in C. B. Michael. tr. de judiciis poenisque capit. in S. S. comm. ac Hebr. impr. 1749. Sonst vergl. F. S. Ring, de lapidatione Hebraeorum. Francf. 1716. — J. D. Michael. mos. Recht. §. 234 f. — Saalschütz, mos. R. S. 459. 462. — Otho, lex. rabb. p. 317 sqq. — Carpzov, app. p. 121. 581 sq. 583 sq. Leyrer.

Steinkopf, Dr., s. Bibelgesellschaft, Bd. II. S. 208.

Stellvertretendes Leiden Christi, s. Erlösung und Versöhnung.

Stephan, Martin, Pfarrer der böhmischen Gemeinde und Prediger an der St. Johanniskirche zu Dresden, und **die Stephanisten** (auch Stephanianer). Eine

zu bedeutsame kirchengeschichtliche Bewegung der neuesten Zeit mit weithin gehendem Wellenschlag knüpft sich an Stephan's Namen, als daß ihm nicht hier eine Stelle gebührte. Bei dem Dunkel, worein Manches bis heute sich hüllt, bei dem räthselhaften Wesen des Mannes und bei den durch Parteistellung leicht getrübten Quellen war dem Referenten die gestattete Einsicht in die officiellen Akten der kirchlichen und weltlichen Behörden, selbst in die Gerichtsakten, wie auch die vielfach mündlichen Mittheilungen aus meiner böhmischen und aus Stephan's sogen. „Gemeinde", endlich Notizen und Urtheile von unparteiischen, competenten Männern und Frauen sehr erwünscht.

Martin Stephan wurde am 13. August 1777 zu Stramberg in Mähren geboren. Seine armen, aber frommen Eltern waren ursprünglich katholisch. Der Vater, ein Leinweber, wurde durch fleißiges Lesen in der heil. Schrift evangel.-lutherisch, während die Mutter, von den katholischen Geistlichen bedroht: „der Teufel werde sie leibhaft holen, wenn sie die Bibel oder ein lutherisches Buch anrühre", mit den Kindern katholisch blieb. Später jedoch, da das Gefürchtete nicht geschah, trat auch sie zur Kirche Augsburg. Confession über. Ob Martin und eine seiner Schwestern gleichzeitig oder erst später znm evangelischen Glauben sich neigten, ist mir unbekannt geblieben. Sein Vater bestimmte ihn zur Erlernung desselben Handwerks*), ließ sich aber bei seiner pietistischen Richtung (im guten Sinne) dessen christliche Erziehung besonders angelegen seyn, wodurch sein Martin schon in früher Jugend mit der Bibel ziemlich vertraut ward; die Mutter besonders leitete ihn in der zartesten Kindheit zum Gebete an und pflanzte seinem Herzen die Keime der Gottesfurcht ein. Sie, von der Stephan stets mit kindlicher Pietät sprach, lehrte ihn das Morgen- und Abendgebetlein: „Ich danke dir, Gott Vater, daß du mich geschaffen, ich danke dir, Gott Sohn, daß du mich erlöset, ich danke dir, Gott heiliger Geist, daß du mich geheiligt hast." Da aber beide Eltern schon früh starben**), verlebte er seine Kindheit und Jugend in Kummer und Noth und unter dem österreichischen „Toleranzedikte"! Seine Bildung war unter solchen Umständen nur höchst dürftig. Als Leinwebergeselle kam er im 21. Jahre nach Breslau, nachdem er daheim die Verfolgung der Katholischen hatte erdulden müssen; er erzählte davon nachmals: „als ich mit meiner Schwester vom Hause fliehen mußte, hörten wir schon die eisernen Ketten hinter uns rasseln" ***). In Breslau schloß er sich sogleich an die dasigen Erweckten (Pietisten) an und besuchte deren Erbauungsstunden, damals schon mit einem unbeugsamen Sinn und herrschsüchtigen Karakter polemisirend. In dem Drange der Neuerweckten, das Heil auch Anderen zu verkündigen, und von christlichen Menschenfreunden sehr unterstützt, trat er, mit der deutschen Bibel schon sehr bekannt und vertraut (denn sogar die Nacht hatte der Webergeselle zum Lesen der heil. Schrift und anderer gottseligen Bücher zu Hülfe genommen) im Jahre 1802 in das Elisabeth-Gymnasium daselbst, dessen Rektor, Vater des bekannten Prof. Scheibel, sich seiner ebenfalls mit Rath und That annahm. Der 25jährige Quartaner erfuhr natürlich viel Spott bei den Mitschülern, den seine ungewöhnliche Körperkraft und Größe (Stephan war ein Mann von 75 Zoll Höhe) zwar niederhielt, der aber dazu beitrug, ihn in seiner natür-

---

*) Das kleine Haus des Vaters sollte ihm zugeschrieben werden; doch jener sagte: „Nein, denn mein Martin wird weit weggenommen werden, der braucht es nicht."

**) „Ich habe meine Eltern frühzeitig durch den Tod verloren und mußte als eine arme und verlassene Waise durch viele Drangsale hindurchkämpfen" (s. „der christliche Glaube", Predd. 1. Thl. XII.)

***) Nach einer anderen Angabe von sehr glaubwürdiger Seite (Past. Blüher) „brachten ihn (später in Breslau) unvorsichtige polemische Aeußerungen über die katholische Kirche einmal in solche Gefahr, daß er sich genöthigt sah, durch die Flucht sich zu retten". Er selbst hat erzählt, seine katholischen Feinde in Breslau hätten ihn einst in ein Haus gelockt und einen langen, finstern Gang hintergeführt. Da fühlt er mit dem Fuße vorwärts, weil Schrecken sich seiner bemächtigt, und siehe, er gewahrt unmittelbar vor sich eine Tiefe, ein Fallloch! „Eine unsichtbare Hand hielt mich zurück!"

lichen Bitterkeit, Schroffheit und Herrschsucht, sowie in seinem kräftigen Selbstgefühle noch mehr zu befestigen. Trotz seiner Willenskraft vermochte er nicht, das Versäumte nachzuholen, und mehr seines Alters als seiner Reife wegen („propter staturam plus quam propter studii industriam") rückte er allmählich nach Prima auf, wo ihm das Amt des „Oekonomus" (Amanuensis des Rektors) eine Art gesetzlicher Autorität über seine Mitschüler verlieh, die er nicht selten eigenmächtig und herrschsüchtig über die Schranken ausdehnte. Damals soll er sich einen alten Talar zu verschaffen gewußt und stundenlang in seiner Zelle laut gepredigt haben. Nachdem er nur das nothwendigste Latein, viel weniger das Griechische erlernt, bezog er, noch immer von Breslau aus unterstützt, 1804 die Universität Halle und nach einer Unterbrechung von 1806 bis 1809 Leipzig, wo er einige philosophische und theologische Vorlesungen hörte, aber in den gelehrten Studien wenig fortschritt, da er sie als „fleischliche Wissenschaften" verwarf. In Allem, was nicht aus alter Zeit stammte, fand er Unglauben oder Irrlehre. Auch hier waren seine Hauptstudien die Asceten, namentlich aus der Spener-Francke'schen Periode. Seine Dogmatik verdankte er wohl nächst den symbolischen Büchern, Freylinghausen's Grundlegung der Theologie, die Homiletik seinem Lieblingsbuche, Scriver's Seelenschatz. Tüchtige, wenn schon einseitige Kenntnisse besaß er in der Kirchengeschichte, die er auch bei Belehrung oder Unterhaltung sehr geschickt anzuwenden wußte. Bei solcher Beschränkung seines Studiums und Wissens wurde er allerdings seines Stoffes desto mächtiger. Intensives Wissen ersetzte die mangelnde Extensivität, wozu ein gutes Gedächtniß und viele ernste Lebenserfahrungen kamen. So wurden seine Predigten und Gespräche nie langweilig *). — Kaum hatte Stephan ausstudirt, so wurde er, der das Examen pro candidat. zu bestehen sich nicht getraute, mit Rücksicht auf seine mährisch-böhm. Sprache als Pastor nach Haber in Böhmen, und nach einem Jahre in dieser „Schule der Enthaltsamkeit" als Pfarrer der böhmischen Exulantengemeinde und deutscher Prediger an St. Johannis im J. 1810 nach Dresden berufen, namentlich durch kräftige Verwendung des Hofpredigers Dr. Döring, da er damals als Herrnhuter galt. Seine Antrittspredigt über Röm. 1, 16 ff.: „Ich schäme mich des Evangeliums von Christo nicht" **) 2c., hielt er am Sonntage Palmarum. Das Examen von Dr. Reinhard und Dr. Tittmann hatte größtentheils in deutscher Sprache gehalten werden müssen, und es wurde dabei mehr „seine christliche Gesinnung, sein praktisches Talent" berücksichtigt. Einen Ruf als Hofprediger nach Rochsburg hatte er ausgeschlagen. In Dresden fanden seine Predigten, in denen der streng lutherisch-biblische Geist waltete, bei dem Häuflein der Empfänglichen sogleich großen Beifall, und in Kurzem sammelte sich beim deutschen Gottesdienst — die böhmische Exulantengemeinde mochte damals kaum über 300 Seelen zählen — eine zahlreiche Zuhörerschaft um ihn. Nächstdem setzte er „die von allen (?) seinen Vorgängern, namentlich vom Pastor M. Petermann fast ein halbes Jahrhundert lang ungestört gehaltenen Erbauungsstunden" in Spener'scher Weise fort. Diese scheinen anfangs besonders von den Herrnhutern besucht worden zu seyn ***). Alle 14 Tage Sonntags gegen Abend hielt Past. Stephan nach Gesang und Gebet eine „Predigtwiederholung"; an den anderen Sonntagen ließ er eine Predigt vorlesen. Montags

*) Selbst Männern der Wissenschaft gegenüber, wie Prof. Dr. Tholuck, wußte er tapfer Stand zu halten, indem er sich hinter das Bollwerk der symbolischen Bücher oder hinter Aussprüche von Luther u. A. verschanzte.

**) Dies Pauluswort war ihm überhaupt ein Lieblingsspruch, der auch unter einem großen Portrait Pastor Stephan's in Oel zu Leipzig sich befindet.

***) Nach Pastor Blüher's Mannskript (s. unt.) hatten schon vorher die Wenigen, die in Wahrheit nach Gerechtigkeit hungerten und dursteten, dieses tiefe Bedürfniß, ohne sich dem öffentlichen Gottesdienste zu entziehen, in Privatgesellschaften und „Erbauungen" zu befriedigen gesucht: die sogen. deutsche Gesellschaft (von Augsburg aus über ganz Deutschland sich verbreitend), welche im böhmischen Pfarrhause ihre Zusammenkünfte hielt, und die Diaspora von der Brüdergemeinde. Beide Gesellschaften standen in der innigsten Verbindung und besuchten ihre Erbauungsstunden wechselseitig.

und Freitags von 8 bis gegen 10 Uhr Abends war Erbauungsstunde. Jeden ersten Montag im Monat wurde eine „Sprechstunde“ nur für Männer (doch auch Knaben jeden Alters wurden zugelassen), jeden dritten Montag „allgemeine Sprechstunde“ für Männer und Frauen gehalten; an den dazwischen fallenden Montagen wurden ältere, von Stephan bestimmte Predigten, z. B. Arnd's Katechismuspredigten, auch wohl Missionsberichte vorgelesen; Stephan selbst war in der Regel hier nicht zugegen. Die Ordnung aufrecht zu erhalten, wählte er Vorsteher. In den „Sprechstunden“, die jedoch nicht gleich anfangs, sondern erst später (um d. J. 1830?), um dem Bedürfniß der vielen Rath und Belehrung Suchenden zu genügen, von ihm eingerichtet wurden, hatte jedes Mitglied das Recht, Glaubens- und Gewissensfragen, auch über häusliche Verhältnisse, anonym auf einem Zettel in einen Fragekasten niederzulegen oder auch mündlich vorzubringen; und der Pastor beantwortete hierauf die Fragen, und zwar meist mit großer Umsicht, pastoraler Weisheit und seltener Menschenkenntniß. Am Freitagabend wurde allemal Bibelstunde für beide Geschlechter gehalten, indem die Bibel Kapitel für Kapitel mit den Tübinger Summarien vorgelesen wurde; auch in dieser pflegte St. selten selbst zu erscheinen. Wenn in den Erbauungsstunden gebetet wurde, so mußten die Gebete von den Laien stets gelesen werden; freie Gebete aus dem Herzen duldete er bei diesen nicht*). — Wir mußten über diese „Stunden“ so ausführlich seyn, weil gerade diese, gemeinhin „Conventikel“ genannt und als solche verdächtig und verdächtigt, die öffentliche Meinung bei Gebildeten und Ungebildeten bald gegen Stephan einnahmen, während durch ebendieselben seine Anhänger sich immer fester und persönlicher an ihn anschlossen**). — Wodurch aber gewann Stephan in Kurzem so zahlreiche Anhänger? „Außer seiner kräftigen, hohen, nur etwas an das Plumpe streifenden Gestalt besaß er auch nichts, was die Welt hätte ansprechen können, — weder Deklamation noch Gestikulation, noch Feuer und Fluß der Rede, noch eine reine Aussprache, noch (kunstmäßige) Geschicklichkeit im Disponiren seiner Predigten, noch irgend eins der rhetorischen Hülfsmittel. In böhmischer Aussprache mit hohler, ziemlich monotoner Stimme und fehlerhaftem Deutsch, wagte dieser Mann einer der gebildetsten Städte Deutschlands „die göttliche Thorheit“ des Evangeliums zu verkündigen?“ (v. Polenz). Und doch drang mit fast unwiderstehlicher Gewalt das zweischneidige Schwert des Geistes, von anscheinend so ungelenker Hand geführt, tief in die Herzen aller seiner Hörer, so daß sie entweder ihre Wunden mit dem Troste göttlicher Gnade von ihm sich verbinden ließen oder doch meist einen Stachel im Gewissen mit fortnahmen. Zur Erklärung müssen wir die damaligen kirchlichen Zeitverhältnisse in's Auge fassen. In Dresden, wie überhaupt in Sachsen, war allerdings noch ein Nachhall der Wittenberger Orthodoxie zu finden, und daher äußerlich mehr Festhalten am kirchlichen Lehrbegriff, als anderswo. Man erinnere sich an Männer, wie Reinhard***) und Tittmann, Rosenmüller in Leipzig, Schröckh in Wittenberg u. A. Doch es fehlte im Allgemeinen der lebendige Odem des Herrn und die Aufklärungsperiode stand auch hier in der Blüthe. Die Prediger waren meistens nur Kanzelredner und viele folgten dem großen Reinhard mehr in der logischen Form, als in seinem Geiste. Die einfache, ungeschminkte Predigt der Bekehrung durch Buße und Glauben war selten. Nun denke man an die damaligen gewaltigen und erschütternden Zeitereignisse, an den Kanonendonner in und um Dresden: und der Erfolg

*) Doch vergl. die treffliche Predigt über das Gebet in seinen Predigten 1825. I. S. 583. — Hierbei bemerken wir noch, daß Stephan die „Bibelstunden“ deshalb soll eingerichtet haben, um seine Anhänger vom Besuche der Erbauungsstunden bei den Herrnhutern abzuhalten, als er mit diesen bereits gespannt war; s. unt.

**) Nach der Versicherung der glaubwürdigsten Zeugen war das viel besprochene Gerücht von einer „Heilandskasse“ jedenfalls ein unbegründetes.

***) Damals erhielt ein Candidat, der auf Reinhard's Frage: „Quid est vaticinium?“ — „Non sunt vaticinia!“ antwortete, den Repuls „propter heterodoxiam“. Bekannt ist Reinhard's Reformationspredigt vom J. 1800 über die Lehre von der Rechtfertigung aus Gottes freier Gnade.

des böhmischen „Bußpredigers“ wird uns erklärlicher seyn*). Doch erschien er bei dem gewaltigen Eindruck seiner Predigten Manchen bald als „ein gefährlicher Mann“. Denn bei den Erweckten äußerte sich die innere Gährung verschieden, bald in stillem Ernste und strenger Weltentsagung, bald in anscheinender Schwermuth, bald in lauter Bekehrungssucht, bald endlich auch in einer Art von Wahnsinn. Unläugbar war damals, bis in die mittleren 20ger Jahre, Stephan's Wirken in Dresden durch seine Predigten und durch seinen Eifer in der cura animarum specialis und specialissima ein vom Herrn vielfach gesegnetes! Auch äußerte sich damals sein absprechendes, herrschsüchtiges Wesen (wenn schon innerhalb seiner kleinen böhmischen Gemeinde von Anfang an) noch nicht so, wie später, nach außen hin. In seinem Umgange war er äußerst liebenswürdig, anziehend und interessant, ja die Herzen „mit zauberischer Macht“ überwältigend und gewinnend**); von schroffer Verdammungssucht und Gewissensquälerei zeigte sich kaum eine Spur; seine nächtlichen Spaziergänge im Walde (denn diese liebte er von jeher) in der Regel nur mit einem Freund oder seinem böhmischen Cantor, hatten noch etwas ganz Unschuldiges. — Das Aufsehen, welches der bekenntnißtreue, strenglutherische Prediger und der ungewöhnliche Erfolg seiner Wirksamkeit erregte, vermehrte die Zahl der Neugierigen, von denen wiederum viele, wie auch Leute von vordem schon excentrischer, schwärmerischer Richtung gefesselt wurden, und ging bei der Welt nach und nach in Haß und Schmach über. Da sich allmählich eine deutsche „Gemeinde“ in der Joh.-Kirche gebildet hatte, die sich immer enger an Stephan anschloß, zu der er in ein näheres Verhältniß trat, die ihm bald lieber wurde als seine böhmische, dergestalt, daß er diese darüber mehr und mehr vernachlässigte; da der böhmische Pfarrer wider seine Vokation und völlig unbefugt seinen (deutschen) Anhängern das heil. Abendmahl reichte, auch andere actus ministeriales in dieser seiner sogen. „Gemeinde“ sich anmaßte, so reichten die Geistlichen an der Kreuzkirche (Haupt-Parochialkirche von Altstadt-Dresden) am 13. März 1820 eine wohlbegründete Beschwerdeschrift bei der Kircheninspektion gegen ihn ein***). Aber ungeachtet der ihm vom Ephorus gewordenen Zurechtweisung, ungeachtet seiner Versprechungen blieb es beim Alten und seine Uebergriffe erweiterten sich nur†). — Bald aber erfolgte nun auch der erste öffentliche Angriff von Seiten eines Anonymus im Correspondenten von

*) „Was er — in größter Einfachheit, mit Verläugnung aller Selbstgefälligkeit — sprach, war Alles so klar, so plan, so natürlich, so verständlich, so kräftig, daß man darüber den Mangel einer tieferen Begründung, die Mängel der Sprache, der Stimme, der Darstellung ganz vergaß. — Die Hauptkraft lag aber in dem Worte, das er predigte, es war das Bibelwort ohne viel eigne Zuthat, und in dem kirchlichen Grund und Boden, auf dem er stand. Daher nirgends etwas Schwankendes, Ungewisses, sondern durchweg feste Entschiedenheit und Bestimmtheit.“ (P. Bläßer).

**) „Stephan hatte Sinn für Freundschaft, wie er denn überhaupt, wenn seine Unfehlbarkeit nicht angegriffen wurde, ein höchst gemüthlicher und gutherziger Mann und im Umgange sehr heiter und angenehm war.“ (v. Polenz.)

***) Es heißt darin u. A.: Stephan erlaube sich widerrechtlich Eingriffe in ihre Parochialrechte; die dadurch veranlaßten Ungebührnisse und nachtheiligen Folgen würden immer größer. „Er hat das heil. Abendmahl seiner Vokation ganz entgegen bei der deutschen Gemeinde und in deutscher Sprache öffentlich ausgespendet, bis wir [schon früher!] darüber Beschwerde führten und es ihm untersagt wurde. Doch was thut er nun? Er stellt die Feier des heil. Abendmahls zwar nach der böhmischen Predigt an, läßt auch böhmische Lieder bei der Ausspendung singen, consekrirt aber in deutscher Sprache und admittirt Viele, die u. s. w.“ Es wird dies Verfahren geradezu „ein Betrug genannt und ein Mittel, seine Vokation zu umgehen und fremde Parochianen anzulocken.“ Es wird angeführt, daß die Zahl der Communikanten (im Jahre 1794 253, im Jahr 1809 159) schon über 1000 angewachsen sey. Auch Geistliche benachbarter Orte führten über seine Anmaßungen Klage; auch confirmire er Kinder aus fremden Parochieen und halte sie vom Katechismusexamen ab u. s. w.

†) Im Jahre 1827 berichtete Superintendent Dr. Tischer von Pirna mit ernster Beschwerde gegen Past. Stephan, daß dieser 21 Parochianen aus Dorf Lohmen zum heil. Abendmahl zugelassen habe; worauf das Oberconsistorium eine gründliche Untersuchung anordnete, bei welcher Past. Stephan sogar eines falsum („aus Versehen“) in Betreff eines amtlichen Zeugnisses sich schuldig machte und endlich eine scharfe Zurechtweisung erhielt. Aber fruchtlos!

und für Deutschland vom 25. August 1821: Stephan sey ein Irrgeist, Lügenprediger und Schwärmer mit verwirrender, staatsgefährlicher Lehre und bestrebe sich, eine Sekte zu stiften; seine Gemeinde sey ein jämmerlicher Haufe von schwachköpfigen, beschränkten und verrückten Schwärmern. Diese Beschuldigungen „eines boshaften Verläumders" wies Stephan durch eine „Berichtigung" in der Nationalzeitung der Deutschen Nr. 47. vom 21. Nov. 1821 entschieden zurück: „Ich bin weder ein Sektenstifter noch ein Sektenführer; ich hasse alles Sektenwesen und alle Schwärmerei. Ich bin ein evangel.-lutherischer Prediger; — meine Religion steht weder über noch unter der Bibel, sondern in der Bibel und führt zu Christo; — die Wiederholungen meiner Predigten halte ich in meinem Pfarrhause nur bei offenen Thüren; — in meiner Gemeinde ist weder Wahnsinn noch Mord vorgekommen" u. s. w. Da die geschäftige Fama sich nun immer mehr mit ihm beschäftigte und Skandalosa in Umlauf und zu den Ohren der Wohlfahrtspolizei brachte, sah er sich genöthigt, eine „ausführliche, wohlbegründete Erklärung an seine Behörde" einzureichen, welche diese völlig befriedigt haben muß. (L. Fischer S. 19). An die Bewohner Dresdens aber richtete er im Dezember 1823 eine Vorrede von zweien seiner Predigten („Herzlicher Zuruf"; s. unt. Literatur), worin er sich gegen die ihm gemachten Anschuldigungen besonders der Schwärmerei und des Sektenwesens vertheidigt und hierüber sehr klar und richtig sich ausspricht*), sein Festhalten an der h. Schrift und den symbolischen Büchern bezeugt und über seine ganz öffentlichen Erbauungsstunden sich erklärt. Wichtiger noch war im J. 1825 f. die Herausgabe eines Jahrganges seiner Predigten**) (s. unten). Schon der Titel: „Der christliche Glaube in — Predigten", weist darauf hin, daß er hier ein Ganzes, den christlichen Glauben, wie er ihn lehre, geben wollte, sein offenes Bekenntniß. Er wolle „die reine apostolisch-evangelische Lehre, so wie sie im A. und N. Bunde enthalten ist, vortragen und dadurch zum wahren Glauben an Jesum Christum, zum rechtschaffenen christlichen Leben, zum Trost im Leiden und zum seligen Sterben

*) „Die Schwärmerei im Christenthum ist ein solcher Seelenzustand des Menschen, in welchem er bloß seine Einbildung und die lebhaften Gefühle seines Herzens für göttliche Eingebung hält und dieselben zur einzigen Richtschnur seines Hoffens, Glaubens und Thuns macht, ohne auf das geschriebene Wort Gottes Rücksicht zu nehmen. Auch ist solcher ein Schwärmer, der zwar auf das Wort Gottes Rücksicht nimmt, aber doch auch an die Seite desselben seine Gefühle als Eingebungen des heil. Geistes hinstellt, denen er unbedingt folgt, wenn sie auch wider das Wort Gottes gehen." Zugleich fordert Stephan Jedermann zum Nachweis eines nicht in der Bibel gegründeten Lehrsatzes, den er wirklich in der Kirche oder in Erbauungsstunden vorgetragen, auf und erbietet sich „mit völligem Ernste", jeden nachgewiesenen Irrthum zu widerrufen. — „Eine Sekte wird doch wohl nur eine solche Versammlung genannt, die von einer gesetzlich bestehenden, vom Staate anerkannten Kirche sich trennt, sich selbst besondere Verfassungen gibt und eine in der Lehre wesentlich von der Kirche abweichende, geschlossene religiöse Gesellschaft bildet." Als geheime geschlossene Versammlung werde sie allemal schädlich. In seinen Erbauungsstunden finde sich von dem Allen nichts. — Schwärmerei, Mysticismus wurde dem Manne von ganz praktischer Richtung, dem aller Sinn für das Contemplative wie für die Spekulation abging, jedenfalls mit Unrecht vorgeworfen; Erwähnung verdient jedoch, daß Stephan selbst Folgendes mehrfach erzählt hat (nur um sein Ansehen zu heben?): In seiner Jugend, da er noch Leinwebergeselle und katholisch gewesen, sey ihm der Herr Christus am Kreuze dreimal in seinem armen Kämmerlein erschienen und habe zu ihm gesagt: „Werde mein Jünger!" „folge mir nach!"

**) Stephan beabsichtigte, dieses Werk „dem Heiland" zu dediciren; da jedoch die Censur daran Anstoß nahm (!), so schickte er der Vorrede „ein Gebet" an den Herrn Jesum Christum — voll ächter Gebetsweihe — voraus. — Außerdem hat Stephan auf Minister v. Einsiedel's Wunsch im Verein mit einem anderen „gläubigen" Prediger, Diak. M. Leonhardi in Dresden, den sogenannten Petersburger luther. Katechismus neu bearbeitet, herausgegeben im J. 1822 unter dem Titel: „Christliche Katechismus-Uebung" (mit der ungeänderten wahren Augsburgischen Confession). Die Herausgeber geriethen dabei in heftige Streitigkeiten, und Stephan zerfiel auch mit diesem Collegen. — Von seiner unbedeutenden schriftstellerischen Thätigkeit ist nur noch Folgendes zu nennen: Predigt am Stiftungsfest der Sächsischen Bibelgesellschaft. 1825. — Predigt am Sonntage Jubilate 1831. — Scriver, der reich gewordene Christ. Herausgegeben von Past. Stephan. Dresden, Blochmann. 1833.

meine Zuhörer leiten, ohne mich dabei um irgend einige alte oder neue Menschensatzungen zu bekümmern, als nur dann, wenn es darauf ankam, die Zuhörer gegen Irrthümer zu verwahren." Mit allem Fleiß habe er alle prächtige und gelehrt klingende Worte vermieden. Er habe mehr vom Glauben als von der Moral geredet, weil jener die Quelle aller wahren Heiligkeit, aller guten Werke und alles wahren Trostes sey. „Nach der jetzt gangbaren Vernunftlehre" seyen diese Predigten nicht zu beurtheilen u. s. w. (s. Vorrede). Auch sind sie in der That ganz biblisch und heilsverlangenden Seelen sehr empfehlenswerth. Das amtliche Gutachten des Ephorus Dr. Heymann im Jahre 1838 sagt darüber: Stephan's Versicherung, „er glaube selbst, was er predige", dürfte nicht zu bezweifeln seyn; er predige streng nach dem symbolischen Lehrbegriff, in möglichst einfachen Worten; auch fänden sich wahrhaft erbauliche Stellen und lehrreiche Vorträge. Aber die Popularität des Verfassers bestehe mehr im Gebrauche gewöhnlicher, aber oft nicht recht verstandener Worte und Redensarten, als in einer klaren, geordneten und mit der gehörigen Bestimmtheit gefaßten Darstellung scharf durchdachter Sätze. Man begegne sehr oft (?) falschen oder nur halbwahren Behauptungen, unrichtigen Erklärungen von Bibelstellen, und vermisse ein tieferes Eingehen in das individuelle Leben der Zuhörer, um auf diese das göttliche Wort besonders anwenden zu lehren. Hinsichtlich der Materie werde besonders die Lehre vom natürlichen Verderben des Menschen und von der Versöhnung durch Christum hervorgehoben, einzelne durch Unbestimmtheit erzeugte Uebertreibungen abgerechnet, vom kirchlichen Lehrbegriff nicht wesentlich abweichend. Eigenthümlich jedoch und hieraus nicht zu rechtfertigen seyen die Behauptungen von noch jetzt geschehenden und noch zu erwartenden Wundern (Theil II. S. 331), daß die Lehrer der Kirche, welche „das Daseyn und den Namen" des Teufels geläugnet und sein Werk nur unter dem Namen des bösen Zeitgeistes und des Lasters bestritten, „Diener des Teufels" seyen (I. S. 329 *)), daß Gott in theuern Jahren dem Brode die nährende Kraft entziehe (I. S. 322). Mit solchen Aeußerungen verbinde sich ein sehr unbeholfenes Polemisiren gegen Andersdenkende [das liebte Stephan nach allen Zeugen besonders in den Erbauungsstunden!] und sehr harte Urtheile namentlich über die Lehrer, die Pastor Stephan für ungläubig ansehe. Bei solchen Mängeln könnten in diesen Predigten leicht schwärmerischer Wunderglauben [wie er sich bei den Stephanisten hin und wieder wirklich fand], abergläubische Vorstellungen von Gottes Strafgerichten und intolerante Gesinnungen Nahrung finden. Gegner unter seinen Zuhörern, die zwar seine rein lutherische Lehre bezeugten, versicherten, daß er Alle, die nicht seine Anhänger seyen, verketzere und hauptsächlich zum blinden Glauben auffordere. Seine eigenen Anhänger zeichnen sich fast alle mehr oder weniger durch ein starres Festhalten am Buchstaben der Bibel und der symbolischen Bücher, die sie nichts weniger als richtig verstehen, und durch großen Eifer für die von Stephan gepredigte Lehre aus u. s. w. — So lautet in der Hauptsache die betreffende Stelle im Bericht der seit November 1837 mit der Disciplinaruntersuchung gegen Stephan beauftragten Commissarien. — Die Herausgabe dieser Predigten, heißt es bei einem Gutunterrichteten („Die Auswanderer und die lutherische Kirche", s. unt.) wurde „ein sehr entschiedener Wendepunkt für St." Es war jene Zeit „seine blühendste Periode, denn er genoß damals einer ungetheilten Achtung und Liebe von über 1000 Personen, worunter viele hohe Familien; innerhalb der Kreise seines Wirkens **) herrschte reges christliches Leben, seine Stellung nach außen war kaum eine feindliche zu nennen;

---

*) Man vergl. jedoch die Stelle selbst, wo allerdings „Lehrer der Kirche" nicht geradezu genannt sind.

**) Hierzu gehört insbesondere auch sein ungemein reger Eifer für die sächs. Bibelgesellschaft. Dagegen gelang es nicht, ihn für das Werk der Heidenmission zu begeistern; er erklärte sich dergestalt gegen die Baseler Gesellschaft, daß er sogar äußerte, lieber möchten die Heiden von der katholischen Kirche bekehrt werden. Seine Beiträge für den Missionsverein in Halle waren nur gering.

trotz der mancherlei Verläumdungen und der früheren Unannehmlichkeiten hatte die Zahl seiner Freunde sich gemehrt, in seinem Herzen wohnte eine sichtliche Heiterkeit über die mancherlei Gnade, die Gott ihm in seinem Berufe gegeben" u. s. w. Allein für die Menge seiner Zuhörer wurde nun sein Predigtbuch „gleichsam ein symbolisches Buch". „Viele, welche seine meist sehr langen, selten logisch geordneten Predigten*) Jahre lang gehört, ohne über seine Lehre sich recht klar bewußt zu werden, wurden es durch dies Buch; die im Denken Geübteren bekamen einen Anhalt, in allen zweifelhaften Fällen und religiösen Streitigkeiten nach diesem Buche zu entscheiden, wie denn auch außer dem Sonntage Stephan nun für alle Tage und Stunden ihr geistlicher Rathgeber, Lehrer und Tröster ward. Auch wurde dieses Buch ein besonderer Hebel für seine späteren Anhänger, in der Provinz den Namen Stephan's geltend zu machen. — Ueberhaupt nahm jetzt die unbedingte Hingebung der „Stephanisten" an Stephan's Lehre und Person immer mehr überhand, „sie ward, ohne daß er dagegen gesteuert hätte, wie ihm als Seelsorger und erfahrenen Christen zukam, immer mehr zu einer fleischlichen Anhänglichkeit an und Abhängigkeit von der Creatur, und that insofern der Ehre des Herrn Eintrag" (Past. Blüher). Seinem von Natur zum Stolze geneigten Herzen sagte das zu, ja er beförderte es, wenigstens mittelbar, dadurch, daß er oft auf eine an die Idee des alttestamentlichen Priesterthums streifende Weise die Würde des Predigtamts hervorhob, und wenn sie ihn, oft bei den unbedeutendsten häuslichen Angelegenheiten, um Rath fragten, sich zum interpres Dei aufwarf und schier eine Art Infallibilität in Anspruch nahm**). So wurde er seinen Anhängern immer mehr „ein unentbehrlicher Gewissensrath, der die Gewissen knechtete und auf Denk- und Handlungsweise seiner Beichtkinder einen Einfluß übte, wie nur irgend ein katholischer Beichtvater." Das αὐτὸς ἔφα, „der Pastor hat's gesagt!", machte allem Bedenken, allem Streite mit sich selbst und unter einander ein Ende. Er gab oracula divina vom Dreifuß herab, indem er sein Wort mit dem Worte Gottes identificirte. Das haben Männer, Geistliche vom strengsten lutherischen Glauben, früher ihm befreundet, selbst zugegeben. Und er sprach auch in der That Alles mit einer solchen Weisheit und tiefen Menschenkenntniß und mit einer solchen Zuversichtlichkeit aus, daß namentlich einfache Gemüther glauben mußten, seine Aussprüche und Rathschläge seyen gleich dem Worte Gottes. Viele hat er auf diese Weise gewiß gut berathen und vor mancher Thorheit bewahrt, allein im Ganzen genommen hielt er dadurch die Seelen, die er nur in die Vorhalle des Christenthums geführt, sehr auf in ihrem Christenlaufe, ja verdarb wohl oft in ihnen das beginnende Gnadenwerk***); denn Viele glaubten nun, es sey hinreichend, um ein guter Christ zu seyn, wenn sie sich nur ganz genau nach des Past. Stephan's Anweisung und Vorschrift richteten oder wenn sie mit Pastor Stephan auch nur äußerlich verbunden wären, gleichsam den Saum seines Kleides anfaßten. Jenes erzeugte ein gesetzliches, dieses ein äußerliches, weltliches Treiben, das nun hauptsächlich die Veranlassung gab zu den so viel besprochenen und übelberüchtigten nächtlichen

---

*) Wir müssen hier bemerken, daß Stephan seine Predigten nie oder höchstens in der früheren Zeit schriftlich ausarbeitete; in der Regel hatte er nur eine kurze Skizze auf einem kleinen Blättchen, das er mit auf die Kanzel nahm. Die im Druck erschienenen wurden von einem Candidaten (Pöschel) nachgeschrieben und ihm nachher vorgelesen, wobei er dann demselben einzelne Abänderungen diktirte. „Auch bei dieser Arbeit hat Past. Stephan kaum eine Feder angesetzt" (v. Polenz 26). In der letzteren Zeit wußte er oft Sonntag früh (im Bett liegend, wenn die Lieder abgeholt wurden) noch nicht, über welchen Text er zu predigen habe.

**) Seine Rechthaberei und Streitsucht auch im gewöhnlichen Leben (z. B. wenn es sich nur um den Preis von ein Paar Stiefeln handelte) kannte keine Gränzen und verlor sich oft in's Lächerliche — nur nicht für seine Getreuen.

***) Sogar durch seine Predigten! denn er ließ über der Rechtfertigung aus Gnaden durch Christi Blut das Dringen auf Heiligung sehr zurücktreten. Ueber die Liebe zu predigen, fiel ihm ungemein schwer; ebenso, aus leicht begreiflichen Gründen, über die Ehe und überhaupt das 6. Gebot. Ich berichte nach wohlgesinnten Ohrenzeugen.

Spaziergängen und Zusammenkünften in und außerhalb der Stadt. Ehe wir diese näher besprechen, müssen wir allerdings zur Steuer der Wahrheit darauf aufmerksam machen, daß es sehr verschiedene Grade der Stephanisten gab. Ein Theil besuchte nur seine Predigten, vielleicht auch den Beichtstuhl, hielt sich aber fern von den „Stunden" und von seinem Umgange. Die mittlere Klasse besuchte die Predigten und „die Stunden", ehrte in Stephan mehr den Lehrer als den eigentlichen Seelsorger und glaubte auch andere gläubige Prediger hören zu dürfen. 'Endlich „die Stephanisten" im eigentlichen Sinne besuchten nicht allein Stephan's Kirche und Erbauungsstunden ausschließlich, sondern verehrten in ihm ihren Seelsorger und geistlichen Vater, ja in den letzteren Jahren den, auf welchem allein ihres Häufleins und der lutherischen Kirche Heil ruhte*). Diese schlossen den engsten Kreis um den Meister, sie vorzüglich kamen in die „Sprechstunden", suchten ihn überall auf, begleiteten ihn auf weiten, gewöhnlich nächtlichen Spaziergängen und kleinen Fußreisen und feierten einen Festtag, wenn sie Stephan einmal mit einem Besuche beglückte. Es waren darunter die entschiedensten Christen und bürgerlich achtbarsten Männer, doch auch Leute von großer Unklarheit, von Härte und Lieblosigkeit, auch von zweideutigem Wandel. — Um auch das gesellige Bedürfniß bei Christen niederer Stände (Handwerkern besonders, für welche es damals noch nicht allerlei „Vereine" gab) zu befriedigen, veranlaßte Stephan die Gründung von geschlossenen Gesellschaften, welche anfänglich in ganz erlaubter Weise nur dem Zwecke der Erholung, nicht der Erbauung dienten und in den Schranken der Ordnung und des Anstandes sich bewegten. Diesen Gesellschaftsverein besuchte der Pastor alle Monate an einem Sonntagabend. An diesem Fest- und Freudentage durfte man auch die Frauen und Töchter mitbringen. Bei seiner unglücklichen Gewohnheit des Nachtwachens**) kam aber Stephan immer erst um 10 Uhr, „wodurch denn die ganz unschuldige Abendversammlung in eine gewöhnlich bis nach 1 Uhr sich verlängernde Lucubration verwandelt und der Welt ein um so größerer Anstoß gegeben wurde, als Stephan's Rückweg ihn durch eine der verdächtigsten Straßen der Stadt führte und ihn mehrere der Seinen mit ihren Frauen begleiteten. Mit diesen Abendgesellschaften wurden bald auch Sommerpartieen verbunden, von denen man ebenfalls erst in der Nacht, ja oft am anderen Morgen zurückkehrte. Stephan war gegen alle freundlichen Vorstellungen über das Unziemliche dieser nächtlichen Zusammenkünfte und über das ärgerliche Aufsehen, welches sie bei der Welt erregten, völlig taub, aus Rücksichten auf sein diätetisches Wohl sich rechtfertigend, und ließ sich auch dann nicht von denselben abbringen, als sie ihn und die Seinigen in wirkliche Verdrießlichkeiten verwickelten und auch sonst die traurigsten Folgen in einigen Familien äußerten (den Hausfrieden störten, eine Klage auf Scheidung herbeiführten u. a. m.). So der gewiß competente, milde und gerechte von Polenz. Wie urtheilten erst die draußen Stehenden: die gemeine Welt und die erbitterten Widersacher! In Wahrheit, Stephan hat damit schweres Aergerniß gegeben, wenn es auch wahr seyn sollte, was dem Verf. der Schrift „das falsche Märtyrerthum" rc., dem Prediger Fischer, einige seiner treuen Anhänger auf's Heiligste versichert haben, „daß bei diesen Waldconventen ihres Wissens auch nicht das geringste Verdächtige und Indecente [Anfangs!] vorgenommen worden sey" (das. S. 49***)).

*) „Die Kirche steht auf zwei Augen!" Dies Wort ist sehr oft von seinen Anhängern, auch Geistlichen, gesagt worden! namentlich vor der Auswanderung und noch in Amerika.

**) Um diese Gewohnheit zu erklären, müssen wir eines scheinbar geringfügigen Umstandes aus seinen jüngeren Jahren gedenken. Nicht genug, daß dem Webergesellen gewöhnlich die Nacht erst Muße zum Lesen der Bibel und ascetischer Schriften gewährte; als Student in der drückendsten Armuth, mußte er in Leipzig mit einer dunkeln, kellerartigen Wohnung sich behelfen und diese auch bei Tage erleuchten, wodurch er gegen den Unterschied der Zeit immer gleichgültiger wurde und sich gewöhnte, den größten Theil der Nacht wachend aufzubleiben und die Frühstunden schlafend zuzubringen.

***) Dem Andenken einer schwer geprüften, viel verläumdeten Kreuzträgerin sind wir hier eine Ehrenrettung schuldig. Den sittlichen Verfall Stephan's in Fleischessünden legten seine Anhänger

Aeußerten Anhänger ihre Mißbilligung, so kamen sie in Gefahr der Excommunication. Die Besonneneren zogen sich von allem persönlichen Umgange zurück, besuchten aber nach wie vor seine Predigten, nach Matth. 23, 2 f.: Auf Mosis Stuhl sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer. Alles nun, was u. s. w. Die Aufregung in der Stadt gegen Stephan und die Stephanisten steigerte sich immer mehr; gränzenlose Schmach und bitterer Hohn ergossen sich über sie, die abenteuerlichsten Erzählungen wurden verbreitet und geglaubt. Jene aber wurden immer unempfindlicher gegen den Haß der Welt; sie trugen „das Kreuz um Christi willen", „die Schmach Christi!" Endlich mußte die Behörde sich einmischen, als im Jahre 1835 die Nachrichten von der „Königsberger Muckerei" (s. d. Art. „Schönherr") und den angeblichen „Enthüllungen" sich verbreiteten und die tiefste sittliche Entrüstung hervorriefen. Der Polizei gelang es, einen der geheimen Versammlungsörter ausfindig zu machen, sie überraschte den Pfarrer unter den Seinen, doch der Verdacht der „Muckerei" fand keine hinreichende Begründung. Um aber weiterem Aergerniß vorzubeugen, ward dem Pfarrer Stephan in demselben Jahre 1835 von der Behörde untersagt, nächtliche, d. h. bis 10 Uhr Abends ausgedehnte Versammlungen zu halten. Dieser Anordnung versprach Stephan Folge zu leisten; auch benahm er sich einige Zeit vorsichtiger, doch bald setzte er sein nächtliches Treiben nur noch kecker und ärger fort. Trug er sich doch damals jedenfalls schon, oder vielmehr auf's Neue und entschiedener mit Auswanderungsplänen. Dazu trug auch Folgendes bei.

Das Jahr 1830 mit seinen politischen Bewegungen hatte den böhmischen Pastor des unmittelbaren Schutzes seines mächtigen Gönners, des Kabinetsministers Grafen von Einsiedel († 1861), beraubt; auch andere hohe und einflußreiche Männer, die ihm gewogen (Minister v. Globig, Consistorial-Präsident v. Ferber u. A.) waren gestorben oder zurückgetreten: „gewiß war es ein mächtigerer Arm, welcher Stephan damals

---

der Gattin desselben zur Last, — doch mit völligem Unrecht! Frau Pastor Julie Adelheid Stephan geb. Knöbel war eine ächte, durch die herbsten Prüfungen bewährte Christin! Mit der Ueberzeugung, daß „das Weib dem Manne unterhan seyn müsse", reichte sie am 13. November 1810 nicht sowohl aus Liebe, als nach der gottesfürchtigen Eltern Willen dem Pastor Stephan ihre Hand und war ihm eine treue, unermüdlich thätige, äußerst geduldige „Gehülfin". Anfangs war auch Stephan mit ihr zufrieden; versorgte sie ihm doch den Tisch gut, worauf er viel Werth legte. Auch leistete sie dem Gatten jeden Dienst willig, obwohl er ungemein viel Pflege und Abwartung erheischte. Die Ehe war nicht eine unglückliche. Sie wurde es aber (nachdem ein inneres Band wahrscheinlich nie bestanden hatte) durch des Mannes Verschuldung. Lange Zeit hielt ihn seine Frau für unschuldig und verleumdet, später suchte sie seine Verirrungen wenigstens vor der Welt zu verdecken, bis es zu einer offenbaren Spaltung kam. Ihre feine Bildung harmonirte wenig mit der Derbheit und zuweilen brutalen Heftigkeit Stephan's, die mit der Zeit zu despotischer Tyrannei gegen seine Familie wurde. Mag er anfangs seine Pflichten gegen diese in wirklichem Amtseifer zu sehr hintenangesetzt haben, mag die Gattin, vielleicht Person und Sache verwechselnd, gegen seine religiöse Richtung sich eingenommen gezeigt haben (anfangs begleitete sie jedoch ihren Mann in die Abendgesellschaften): „es brauchte nicht erst zu wirklicher Untreue zu kommen, um Stephan in dieser Hinsicht schwer anzuklagen, und es ist wirklich unbegreiflich, wie es bei christlichen Predigern und Laien noch der Unzuchtsünden und deren thatsächlichen Beweises bedurfte, um sich von einem Manne zu trennen, der — auch ohne leiblichen Ehebruch begangen zu haben — theure Pflichten so verletzen konnte! Wenn auch sonst Christ, hier war Stephan (wie auch jene Männer) gewiß nicht Christ" (v. Polenz S. 28), 1 Tim. 3, 5. In unverantwortlichster Weise vernachlässigte Stephan die Erziehung und den Unterricht seiner Kinder, namentlich der drei taubstummen Töchter, sogar des einzigen Sohnes. — Die Ehe wurde nämlich mit zwölf lebendigen Kindern gesegnet, von welchen drei klein, drei erwachsen starben, so daß bei des Vaters Tode noch sechs am Leben waren. Die drei taubstummen Töchter wurden nachmals im Taubstummenasyl zu Dresden versorgt. Von den übrigen acht Töchtern verheiratheten sich zwei: im Jahre 1835 die älteste, Julie Susanna (†) an Herrn Dr. A. E. Prölß, Tertius am Gymnasium zu Freiberg, und im Jahre 1858 Margarethe an Herrn Past. Waldau in Steinpleiß bei Werdau. Der einzige Sohn, Martin, den der Vater mit nach Amerika nahm, der als Knabe des Vaters Fall voraussagte, bildete sich, nach Dresden zurückgekehrt und von der Regierung, die überhaupt der unglücklichen Familie sehr mild sich angenommen hat, unterstützt, zum Architekten aus, lebt aber jetzt als sehr geachteter Pfarrer in Fort Wayne im Staate Indiana. Julius Prölß, jetzt Cand. rev. min., ist Stephan's einziger Enkel.

noch schützte, um ihn durch einen anderen und tieferen Fall zur Selbsterkenntniß zu führen" (v. Polenz). Den erbittertsten Angriffen, den heftigsten Invectiven und Schmähungen gegenüber, welche die öffentlichen Blätter jetzt in Uebermaß und oft in der unwürdigsten Weise brachten, beobachtete Stephan öffentlich ein vollkommenes Stillschweigen. Nochmals darauf zu antworten, „hielt der theure Seelsorger unter der Würde seines heiligen Amtes" (Glaubensbekenntniß S. 6). Einer seiner treuesten Anhänger aber, Candidat Pöschel, eine durchaus lautere und fromme, aber von Stephan's imponirendem Geiste ganz befangene demüthige Seele (gest. als Pastor in Hoffnungsthal bei Odessa) — zum Lohn für seine vertrauensvolle, unbegränzte Hingebung an Pastor Stephan wurde er später von diesem, angeblich wegen einer Lehrdifferenz, excommunicirt! — gab im Jahre 1833 ein „Glaubensbekenntniß der Gemeinde zu St. Johannis in Dresden [die kirchenrechtlich neben der böhmischen nicht existirte!], zugleich als Widerlegung der ihr und ihrem Seelsorger in einigen öffentlichen Blättern gemachten Beschuldigungen" *) heraus, worin es unter Anderem heißt (S. 11 ff): „Wir bezeugen es mit Festigkeit und Bestimmtheit vor Gott und aller Welt, daß wir (seit 23 Jahren) keine andere Lehre von ihm gehört haben, als die dem gesammten Worte Gottes Alten und Testaments gemäß ist. Er verkündigt uns mit klaren und deutlichen Worten den ganzen Rath Gottes zu unserer Seligkeit, Gesetz und Evangelium 2c.; als ein gewissenhafter Prediger hält er sich an den Religionsschwur (auf die symbolischen Bücher); der Herr Pastor Stephan ist ein gewissenhafter, ehrlicher Mann, er ist das, wofür er sich ausgibt, ein alt-lutherischer Prediger" (S. 11 ff.). Der Seitenhieb auf die meisten Prediger der Stadt und des Landes ist unverkennbar, und leider ward, mit gänzlicher Verkennung des immerdar fortwaltenden heiligen Geistes, mit Verachtung der ganzen neueren kirchl. Arbeit, die als Neologie tagtäglich verketzert und verdammt wurde, von Stephan und den Stephanisten das alt-lutherisch nur allzusehr und einseitig betont. Mit den preußischen Alt-Lutheranern stand Stephan von jeher bis in die dreißiger Jahre in näherer Gemeinschaft**), von denen bekanntlich etliche Vertriebene, Dr. Scheibel, Wehrhan, Krause,

*) In einer solchen las man z. B. die arge Uebertreibung: „Durch Stephan's Lehre sind unzählige, früher thätige Bürger unbrauchbare, überflüssige, lästige, gefährliche Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft geworden." Ein gewisser X. U. „tischte dem Publikum einige alte, abgedroschene, längst widerlegte Mährchen wieder auf: 1820 seyen sechs Personen durch Besuch der „Stunden" wahnsinnig geworden; ein Bürger, der nicht mehr arbeiten wollte, auch seine Frau daran verhindert habe, sey endlich 1817 in's Irrenhaus gebracht worden; als Stephan ein Brautpaar nach der Communion in besondere Vermahnung genommen, sey die Braut bald darauf in Gemüthsunruhe und Wahnsinn verfallen; ein junger Musikus, weil er von Stephan gehört, „mit Baßgeigen 2c. werde das Feuer in der Hölle angezündet, und durch Musik bringe man sich in die Hölle", habe im Ingrimm seine Violine in Stücke zerschlagen, und laufe seitdem als Taugenichts in der Welt herum" (Glaubensbekenntniß S. 52 ff.). „Alle diese Mährchen sind nach gerichtlicher Untersuchung längst als lügenhaft erfunden" (ebendas.). Die eigentlichen crimina clandestina des Mannes berührt auch diese Schrift nicht.

**) Merkwürdig aber, als diese Männer nach Dresden kamen, so freuten sie sich auf das Zusammentreffen mit Stephan, und erwarteten, vorzüglich sein Jugendfreund Dr. Scheibel, dessen Vater Stephan so viel verdankte, eine herzliche Aufnahme: aber sie täuschten sich! Mit dem Genannten ist Stephan in heftigen Streit gerathen; er wollte eben Alleinherrscher seyn, und „fürchtete auch wohl von Scheibel's wissenschaftlicher und sittlicher Ueberlegenheit eine Verminderung seines Ansehens". — Hier können wir nicht unterlassen, zurückgreifend seines Verhältnisses zu der Brüdergemeinde zu gedenken. Den Herrnhutern hatte Stephan viel, insbesondere auch seine Anstellung in Dresden zu danken. Sie besuchten Anfangs seine Predigten und seine Erbauungsstunde. Ihr freierer, weniger begrifflich fester und gebundener Geist aber und andererseits ihr oft zu weiches und spielendes Gefühlswesen stimmte durchaus nicht zu Stephan's Eigenthümlichkeit. Bald entstanden denn in den Erbauungsstunden Reibungen; die Brüder mochten sich seinen herrischen Anordnungen nicht fügen, und setzten bei'm Vorlesen des Vorgeschriebenen wohl Worte und Gebete aus dem Herzen hinzu, was den Pastor erzürnte. Die Versammlungen der Brüder bei Lederhdlr. Götz wünschte er zu unterdrücken. In einer seiner „Sprechstunden" wurde die Frage aufgeworfen: „was von der Brüdergemeinde zu halten sey",

Wermelskirch, 1832 in Sachsen eine Zufluchtsstätte fanden; mit den schwärmerischen Dissidenten in Würtemberg und Baden blieb er bis zu seiner Auswanderung in engerer Verbindung. In Sachsen aber hatte sich (vorzüglich seit 1827) sein Anhang außerordentlich vermehrt, besonders im Muldenthale bis in's Altenburgische, auch in Leipzig und andern Orten. Von vielen der früher ihm befreundeten „lutherischen“ Geistlichen des Landes sagte er sich jetzt gänzlich los und scheute nicht Verdächtigungen und verdammende Urtheile. Er und nicht weniger die Seinen sprachen fleißig von Irrlehrern, Gotteslästerern, Bibelverächtern u. dgl. Die ihm vertrauensvoll, aber blind ergebenen, jungen Geistlichen, die früher als Candidaten unter seiner geistlichen Pflege gestanden, wirkten ganz in Stephan's Sinne und mit Stephan's zelotisch-hierarchischem Wesen, so namentlich Pastor Keil in Niederfrohne und die Gebrüder Pastor und Substitut Walther, nur nicht mit seiner Klugheit. Zu ihnen machte Stephan alljährlich Visitationsreisen und predigte unter ungeheurem Zulauf in ihren Kirchen. Er hatte gleichsam seine „Stationen“ im Lande, die nur seines Winkes gewärtig waren. Unfriede, arge Zerwürfnisse, die bittersten Feindseligkeiten brachen in zahlreichen Gemeinden aus, unter den Parochianen, zwischen Pfarrer und Gemeinde, wie mit den Nachbarn, in Folge des anmaßenden, zelotischen und verdammungssüchtigen Gebahrens der allein rechtgläubigen ecclesiola. Dabei klagten gleichwohl die Stephanisten und ihr Haupt über Verfolgungen und Bedrückungen; das Wort Gottes sey gebunden, die lutherische Kirche sey in Gefahr. (Eine Zeit lang, seit 1832, hatte man die Einführung einer Union, wie in Preußen, gefürchtet.) Und doch übten die weltlichen wie die geistlichen Behörden die größtmögliche, weise und anerkennenswerthe Milde und Schonung. Sie aber wollten zu Märtyrern werden! Das immer frecher werdende, herausfordernde Treiben des böhmischen Pfarrers einerseits, und andererseits die Macht der wahrhaft empörten öffentlichen Meinung, nur noch mehr aufgeregt durch das zelotische Auftreten des Baron v. Uckermann, eines Stephanianers, mit seinen fulminanten Invectiven gegen alle Neologen, Falschgläubige, Ungläubige, Demagogen, Servile u. A. in seinem Sendschreiben an Prof. Krug, s. u. Literatur*), zwang zum Einschreiten. Selbst der Landtag (1837) brachte die stephanistische Angelegenheit vor sein Forum, behandelte sie sehr eingehend, und die schärfsten Reden wurden vernommen; doch fanden sich auch warme Vertheidiger. Der Cultusminister v. Carlowitz gab in der zweiten Kammer die Erklärung: „Dieser Gegenstand, von dem ich schon vor Jahren gehört hatte, war zu

---

und Stephan antwortete: „Es gibt unter ihnen viele Kinder Gottes, aber auch viele Kinder des Teufels“! Und fortan verließen die Herrnhuter seine „Stunden“. Es scheint dies vor 1820 geschehen zu seyn. Stephan aber studirte nun mit Eifer die erbittertsten Streitschriften des vorigen Jahrhunderts wider die Herrnhuter, trat ihnen innerlich und äußerlich immer schroffer entgegen, nannte sie die neuen „Pharisäer“ u. s. w., und noch ärger trieben es viele seiner Anhänger (ein Handwerker z. B. erklärte bei einer heftigen Polemik Zinzendorf für einen höchst unsittlichen Menschen und alle Herrnhuter für weiße Teufel! wie v. Polenz selbst gehört. Letzterer ist überhaupt über diese Verhältnisse zu vergleichen S. 57—72. Ein anderer Handwerker, A., warf in der Sprechstunde die Frage auf: „Nicht wahr, Herr Pastor, die Herrnhuter haben den Teufel zum Herrgott“? Zur Strafe dafür ließ diesen der Pastor 4 Wochen lang während der „Stunden“ im Vorhause stehen. Später entschädigte ihn Stephan mit der ersten Vorsteherstelle.

*) Das Schriftchen des jungen, blindeifernden Barons war vornehmlich gegen v. Ammon und dessen „Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion“. 1833 ff. gerichtet (wie man denn berechtigt ist, letzteres Werk als durch Stephan's Treiben indirekt mit veranlaßt anzusehen). — v. Ammon wird mit der Formel stigmatisirt: „Die frechsten Spötter haben ihren Meister gefunden“. Ferner: „Soll sich jener als sächs. Oberhofpred. fungirende Neolog noch erdreisten dürfen, Stellen aus der Bibel zu citiren, um seine eigenen Hirngespinnste und Herzenstrügereien für biblische Wahrheit auszugeben“! Sämmtliche Neologen heißen „Stümper in den Wissenschaften, gehen mit sakrilegischen Vorhaben um, treiben freche und unerhörte Gotteslästerung, stellen Christum als einen Betrüger, die Apostel als Träumer, die Bibel als ein Lügenbuch, als ein altes Weibermährchen, höchstens als eine orientalische Dichtung dar“. Dies als Probe damaliger Polemik. Mit scharfer und schneidender Gegenrede antwortete Ammon in „Geistesrichtungen des Baron v. Uckermann“ (s. u. Literatur).

wichtig, als daß ich nicht in meinem jetzigen Dienstverhältnisse mir hätte zur Gewissenssache machen sollen, denselben so genau, als mir möglich war, zu erforschen. Zu dem Ende habe ich sämmtliche betreffende Akten des Cultusministerii Blatt für Blatt durchgelesen. In selbigen habe ich gefunden, daß jener Verdacht schon seit einer langen Reihe von Jahren Gegenstand der öffentlichen Aufmerksamkeit und polizeilicher Nachforschungen gewesen sey, daß man eine Menge angegebener Fälle durch allerwärts eingezogene Erkundigungen und Verhör vieler Personen gründlich erörtert, aber auch nicht Einen Fall habe ich gefunden, wodurch jener Vorwurf (schädlichen, bis zum Wahnsinn Einzelner führenden Einflusses, vielleicht auch der die geheimen scandalosa betreffende Vorwurf) nur einigermaßen hätte bewiesen werden können" (s. Mittheil. über die Verhandlungen des zweiten sächs. constit. Landtags Nr. 298., vgl. auch Nr. 204. II. Kammer; Nr. 272. I. Kammer). Am 8. Novbr. 1837 gelang es endlich der zum strengsten Invigiliren beauftragten Polizei, eine Anzahl stephanischer Freunde in dem öfters von ihnen besuchten Weinbergshause in der Hoflößnitz mitten in tiefster Nacht und am frühen Morgen den Pastor, der mit seiner gewöhnlichen zweideutigen Begleiterin nachgekommen und sich im Weinberge versteckt hatte, aufzufinden und polizeilich aufzuheben. Die Frage, ob hier gottesdienstliche Conventikel gehalten würden, wurde von den Freunden, wie von Stephan selbst auf das Bestimmteste verneint; der Pfarrer erhielt die Anweisung, sich des andern Tages, am 9. Novbr., mit dem Frühesten in Dresden einzustellen, wogegen er feierlichst protestirte. Unmittelbar darauf erfolgte seine Suspension, welche bis zu seiner Abreise währte*). Am folgenden Sonntage (D. 25. nach Trinitatis) predigte einer seiner Candidaten über Matth. 24, 15 ff., „von dem Gräuel der Verwüstung" und ergoß sich in den bittersten Klagen über die Verfolgung der Gerechten. Jetzt wurde der Waisenhausprediger (nachmals Superintendent) Steinert zum Vikar bei der böhmischen Gemeinde ernannt, und gegen Stephan eine Untersuchung vor dem königlichen Justizamt eingeleitet, in welcher er von seiner eigensinnigen und unbeugsamen Weise nicht nachließ und leider auch zur Lüge, zum Leugnen seine Zuflucht nahm; denn gegen jede noch so begründete Anschuldigung, sie mochte seinen verdächtigen Wandel oder seine Amtsvernachlässigungen oder die Unterschlagung von Almosengeldern ꝛc. bei der böhmischen Gemeinde betreffen, wußte der gewandte Mann sich herauszureden. Die genannte böhmische Gemeinde**) hatte nämlich Past. Stephan frühzeitig, und wie sein deutscher Anhang wuchs, immer mehr und in der unverantwortlichsten Weise hintangesetzt, obschon er doch nur für diese parochus rite vocatus war. Aus etwa 40 bis 50 Exulantenfamilien noch bestehend, befand sie sich bei Stephan's Antritt nach seiner eigenen amtlichen Aussage in einem geordneten, friedlichen Zustande. Bei der Disciplinaruntersuchung gab er an, die Spaltung zwischen ihm und seiner böhmischen Gemeinde sey zuerst durch die Schullehrer der Gemeinde und deren rationalistische Denkungsart herbeigeführt worden. Namentlich den würdigen Cantor

*) Nach dem Erörterten möge man die scharfe Relation Guerike's in seinem Handbuch der Kirchengesch. 3. Ausg. 2r Bd. S. 1096 f. beurtheilen: „Durch thätliche Gewalt („Ammonischer Weltreligion"?) in schmachvoller Procedur (vgl. das noch schändlichere Triumphgeschrei des modernen Un- und Wahnglaubens in den Zeitungen Ende Novbr. 1837) ist gegen Ende des Jahres 1837 dem vieljährigen, unerschütterlichen Zeugen der Wahrheit, Pf. Mart. Stephan in Dresden (ob derselbe auch wirklich in einer Aeußerlichkeit [!] nicht alle pastorale Klugheit angewandt hätte), sein Amt lutherischen Worts als „Muckerei" gewehrt worden."

**) Durch ächt lutherische Emigranten, größtentheils aus Prag, also nicht durch „böhm. Brüder" (wie man oft und mit allerlei Verdächtigungen angenommen), hatte sie sich während des 30jähr. Krieges gebildet. Anfangs ansehnlich und zahlreich, zuerst in Pirna, seit 1639 in Dresden aufgenommen, hielt sie seit 1650 in der ihr vom Kurfürst Johann Georg I. eingeräumten Begräbnißkirche auf dem Johanniskirchhof ihren öffentlichen Gottesdienst in böhm. Sprache. 1694 wurde dem böhm. Pfarrer vom Stadtrath auch ein deutscher Frühgottesdienst für die außerhalb der Festungswerke gelegene Pirnaische Vorstadt, jedoch ohne alle und jede Parochialrechte, übertragen. Allmählich schlossen sich viele der böhmischen Exulanten an die deutschen Gemeinde der Stadt an, und so verringerte sich die Zahl der böhm. Gemeindeglieder.

Janeck hatte Stephan als „Irrlehrer" gebrandmarkt, weshalb dessen Sohn schon im Jahre 1814 Beschwerde bei'm Ober-Consistorium führte. Ungefähr um dieselbe Zeit hatten 16 Mitglieder der böhmischen Gemeinde eine Beschwerdeschrift wegen Vernachlässigung des böhmischen Gottesdienstes, der Kranken und Armen und wegen mancher Eigenmächtigkeiten des Pastors bei'm Ephorus eingereicht, ja wegen früheren unzüchtigen Umganges mit seiner böhmischen Dienstperson auf seine Absetzung angetragen. Ein anderer Theil der Gemeinde hatte aber eine Schutzschrift für ihn eingereicht; er selbst vor Superintendent Dr. Tittmann sich vertheidigt und die letztere Anklage, welche sich nicht vollständig erweisen ließ, „ein Gewebe von Betrug und Bosheit" genannt; und so beruhte die Sache auf sich. Fortan hatte die böhmische Gemeinde sich geduldig gefügt, und nachdem mehrere Beschwerden erfolglos blieben, endlich geschwiegen. Die Gemeindevorsteher wußte Stephan durch sein herrisches Auftreten und „durch Gewaltschritte einzuschüchtern." Zum ersten Gemeindevorsteher und Rechnungsführer ernannte er einen Mann, der weder schreiben noch lesen konnte. Weil aber durch das Stephan'sche Aergerniß ohne ihr Verschulden auch die böhmische Gemeinde vor dem Publikum vielfach verdächtigt wurde, so reichte sie jetzt (unter dem 17. April 1838) eine Klage gegen ihren Pfarrer ein und begründete dieselbe noch weiter durch eine zweite Klage vom 5. Juli ej. an. In jener wird Stephan folgender drei Thatsachen beschuldigt: 1) des unzüchtigen und unkeuschen Lebenswandels (mit Angaben, die jedes bessere Gefühl auf's Schmerzlichste berühren!); 2) der unredlichen Gebahrung mit den pekuniären Interessen der Gemeinde und 3) der vielfachen Vernachlässigung seiner Amtspflichten, namentlich in Bezug auf Kirche, Schule, Kranke und Sterbende*). (Bei seinem unordentlichen Lebenswandel liege er bis gegen Mittag im Bett, wegen Trägheit fange er den böhmischen Gottesdienst um 1½ Stunde zu spät an u. s. w.) Schließlich wird seine definitive Amtsenthebung und die Wahl eines anderen Pfarrers beantragt. In der zweiten Klage wird Punkt 2. genauer specialisirt und die von ihm begangenen Unrichtigkeiten in Betreff dreier Kassen (des Almosenfonds, der Kinderunterstützungs- und der Grabekasse) nachgewiesen und mittelst Kirchenzeugnissen belegt, daß Pastor Stephan mindestens 134 Thaler, die er auf den Namen bereits verstorbener Almosenpercipienten an sich gebracht, unterschlagen habe**). Es wird beantragt, 1) gegen Pastor Stephan wegen ungetreuer Kassenverwaltung, Veruntreuung und Betrugs mit der Untersuchung zu verfahren; 2) wird gegen die Ertheilung eines Reisepasses zur Auswanderung nach Amerika protestirt, so lange er nicht sein Rechnungswerk in Richtigkeit gesetzt, die nothwendig vorhandenen Kassen- und Inventarienbestände abgeliefert, und die unterschlagenen und veruntreuten Gelder, sowie die aus dem Gemeindevermögen gegen Handschrift entnommenen, aber 28 Jahre lang nicht verzinseten 100 Thaler sammt Zinsen und Kosten vollständig ersetzt habe; endlich 3) die Beschlagnahme der noch immer vorenthaltenen werthvollen Gefäße, Dokumente und sonstigen Inventarienstücke verlangt***).

Diese Klagen machten den Gang der Untersuchung ernster und bedenklicher, nachdem sie schon eine günstigere Wendung zu nehmen geschienen hatte. Inzwischen war

---

*) Wahr und erwiesen ist, daß Stephan Kranke und Sterbende höchst ungern, erst spät, oft gar nicht besuchte. Regte sich da vielleicht das Gewissen in ihm?

**) Auf den Namen einer Wittwe Schwarz war diese Unterschlagung 7 Jahr 2 Mon. fortgesetzt worden! Nur das eigenmächtige Verfahren Stephan's hatte solches möglich gemacht. Frühere Beschwerden darüber, die Forderung der Rechnungsablegung sogar Seiten der Behörde hatte keinen Erfolg gehabt. 28 Jahre lang hatte Stephan über jene Kassen (in Summa 1232 Thaler) keine Rechnung abgelegt!

***) Eine große silberne Communionkanne von hohem Werth, am Jubelfest 1830 durch eine Sammlung unter den Stephanisten und den Böhmen angeschafft, und zwei kostbare Kanzel- und Altarbekleidungen waren zur Absendung schon verpackt, mußten aber herausgegeben werden. Das berühmte „Pirnische Exulantenbuch" mit den Wappen und Testamenten adliger Exulanten (siehe Peschek, Die böhm. Exulanten in Sachsen. Leipz. 1857. S. 31) hat Stephan nicht mitgenommen; doch konnte man nur mit großer Mühe dessen habhaft werden.

seit Stephan's Suspension die Auswanderungsfrage unter den Stephanisten sehr ernstlich berathen worden. Er selbst hat behauptet, diesen Gedanken schon seit 1811 gehabt zu haben. Jetzt aber stellte er sich lange unschlüssig, damit es den Anschein gewinne, als überlasse er sich gänzlich dem Willen Gottes (Vehse 8, 5). Erst im Frühjahr 1838 gab er seine bestimmte Willenserklärung, es müsse aufgebrochen werden; worauf ein Berathungscomité niedergesetzt und Einzahlungen zur „Creditkasse" gemacht wurden *). Im Sommer 1838 hatte Stephan wieder seinen Aufenthalt im Radeberger Bad genommen; es wiederholten sich die nächtlichen Scenen in Wald und Wiese, daher auch die polizeilichen Maßnahmen; und da man sein heimliches Entweichen, auch ohne Paß, befürchtete, wurde eine gerichtliche Expedition abgeordnet: man fand jedoch in seiner Wohnung am frühen Morgen nur zwei schlafende Mädchen, er selbst war in der Nacht mit zwei anderen Mädchen nach Dresden gefahren (aktenkundig). Hier erhielt er jetzt vom 15. bis 24. Oktbr. Hausarrest, dessen Wirkung Stephan jedoch schlau zu umgehen wußte. Alles harrte des Ausganges in der äußersten Spannung, die zur Auswanderung gerüsteten Stephanisten waren zum Theil schon aufgebrochen, die Andern warteten angstvoll des Führers und Hirten: da erfolgte auf eine unterthänigste Immediat-Supplik Stephan's bei Sr. Maj. dem Könige (vom 20. Oktbr.) unter dem 23. Oktbr. 1838 die Niederschlagung der beiden gegen ihn anhängigen gerichtlichen Untersuchungen — unter der Bedingung, daß Stephan zur Sicherstellung der böhmischen Gemeinde ꝛc. eine Caution von 500 Thaler bestelle. Sofort wurde der Hausarrest aufgehoben. In der Mitternachtsstunde **) zwischen dem 27. und 28. Oktbr. verließ Stephan heimlich und ohne Abschied von seiner Familie die Stadt mittelst Extrapost, um sich in Bremen mit den Auswanderern zu vereinigen. Dort hatte sich die „ecclesia pressa" („sechs Geistliche mit etwa 700 Seelen, worunter 10 Candidaten und 4 Schullehrer" ***) zusammengefunden; dort erschienen die (5) Exulantenlieder: „so hoch, wie hierin, war der schändliche Personendienst noch nie getrieben worden †), und die wirkliche Abgötterei mit Stephan entwickelte sich auf dem Meere reißend schnell, bis zur schmählichsten Ausbildung in St. Louis" (Dr. Vehse). Den vorausgegangenen Schiffen (im Ganzen waren ihrer fünf, von denen die „Amalia" untergegangen ist), folgte Stephan mit seinem „Generalstabe" am 18. November, setzte nach überstandener Seekrankheit sein üppiges Wohlleben fort, in Sturmesgefahr feig und furchtsam, predigte während der 64tägigen Ueberfahrt sehr selten, „theils aus Faulheit, theils um sich selten zu machen," übrigens „auffallend immer schwächer und trockener," ließ dafür seinen Vikar Strafpredigten halten (die Leute seyen nicht werth „dieses treuen Knechtes Gottes"), wußte seinen juristischen Beistand, eine Trennung der weltlichen von der geistlichen Gewalt fürchtend, „niederzudonnern", und ließ sich fünf Tage vor der Ankunft in Neu-Orleans das Bischofsamt antragen. Kurz vor St. Louis ließ Stephan die berüchtigte „Unter-

---

*) Diese Kasse der Auswanderer belief sich zuletzt auf circa 125,000 Thaler, und während seines Hausarrestes (s. u.) wußte Stephan die Disposition darüber ausschließlich an sich zu bringen. Dieser Umstand half besonders die später so gemißbrauchte Gewalt Stephan's begründen (Vehse S. 6).

**) Abschied nehmend von einem Freunde, der ihn mit einem prächtigen Reisepelze beschenkte, sprach er die leichtsinnigen Worte, die schrecklich an ihm in Erfüllung gegangen sind: „Nun sehen Sie! was aus dem Pastor zur St. Miserabilis noch für ein großes Thier wird!" (Vehse S. 7).

***) s. „Lebewohl der aus Sachsen nach Nordamerika ziehenden alt-lutherischen Gemeinde", von Pastor Stephan.

†) Um nur ein paar Proben zu geben: „Ein weiser Knecht des Herrn Führt uns, ein heller Stern, Er geht nach Kanaan Als Moses uns voran." — „Verwüstungsgräuel stehen Auf Kanzel und Altar, D'rum eilet auszugehen, Zur Stund' wächst die Gefahr. Auf, stärket euren Muth Und eilt aus Sodoms Gluth, Sein heil'ges Wort verhöhnet Die freche Schlangenbrut." — „In Knechtschaft ist gekommen Das heil'ge Predigtamt, Es ist hinweggenommen Der Schlüssel heil'ges Amt. Hört ihr das Angstgeschrei Der Kirche: macht mich frei! Könnt ihr die Mutter seh'n In Sklavenketten geh'n?" — Da mußten wohl die armen, aufgeregten Leute nur noch mehr erhitzt werden.

werfungserklärung vom Dampfboot Selma" *) entwerfen und an Eidesstatt von allen Männern und Frauen der Gesellschaft unterschreiben. In St. Louis selbst, wo Stephan zum großen Nachtheil der Auswanderer mehr als zwei Monate ungenutzt verstreichen ließ, schaltete der Bischof völlig unumschränkt; der Bischofsornat mit einer ungemein schweren goldenen Kette, Krummstab und Bischofsmütze wird angefertigt, „ein wahres Prasserleben" wird im „Hause" des Bischofs geführt, in welches zum allgemeinen Aergerniß immer mehr junge Frauenzimmer einversammelt werden. Endlich ist am 26. April 1839 der Bischof mit einem Theile der Gesellschaft nach der inzwischen angekauften Länderei „Wittenberg" in Perry County am Mississippi, südl. von St. Louis, abgereist; da wurden am Sonntage Rogate den 5. Mai u. ff., zunächst an Pastor Löber, die ersten Entdeckungen von mehreren Mädchen gemacht, denen „der graue Wollüstling unter gottlosem Mißbrauch des heiligen Namens und heiligen Wortes Gottes, schon auf der Seereise Zumuthungen gemacht hatte", und später eidlich bestärkt. Am 30. Mai erfolgte die Absetzung und Excommunikation des Tiefgefallenen, der erst sich selbst und dann Hunderte unserer Glaubensgenossen so lange und schmählich betrogen hatte; und zwar wegen der Sünden gegen das 6. Gebot, verschwenderischer Veruntreuung fremden Gutes und falscher Lehre (Dr. Vehse S. 166). Stephan, erst trotzig, dann allerdings sehr gebeugt, wurde mit einem Abfindungsquantum von 100 Piastern und nöthiger Ausstattung Tags darauf in den gegenüberliegenden Staat Illinois, wohin später seine ihm bis an's Ende getreue Conkubine G. nachfolgte, exportirt. Dort ist er laut Todtenschein „am letzten Tage oder in den letzten Tagen des Februar 1846 in der Grafschaft Randolph" **), ziemlich 72 Jahre alt, gestorben. Die Gerüchte von seiner Rückkehr nach Europa sind ungegründet. Ein anderes Gerücht sagt, er sey wieder in den Schooß der katholischen Kirche zurückgekehrt ***).

In welcher Seelenverfassung dieser unglückliche Mann verschieden sey? Der Herzenskündiger mag es wissen.

Schwere Kämpfe leiblicher Noth und innerer Zwistigkeiten hatten die Ausgewanderten nun längere Zeit zu bestehen. Nicht so bald entschlugen sich die Geistlichen der von Stephan ihnen eingeflößten hierarchischen Grundsätze. Am 22. November 1840 endlich hielt die Gemeinde zu St. Louis einen außerordentlichen Bußtag, an welchem ihr reichbegabter Pfarrer O. Herm. Walther ein aufrichtiges, tiefes Bußbekenntniß ablegte †). Allmählich soll sich auch der äußere Zustand der neugegründeten, nunmehr wohlgeordneten Gemeinden sehr gehoben haben.

Martin Stephan war ein ungewöhnlicher Mann, ein Werkzeug Gottes, mit großen Charismen, die er zum Segen gebraucht und zum Aergerniß gemißbraucht hat, als eine unwiderstehlich imponirende Gestalt, als ein Heros von einseitig ausgebildeter Geistes-

*) Da „während der ganzen Reise" schon von einem „großen Theile der Gemeinde" außer anderen Sünden „insbesondere eine verdammliche Gesinnung des Mißtrauens und der Unzufriedenheit gegen unsern theuren Bischof mit empörender Frechheit laut geworden", so geloben sie, „den Anordnungen 2c. Sr. Hochwürden in kirchlicher, sowie in communlicher Hinsicht" sich willig zu unterwerfen. Und dies unterschrieben später auch die Uebrigen alle, bis auf Herrn Kaufmann H. F. Fischer.

**) Nach Angabe der Verwandten am 21. Febr. 1846.

***) In der letzten Zeit vor seiner Abreise von Dresden soll Stephan viel geheimen Umgang mit katholischen Geistlichen gepflogen haben. Als hierarchisch in ganz römischem Sinne zeigte er sich in Amerika allerdings.

†) In Pastor Walther's Predigt (s. unt. Literat.) ist freilich große Aufregung noch unverkennbar. Stephan wird nicht nur „der Verführer" genannt; man höre: „Wir hatten einen Mann unter uns, der alle Kennzeichen des Antichrists an sich trug, und gleichwohl ein Götze der Gemeinde war, dessen Ungunst und Bannstrahl man mehr fürchtete, als Gottes Zorn, auf dessen Wort man mehr hörte, als auf Gottes Wort. Wir sagten einem Menschen unbedingten Gehorsam zu; wir schwuren einen Eid auf Gottes Wort und die Bekenntnißschriften, und doch unwissend wider beide" u. s. w.

und seltener, unbeugsamer Willenskraft, der die Erkenntniß des (alt-lutherischen, insonderheit des rechtfertigenden) Glaubens in ganz ungewöhnlichem Maße besaß, aber (durch Schuld seiner Fleischeslust, seines unevangelisch gesetzlichen Wesens und seiner ungebändigten Hoffahrt und Herrschsucht) nicht das volle Leben und die Kraft des Glaubens in wachsender Heiligung an sich erfuhr, daher auch die Macht der erbarmenden Liebe ganz einseitig bethätigte, zuletzt, untergegangen in gemeine Selbstsucht, gänzlich verloren zu haben schien. — Zu rechter und gerechter Würdigung des Mannes muß man sich vor Allem in seine Zeit und in die damalige Lage der Kirche versetzen. Auch Stephan war ein Kind seiner Zeit. Sein und seiner Anhänger entschiedenes Lutherthum bildete einen naturgemäßen, heilsgeschichtlich nothwendigen Gegensatz gegen den Unglauben und den Indifferentismus unzähliger seiner Zeitgenossen. Seine Ueberschreitungen, schon durch seine gewaltige Natur und die einseitige Jugendbildung begründet, sind zum guten Theile durch das rationalistisch verflachte, glaubensmatte Christenthum zur Zeit seines Auftretens mit verschuldet, seine späteren Maßlosigkeiten (auch wohl sein sittlicher Fall), durch die begeisterte, überhebende, allmählich ganz verblendete Nachfolge und Creaturvergötterung seiner willenlos ergebenen Anhänger beiderlei Geschlechts und durch die ebenso blinde, oft ungerechte Feindseligkeiten seiner Gegner, auf beiden Seiten zuletzt bis zu fanatischer Wuth und Verbissenheit sich steigernd. Christus offenbarte sich in jenen Tagen als der Fels des Heils und als der Stein des Anstoßes und der Aergerniß, gesetzt zu einem Fall oder Auferstehen Vieler in Israel, auf daß vieler Herzen Gedanken offenbar würden. Das wunderbare Walten Gottes nach seiner herzlichen Barmherzigkeit und nach seinem „grimmigen Zorn", seiner strafenden Gerechtigkeit, trat hell zu Tage, zu wecken und zu sichten seine Gemeinde.

„Stephan ist eine hochwichtige, aber zugleich eine Erscheinung, die nicht aus der Perspektive deutscher „Wissenschaftlichkeit" beurtheilt werden kann. Wenn das heutige Geschlecht ihn schlechtweg einen Heuchler nennt, so liegt dazu wohl ein Grund in seinem späteren Leben vor; aber dennoch ist diese Abfindung mit ihm eine sehr wohlfeile, flache und nichtssagende*). Einer argen Verkennung des Mannes in seiner früheren Periode macht sich damit die Gegenwart schuldig, die keinen Begriff davon hat, was es in jener Zeit sagen wollte, die göttliche Thorheit des Evangeliums zu verkündigen und zwar so zu verkündigen, wie es von ihm geschah. Das Andenken des armen, tief gefallenen Mannes wird mir und Vielen meines Geschlechts theuer bleiben." In diesem Sinne schreibt mir jetzt, nach mehr denn 20 Jahren, v. Polenz, der ihn genau gekannt. Und hiermit möchte ich den Artikel schließen, forderte nicht der Zweck der Encyklopädie eine möglichst allseitige, unparteiische Beleuchtung, weshalb noch einige der beachtenswerthesten Urtheile folgen mögen.

Dr. C. E. Vehse, der bekanntlich mit Stephan lange Zeit und bis zu dessen Sturz im intimsten Verhältniß stand, sagt unter Anderem: „Stephan ist ein psychologisches Räthsel: ein so gottloser Mann er war, ein so gescheiter ist er gewesen." „Ich muß noch jetzt sagen (nach der furchtbaren Enttäuschung), daß ich in meinem ganzen Leben nichts Herrlicheres, als seine Reden in den sonntägigen Nachmittags-Erbauungsstunden gehört habe." Sehr treffend sey eines Freundes Urtheil: „Auf der einen Seite diese Erleuchtung, diese richtige Würdigung der Zeit, in der wir leben, diese hohe Weisheit, diese Herrlichkeit des Wortes und des heiligen Namens Gottes in seinen Predigten, diese Kraft zu erwecken, zu trösten, den Glauben anzufeuern — und auf der andern Seite: ich konnte das Ebenbild Gottes an ihm selbst nicht finden." „Ja, auf

*) „Der Vorwurf zwanzigjähriger Heuchelei gegen den Mann von derber Geradheit und Offenherzigkeit ist ebenso ungegründet als gehässig." So v. Polenz schon 1840. „Die nächtlichen Gesellschaften (seit 1830) wurden die Klippe, woran seine frühere Lauterkeit scheiterte, als sie einmal vom Schutze der Demuth entblößt war!" (Hasse, Abriß der meißnischen Kirchengesch. 1846. S. 387 [s. unt. Literat.]).

der andern Seite (setzt Dr. Vehse hinzu) dennoch nichts anderes, als ein geistlicher Betrüger! — Nicht genug kann man sich über die List und Verschlagenheit und das beispiellose Glück verwundern, mit dem dieser Mann so eine lange Reihe von Jahren hindurch die gespannte Aufmerksamkeit von Freunden und Feinden (?) täuschen und den schärfsten Untersuchungen der Behörden sich entziehen konnte. Die Kraft des Allmächtigen zerbrach plötzlich den grauen Sünder, als er am Ziele seiner dunklen Wünsche zu stehen schien. — Das Netz der Verführung, das er über seine Gemeinde ausgeworfen, war so fein und fest gesponnen und die Gehülfen seiner Herrschaft, durch die hierarchischen Pläne, die er ihnen eröffnet hatte, so fest an ihn gelockt und gebannt, daß nur die starke Hand von oben die Verzauberung, in der Alles sich bewegte, zerstören konnte."

Prediger L. Fischer in Leipzig, der in der Glaubensrichtung entschieden auf Stephan's Seite stand, ihn aber auch keineswegs schont und ihn namentlich „der Kreuzesflucht" beschuldigt, fällt folgendes anerkennende Urtheil*): „In Martin Stephan lebte ein edler und kräftiger Wille, evangelisches Christenthum auf jede Weise zu fördern, aber auch ein beharrlicher Widerwille, sich mit der Wissenschaft und Zeitrichtung zu verständigen und in ein geziemendes Vernehmen zu setzen. Er glühte von heiligem Eifer, die reine, evangelische Lehre jederzeit nach bestem Wissen und Gewissen zu verkündigen und gegen die Verflachung, Verfälschung und Contrefaçon, ingleichen gegen jeglichen Indifferentismus zu vertheidigen. In freier und kühner Rede erhob er sich gegen den grauenvoll sich heranwälzenden Strom des Un- und Wahnglaubens und wies denselben mit Nachdruck in die gebührenden Gränzen zurück; allein er that dies in den starren und unerbittlichen Formen vorübergegangener Jahrhunderte und vermeinte, das alte, wahre evangelische Leben und Wesen könne in keiner neuen Form (!) gerettet werden in eine neue Zeit. Er hat eine gewaltige Kraft geoffenbart in einer lauen und schlaffen Umgebung, und manches unentschiedene und verlorene Gemüth zur rechten Anschauung seiner selbst und zur lebenskräftigen Erkenntniß des Heils gefördert; allein er besaß bei seiner Energie in Ansicht und Leben zu wenig Resignation, Mäßigung und Vorsicht. Er hat viel vorlauten Tadel, viel ungerechte Schmach, viel unverdienten Hohn erduldet und Alles mit christlicher Gelassenheit eine lange Zeit ertragen; allein das Selbstvertrauen und die Sicherheit, womit er allen Anfeindungen sich entgegen stellte, das scharfe und schneidende Urtheil über die sehr zerrissenen Bestrebungen des heutigen Geschlechts, die eigenwilligen Schritte endlich, die er für seine Person sich ohne Unterlaß erlaubte, ohne das Aergerniß der Schwachen und Ungläubigen zu besorgen, dies Alles konnte ihm sehr leicht als geistlicher Hochmuth, als ein verwegenes Beginnen und trotzige Vermessenheit ausgelegt werden, daher man ihn auch eine pfäffische, unbeugsame, böotische Natur gescholten hat. Rücksichtlich der Lehre ist ihm keine Abweichung von dem kirchlichen Bekenntniß nachgewiesen worden. Mag's seyn, daß er sich zuweilen seiner geistlichen Würde dazu bedient habe, Eigenwilliges und an Herrschsucht Angränzendes (nicht mehr?) zu unternehmen: Festigkeit der Ueberzeugung, Stärke des Karakters, ein ungebrochener Muth, ein unzerstörbarer Eifer, eine unüberwindliche Ausdauer, verbunden mit evangelischer Geradheit und lutherischer Derbheit sind ihm nicht abzusprechen. Mögen Anflüge von Schwärmerei und gefährlichen Verirrungen vorgekommen seyn, sein eigener Geist ist fest, ruhig und klar, sein Urtheil ist stets entschieden geblieben und frei von innerem Widerspruch, nicht aber sein Wandel. Er ist mit den Seinen ein Salz in unserem Vaterlande gewesen." Und merkwürdig genug — ein Beweis von Stephan's „bezaubernder" Geistes-Macht! — schreibt noch im Jahre 1838 hier in Sachsen selbst ein Mann, wie der gelehrte, fromme Franz Delitzsch folgenden Panegyrikus (in „Wissensch., Kunst, Judenthum" S. 2)**): „Martin Stephan ist ein verrufener und geschmäheter Mann

*) Das falsche Märtyrerthum rc. S. 54 (s. unt. Literat.).

**) Nachdem er im Jahre 1836 sein Erstlingswerk: „Zur Gesch. der jüd. Poesie rc." dem

unter allen ungläubigen und falschgläubigen Parteien unserer Zeit, den nur Feinde der Kirche verwünschend und nur Freunde der Kirche segnend im Munde führen. Martin Stephan ist ein schöner, sinnreicher Name; der Geist Martin Luther's, die Glaubensfreudigkeit des ersten Blutzeugen schmückt Den, der ihn trägt. Nicht eine neue Lehre predigt Martin Stephan, mein theurer, vielgeliebter Lehrer, ebenso wenig als Paulus in Athen, ebenso wenig als Martin Luther, welcher den Vorwurf von der Neuigkeit seiner Lehre entschieden zurückschlägt, — nicht eine veraltete Lehre, wie die Männer des Fortschrittes und der Aufklärung sagen, die so gern das positive Christenthum abrogiren möchten. — Es ist das uralte und ewig neue, prophetische Wort, mächtig vor Gott zu zerstören . . . . . Dieses ewig feste Wort des lebendigen Gottes, nicht die modisch wechselnde Philosophie oder Poesie einer verkehrten Vernunft oder eines zerrütteten Herzens, nicht ein rationalistisch fortgebildetes (!) oder unevangelisch indifferenzirtes Christenthum predigt Martin Stephan. Dieses Wort allein predigt er, rein, unverfälscht und ungeschminkt, mit Beweisung des Geistes und der Kraft, und eben dieses Wort gibt dem Namen dieses Gottesmannes jene tiefe Bedeutung, jenen süßen Klang, dessen Echo noch aus der späteren Geschichte der Kirche widertönen wird. Ich ergriff freudig diesen Namen, nicht, wie man meinen mag, als das Sibolet einer Partei, sondern als ein Symbol des alt-lutherischen Bekenntnisses; ich drückte ihn meinem Buche auf wie ein güldenes Stirnblatt, und so war im Eingange die Tendenz desselben deutlich versinnbildet: es soll dem Worte Gottes gemäß, zur Ehre der Kirche geschrieben seyn." — Hierauf Bezug nehmend, entgegnet nun aber der vorgenannte L. Fischer (Das falsche Märtyrerthum" S. 14): Stephan ist und bleibt ein Sektirer und Rottengeist, der in der letzten Zeit seines Wandels unter uns von der Weisheit und Glaubensfreudigkeit des Stephanus und von der herzbrechenden und geistesbezwingenden Einfalt Luther's keine Ahnung mehr hatte, sondern in selbsterwählter Geistlichkeit einhergegangen und herumgezogen ist, unschuldige Seelen zu fahen und zu knechten, und, wiewohl in der öffentlichen Meinung geächtet und von seinen eigenen Hausgenossen verlassen, doch in seiner unchristlichen Unachtsamkeit nicht aufgehört hat, die christliche Freiheit zu verhöhnen und dem Lästerer Raum zu geben." (S. 52): „Nicht sowohl die Lehre des Pastor Stephan, sondern sein Wandel ist es gewesen, wodurch sein Fall in Sachsen herbeigeführt wurde!" (S. 39 ff.): „Stephan's letzter Gang von seiner Familie (in welcher er ein wahrer Tyrann gewesen), ist ein zermalmender, erbarmungsloser, mit kalten, steinernen Augen, mit dreister, kecker Stirn." — Wir schließen mit dem Urtheil von Polenz's („Die öffentl. Meinung 2c." S. 17 f.): „Daß Stephan's felsenfester Glaube an den Herrn und seine Gnade mehr ein objektiver als subjektiver, umwandelnder war; daß Stephan, im steten äußeren Kampfe, immer mehr von der dem Christen so nothwendigen Innerlichkeit verlor, und sich gewöhnte, die Fackel des Evangeliums mehr nach außen zu halten, als nach innen zu kehren; daß er nach und nach Dessen verlustig wurde, was er stets und vielleicht noch kurz vor seinem Falle Anderen so reichlich gegeben hatte, und daß er endlich überhaupt mehr ein Knecht, als ein Kind Gottes war." — (S. 77): „Er bietet gleichsam den Typus des hochmüthigen Alleinstehens, der einseitigen, schroffen Absonderung; und nur den ihn fast abgöttisch verehrenden Seinigen zugänglich, hätte er ein Engel seyn müssen, wenn sich in ihm nicht der Gedanke eigener Unfehlbarkeit festgesetzt hätte. Dieser Gedanke mußte denn auch auf seine Anhänger in dem Maße übergehen, daß sie nicht bloß die lutherische, sondern auch die christliche Kirche ausschließlich in sich darzustellen wähnten, und außer ihrem Kreise kein Heil gestatteten." — (S. 23): „In kirchengeschichtlicher Beziehung ist der Vorwurf „des Donatistischen Gepräges", welcher unter Anderem auch in der „Erklärung einiger evangelisch-lutherischer Geistlichen" 2c. (s. u.) erhoben wurde, unter allen der gegründetste." —

Pastor Stephan als „seinem ehrwürdigen Lehrer und väterlichen Freunde in dankbarer Liebe" gewidmet hatte.

Durch die ganze Geschichte des unglücklichen Mannes ruft Gott uns zu: „Wer sich läßt dünken, er stehe, mag wohl zusehen, daß er nicht falle!“

Literatur: Martin Stephan, Pastor der böhm. Gem. zu St. Johannis, Herzlicher Zuruf an alle evangel. Christen: „Bleibet auf dem Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist“; in zwei Predigten gehalten am Reformationsfeste und 1. Adv.-S. 1823 in der St. Joh.-Kirche zu Dresden, nebst einer Vorrede über Schwärmerei und Sektenwesen. „Richtet nicht vor der Zeit 2c.“ Dresden u. Leipzig, C. Chr. Dürr. — Derselbe, Der christl. Glaube in einem vollständigen Jahrgange Predigten des Kirchenjahres 1824 über die gewöhnl. Sonn- u. Festtags-Evangelien. Gehalten in der St. Joh.-Kirche zu Dresden. „Sehet zu, daß euch Niemand beraube durch die Philosophie 2c.“ 2 Thle. Dresd. 1825. — (Pöschel, Cand. d. Theol.) Glaubensbekenntniß der Gemeinde zu St. Johannis in Dresden, zugleich als Widerlegung der ihr und ihrem Seelsorger, dem Hrn. Past. Stephan in einigen öffentl. Blättern gemachten Beschuldigungen. Dresd. 1833. — „Gaben für unsere Zeit“ aus dem Schatze der luth. Kirche, besonders aus Dr. M. Luther's geist- und glaubensreichen Schrift-Erklärungen des 90. Psalms. Auf's Neue herausgeg. von mehreren Predigern der luth. Kirche. Nürnb. 1834 (dem Ref. unbekannt). — „Sendschreiben an den Hrn. Prof. W. Tr. Krug zu Leipzig“. Als Antwort auf seine drei letzten theolog. Libellen: „Altes und neues Christenthum“, „Henotikon“ und „Antidoton“. Von Baron Otto v. Uckermann, Mitgl. der Comitee der sächsischen Haupt-Bibelgesellsch. zu Dresden. (Zum Besten der Kasse des Dresdener Hülfs-Bibelvereins, unter der Direkt. Sr. Hochehrw. des Hrn. Pastor Stephan zu St. Johannis.) Sondersh. 1837. — (v. Ammon) Geistesverirrungen des „Baron v. Uckermann, Mitgl. der Comitee der sächs. Haupt-Bibelgesellschaft 2c.“ in seinem Sendschr. an den Hrn. Prof. Krug, beleuchtet von dem Verf. der Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion. Leipz. 1837. — Kritik der Geistesverirrungen des Baron v. Uckermann in . . . ., beleuchtet von dem Verf. der Fortbildung des Christenthums . . . (Zum Besten des Leipz. Missionsvereins.) Leipz. 1837. — Franz Delitzsch, Wissenschaft, Kunst, Judenthum. Schilderungen und Kritiken. Grimma 1838. — L. P. W. Lütkemüller, Cand. der Theol., Die Lehren u. Umtriebe der Stephanisten. Altenb. 1838 (mit offenen Angriffen u. Feindseligkeiten, weshalb der Verf. von Past. Stephan gerichtlich verklagt wurde). — „Exulanten-Lieder auf dem Meere“ (5 an der Zahl). Eine kleine Beisteuer zum geistl. Schiffsvorrath der um ihres allerheiligsten Glaubens willen mit dem treuen Knechte Gottes und Zeugen der Wahrheit M. Stephan aus Sachsen nach Nordamerika fliehenden apost. luth. Gemeinde, den 31. Oktbr. 1838. Motto: „Gott führt die Gefangenen aus zu rechter Zeit und läßt die Abtrünnigen in der Dürre“. Ohne Druckort (Bremen 1838). — Zwei Predigten über Ephes. 3, 14. bis 4, 6. am 16. u. 17. Sonnt. n. Trin. 1838 in der ev. Hofkirche zu Dresden, gehalten von Dr. August Francke, königl. sächs. Landes-Consistorialrathe und erstem Hofprediger. Dresd. 1838. — Drei Predigten über die neueste Erscheinung in der ev. Kirche unseres Vaterlandes in der Waisenhauskirche zu Dresden, gehalten von Gust. Wilh. Steinert, Waisenhausprediger. Dresd. 1838. — „Altar- und Kanzelreden“, mit Bezug auf die kirchl. Verhältnisse im Muldenthale, gehalten und herausgeg. von Friedr. O. Siebenhaar, Superint. in Penig. Daselbst 1839. — Predigt über 1 Kor. 1, 10—15. in der Kirche zu Niederfrohne (von wo der Past. Keil mit ausgewandert war), mit Rücksicht auf die kirchl. Verhältnisse im Muldenthale, gehalten von A. W. Wildenhain, Pf. in Limbach. Penig 1839. — G. Pleißner, Pfarrer in Flemmingen im Altenburgischen: „Die kirchl. Fanatiker im Muldenthale“. Ein treues Nachwort bei ihrer Uebersiedelung nach Amerika, zugleich ein kleiner Beitrag zur Sektengeschichte. Altenb. 1839. 96 S. (von einem sehr rationalistischen Standpunkte aus geschrieben). — Ferd. Warner, Die neuesten sächs. Auswanderer nach Amerika. Charaktergemälde der Gegenwart. Leipz. 1839 (seicht und gehaltlos). — Die Schicksale und Abenteuer der aus Sachsen nach Amerika ausgewanderten Stephanianer. Ihre

Reise nach St. Louis, ihr Aufenthalt daselbst und der Zustand ihrer Kolonie in Perry County. Dresd. 1839. (Nach den Berichten des aus Amerika zurückgekehrten jungen G. Günther.) — Mag. Ludw. Fischer, Katechet zu St. Petri in Leipzig, Das falsche Märtyrerthum od. die Wahrheit in der Sache der Stephanianer. Nebst authent. Beilagen. „Die Kreuzessucht ward Kreuzesflucht“. Leipz. 1839. 211 S. (von allen die ausführlichste Schrift). — (v. Polenz) Die öffentliche Meinung und der Pastor Stephan. Ein Fragment. Dresd. u. Leipz. 1840. 82 S. (Diese mit großer Einsicht, ruhig und würdig abgefaßte Schrift ist unstreitig unter allen die wichtigste zur Beurtheilung Stephan's.) — Dr. K. Ed. Vehse, Die Stephan'sche Auswanderung nach Amerika. Mit Aktenstücken. Dresden 1840. 183 S. (Von den zurückgekehrten Auswanderern noch heute für das Zuverlässigste in Betreff des Geschichtlichen erklärt.) — O. H. Walther, Pfarrer, Predigt an dem von der ev.-luth. Gemeinde zu St. Louis im Staate Missouri angeordneten Bußtage, den 22. Novbr. 1840. Dresd. 1841. — Ferner vgl. „Landtags-Mittheilungen“ (s. o.). — Erklärung einiger evang.-luth. Geistlichen, betr. die vom Hrn. Past. Stephan und seinen Anhängern veranlaßten Zerwürfnisse in der sächs. Landeskirche (s. Leipz. Allgem. Ztg. Nr. 273. 1838, auch Zeitschrift für Protestantismus u. Kirche., Nr. 9. 1838, redig. von Dr. Harleß (Vorwurf des Donatismus; die Auswanderung sey Kreuzesflucht u. s. w.), unterschrieben von A. G. Rudelbach, Dr., Superint. u. Consist.-Rath und acht anderen Geistlichen. — Reskript des herzogl. sächs. Altenburgischen Consistoriums an alle Geistliche und Schullehrer des Herzogthums vom 13. Novbr. 1838 (s. Leipz. Allg. Ztg. Nr. 349. 1838, auch abgedruckt in L. Fischer, Das falsche Märtyrerthum S. 206). — Prof. Dr. Guerike, Auswanderung und Auswanderer, in „Hallisches patriot. Wochenblatt zur Beförderung u. s. w.“ 46. Quartal 40. Stück. 1838. — Prof. Hengstenberg, Der Pastor Stephan in „Evangel. Kirchen-Ztg. Nr. 27—34. 1840. — Berl. Allg. Kirchen-Ztg. Nr. 50. 1839. Allg. Kirchen-Ztg. u. a. Nr. 190 f. 1838: Dr. Scheibel's Nachrichten über die Alt-Lutheraner. — Guerike, Handb. der Kirchen-Gesch. 3. Aufl. Bd. 2. S. 995. 1096 f. 1100. — M. H. G. Hasse, evangel. Pfarrer, Abriß der meißnisch-albertinisch-sächs. Kirchen-Gesch. 2. Hälfte. Leipz. 1847. S. 386 ff. 410 ff. — Der Pilger aus Sachsen. 1838. Nr. 40. 44—49. 52.; 1839. S. 44. 52. 82. 105. 118. 125. 137. 143. 153. 174. 213. 237; 1840. S. 28. 31. 111. 220; 1841. S. 18 ff. — Anzeiger des Westens, St. Louis in Nord-Amerika, vom 26. Januar 1839 an in vielen Nummern, besonders vom 16. März: „Erwiderung auf freundliche und unfreundliche Bewillkommnung“; vom 6. April: „Beleuchtung der Erwiderung 2c.“; vom 1. Juni: „Erklärung der stephanistischen Professoren und Deputirten (über Stephan's Entlarvung mit authentischen Nachrichten über seine Absetzung und Entlassung) u. s. w., abgedruckt in „Die Schicksale und Abenteuer 2c.“ (s. o.) — Zur Benutzung gewährt wurde mir außerdem ein für eine größere theol. Zeitschr. bestimmtes, jedoch unvollendetes Manuskript: „Historische Skizze, den Pastor Stephan und die durch ihn veranlaßte Auswanderung betr.“ von P. Blüher in Zschirla bei Colditz, der persönlich in die Verhältnisse genau eingeweiht war. Kummer.

Stephan I., Päbst von 253—257, ein geborener Römer, hat sich durch seine Theilnahme an der zu seiner Zeit behandelten Streitfrage über die Ketzertaufe merkwürdig gemacht. In den meisten Kirchen von Kleinasien und Afrika hatte man sich für die (auch durch die Synoden von Karthago und Ikonium sanktionirte) Ansicht erklärt, daß Ketzer, die von Ketzern getauft worden seyen, nochmals getauft werden müßten, sobald sie zur orthodoxen Kirche zurückkehren würden. Dagegen war es in der römischen Kirche Praxis geworden, solche zurückkehrende Ketzer ohne Wiederholung der Taufe nur durch Auflegung der Hand zur Buße wieder aufzunehmen. Die morgenländische Kirche, insbesondere Cyprian von Karthago (s. den Art.), erklärte sich entschieden gegen diese Praxis, um so mehr, als er von dem Grundsatze ausging, daß nur in der Kirche eine Taufe bestehe, folglich außerhalb der Kirche eine Taufe nicht vollzogen werden könne,

also eine von Ketzern vollzogene Taufe keine Taufe sey, während Stephan darauf sich stützte, daß jede im Namen Jesu vollzogene Taufe die Erneuerung und Heiligung involvire. In den von Neuem in Karthago gehaltenen Synoden (255 u. 256) wurde die morgenländische Ansicht abermals sanktionirt, Stephan von diesem Beschlusse durch ein Synodalschreiben benachrichtigt und dadurch zwischen ihm und Cyprian ein heftiger Briefwechsel angeregt, der endlich dahin führte, daß Stephan, der in der Streitfrage nur im hierarchischen Tone auftrat, die Gemeinschaft mit der afrikanischen Kirche aufhob; diese wiederholte jedoch ihre Meinung mit Nachdruck auf einer neuen Synode zu Karthago (256). Entschiedene Gegner fand Stephan auch in dem Bischof Dionys von Alexandrien und dem Bischof Firmilian von Cäsarea, der die Berufung Stephan's auf einen Vorzug des römischen Episkopates entschieden zurückwies. Die Kirchenspaltung dauerte bis zum Tode Stephan's 257. Vgl. Gieseler, Lehrb. der Kirchengesch. I, 1. 4. Aufl. Bonn 1844. S. 394 ff., mit den literar. Nachweisungen daselbst. Die Tradition läßt Stephan durch den Kaiser Valerian den Märtyrertod gestorben seyn, weil er sich geweigert habe, den heidnischen Göttern zu opfern. Ihm ist der 2. August geweiht.

Stephan II., der am 27. März 752 zum Pabst gewählt worden seyn soll, starb schon drei oder vier Tage nach seiner Erhebung auf den römischen Stuhl, daher wird er in der Reihe der Päbste gewöhnlich nicht gezählt und

Stephan III., der von 752—757 als Pabst regierte, als Stephan II. aufgeführt. Dieser Stephan, bedrängt von Aistulph, König der Longobarden, welcher bereits das Gebiet von Ravenna erobert hatte, bat den König der Franken, Pipin den Kleinen, dringend um Hülfe. Bei aller Noth, in der sich Stephan befand, strotzte sein Bittschreiben doch von hierarchischem Hochmuthe; er versprach dem Könige, bei dessen eiligster Hülfe, die Belohnung einer ewigen Wiedervergeltung und alle Freuden des Paradieses, dagegen drohte er ihm auch bei Säumniß mit dem Verluste der Seligkeit. Pipin zog gegen Aistulph (754), belagerte denselben in Pavia, nöthigte ihn zu dem Versprechen, alle Eroberungen zurückzugeben und zog dann nach Frankreich zurück. Aistulph fiel aber darauf von Neuem in das römische Gebiet ein, Pipin zog abermals (755) nach Italien, schlug Aistulph, nahm demselben die Eroberungen wieder ab, erhob den Pabst zum Patricius und Besitzer des Exarchates und machte ihn hiermit zuerst zu einem weltlichen Herren von Land und Leuten. Zur Belohnung salbte Stephan Pipin den Kleinen zum Könige. Im Jahre 757 starb Stephan; er hinterließ einige Briefe und kanonische Constitutionen. Vgl. Gieseler a. a. O. II. 1. Bonn 1846. S. 36 ff.

Stephan IV. (III.), Pabst von 768—772, war vorher Benediktiner und vom Pabste Zacharias zum Cardinalpriester erhoben worden. Er verurtheilte seinen Gegenpabst Constantin, der sich als Laie zum Pabste hatte wählen lassen, als Usurpator des bischöflichen Stuhles und hielt im Jahre 769 eine Kirchenversammlung im Lateran, welche beschloß, daß bei Strafe des Bannes nie ein Laie, sondern nur ein Presbyter oder Diakonus bis zur Pabstwürde aufsteigen könne, zugleich aber auch den von einer Synode zu Constantinopel und vom Kaiser Constantinus Kopronymus verworfenen Bilder-, Reliquien- und Heiligendienst von Neuem sanktionirte. Auch er sah sich von den Longobarden bedrängt, ja von dem Könige Desiderius in Rom bedroht, so daß er Hülfe suchend an die Frankenkönige Carl und Carlmann sich wandte. Bei der fortwährenden Feindschaft der Longobarden gegen Rom schien es ihm vor Allem nothwendig zu seyn, jede Annäherung zwischen den Longobarden und Franken auf jede Weise zu vereiteln, daher suchte er auch eifrigst die von Carl beabsichtigte Vermählung mit der Tochter des Longobardenkönigs, Desideria, zu hintertreiben, ja er sprach sich selbst mit höchster Mißbilligung und Entrüstung über eine solche Verbindung aus (s. Gieseler a. a. O. S. 39). Er erreichte seine Absicht nicht, doch verstieß Carl die Desideria schon nach einem Jahre. Stephan starb 772.

Stephan V. (IV.), ein Römer, vom Pabste Leo III. zum Cardinaldiakonus er-

nannt, wurde im J. 816 auf den päbstlichen Stuhl erhoben, regierte aber nur wenige Monate. Um die zum Aufruhre geneigten Römer desto sicherer in der Gewalt zu haben, ließ er sie auch Treue dem Kaiser Ludwig dem Frommen schwören, den er zum Kaiser krönte. Im Januar 817 starb er.

Stephan VI. (V.), dessen Leben in die Zeit fällt, zu welcher die Päbste nur die Geschöpfe und Werkzeuge der wild aufgeregten politischen Parteien waren, bestieg im J. 885 den Stuhl zu Rom. Er führte vornehmlich Verhandlungen mit dem griechischen Kaiser Basilius und dem Sohne desselben, Leo, zur Herstellung des Friedens zwischen der römischen und griechischen Kirche, der durch Photius (s. den Art.) gestört worden war. Stephan forderte, daß alle von Photius geweihten Geistlichen abgesetzt, die von ihm verbannten und excommunicirten aber zurückberufen würden. Leo genügte dieser Forderung. Auch wußte sich Stephan gegen Karl den Dicken zu behaupten, als dieser ihn absetzen wollte, weil Stephan die weltliche Bestätigung nicht erhalten hatte. Stephan krönte noch den Herzog Guido von Spoleto zum Kaiser (s. Gieseler a. a. O. S. 209) und starb im Jahre 891.

Stephan VII. (VI.), ein Geschöpf einer mächtigen Partei des Markgrafen Adalbert und ganz unter dem Einflusse toskanischer und römischer Großen, war nur wenige Monate in der Zeit von 896—897 Inhaber des päbstlichen Stuhles. Kaum hatte er denselben eingenommen, so ließ er den Leichnam seines Vorgängers und persönlichen Feindes ausgraben, ihm durch eine Synode zu Rom den Proceß machen und verstümmelt in die Tiber werfen, während er zugleich die von Formosus an Priestern und Bischöfen vollzogenen Weihen für ungültig erklärte. Der Grund seines unmenschlichen Verfahrens lag in dem wilden Parteikampfe, in welchen Formosus und Stephan verwickelt war; angeblich sollte Formosus dem Stephan früher hinderlich gewesen seyn, zur Pabstwürde emporzusteigen. Stephan wurde von seinen Gegnern im Kerker erdrosselt und Pabst Johann IX. ließ durch eine Synode zu Rom (898) Stephan's Verfahren verdammen. Vgl. Gieseler a. a. O.

Stephan VIII. (VII.), Pabst von 929—931, zählt zu den Inhabern des römischen Stuhles, welche unter dem Regimente der berüchtigten Weiber Theodora und Marozia standen, außerdem hat er sich in keiner Weise merkwürdig gemacht. Wie er, so ist auch

Stephan IX. (VIII.), eine ephemere Erscheinung in der Geschichte des Pabstthums. Von Geburt ein Deutscher und mit dem Kaiser Otto dem Großen verwandt, war er vom Klerus und Volke auf den päbstlichen Stuhl erhoben worden, den er von 939—942 inne hatte. Die Lage der durch das wüste Weiberregiment gänzlich zerrütteten Kirche vermochte auch er nicht im Mindesten zu bessern; er war wie die anderen Päbste der damaligen Zeit ein Geschöpf und Spielball der Parteien.

Stephan X. (IX.), regierte als Pabst acht Monnte lang, von 1057—1058, und stand unter dem Einflusse Hildebrands. Er war der Sohn des Herzogs Gotelon von Niederlothringen, hieß als solcher Friedrich und wurde von Pabst Leo IX. zum Cardinaldiakonus und Kanzler des apostolischen Stuhles ernannt. In dieser Eigenschaft ging er als päbstlicher Legat mit dem Cardinal Humbert nach Constantinopel und trug hier zur Erfolglosigkeit der eine Aussöhnung zwischen Rom und Constantinopel bezweckenden Verhandlung mit bei (s. Brevis commemoratio eorum, quae gesserunt Apocrisarii sanctae Romanae sedis in regia urbe etc. in den Annales ecclesiastici auct. Caes. Baronio. T. IX. Col. Agripp. 1609. No. XIX. Pag. 222; dazu Annales ecclesiastici ex XII. Tomis Caes. Baronii redacti, opera Henr. Spondani. Mogunt. 1618. Pag. 824 sq.). Nach seiner Rückkehr trat er als Mönch in das Kloster Monte Cassino ein, wurde Abt daselbst und bestieg endlich, als Victor II. gestorben war, den päbstlichen Stuhl (1057) unter dem Namen Stephan. Unter Hildebrand's Einflusse arbeitete er der Sittenlosigkeit des Clerus, namentlich der Simonie und dem Concubinate entgegen, berief er den berühmten Petrus Damiani (s. den Art.) zum Bischof

von Ostia, trat er mit der Mutter des Kaisers Heinrich IV., Agnes, in Verbindung sowohl zu dem Zwecke, die Normänner aus Italien zu vertreiben, als auch in der Absicht, die Wahl des künftigen Pabstes in der Person des Bischofs Gerhard von Florenz (der auch nach Stephan's Tode als Nikolaus II. den römischen Stuhl erhielt) sicher zu stellen. Endlich bestimmte er, daß die Pabstwahl, im Falle sein Tod während Hildebrand's Aufenthalt als Legaten in Deutschland erfolgen sollte, bis zu dessen Rückkehr aufgeschoben werde. Vgl. Gieseler a. a. O. S. 234. Nr. 8.

Neudecker.

Stephan de Bellavilla oder de Borbone, Dominikaner zu Lyon, gestorben 1261. Sein großes Werk: de septem donis Spiritus sancti, von dem sich Handschriften in Frankreich, England und Spanien finden, ist noch ungedruckt; man hat bloß den Theil davon veröffentlicht, der sich auf die Katharer und die Waldenser bezieht (bei D'Argentré, collectio judiciorum de novis erroribus, Bd. I. S. 85 f., und vollständiger bei Quétif und Echard, Scriptores ordinis praedicatorum, Bd. I. S. 190 f.). In seiner Jugend hatte Stephan zu Valence gegen die Katharer gepredigt, später ward er Inquisitor und hatte als solcher vielfache Gelegenheit, die Lehren und Gebräuche der in Südfrankreich herrschenden Sekten kennen zu lernen; sein Bericht über dieselben gehört zu den zuverlässigsten Quellen der Ketzergeschichte, obschon es darin nicht an einzelnen Uebertreibungen fehlt. Besonders merkwürdig ist, was er von den Lyoner Waldensern sagt; es scheint daraus hervorzugehen, daß einige Lehren der Brüder des freien Geistes bei denselben Eingang gefunden hatten. C. S.

Stephan von Tournay war 1135 zu Orleans geboren, ward Abt des Klosters St. Everte in dieser Stadt, später Abt des St. Genovefenklosters zu Paris und zuletzt Bischof zu Tournay, als welcher er 1203 starb. Es war ein im Kirchenrecht sehr bewanderter, allein in theologischer und philosophischer Hinsicht ziemlich beschränkter Mann. Er klagte über die in der Wissenschaft eingetretene Verwirrung, den Ehrgeiz der Gelehrten, die Sucht, über die Geheimnisse des Glaubens zu disputiren, und wußte dagegen kein anderes Mittel, als das Dazwischentreten der päbstlichen Autorität. Eingeschüchtert durch die geistigen Kämpfe seiner Zeit, wollte er, daß von Rom aus Maßregeln ergriffen würden, um in dem theologischen Unterrichte größere Einförmigkeit einzuführen und der Freiheit der Lehrer Schranken zu setzen. Seine Hauptschrift scheint eine Summa de decretis gewesen zu seyn, von der man nur die Vorrede kennt; sonst sind, außer zwei Reden, eine Anzahl Briefe von ihm vorhanden, die für die Zeitgeschichte nicht unwichtig sind. Die beste Ausgabe ist die von Molinet, Paris 1679. 8°.

C. S.

Stephan, der heilige, König von Ungarn, s. Ungarn.

Stephanus ist der latinisirte Name einer Pariser Buchdruckerfamilie, welche das ganze 16. Jahrhundert hindurch und noch tief in's siebzehnte herab durch ihre erleuchtete literärische Betriebsamkeit der Wissenschaft die glänzendsten Dienste leistete und theilweise in ihren ausgezeichnetsten Gliedern vorbereitend oder mitwirkend das Werk der Reformation fördern half. Wenn sie als Typographen, Herausgeber klassischer Werke in klassischer Form, als gelehrte Kenner des Alterthums sich in würdiger Weise an die Aldus und Giunta, die Plantin und Elzevir reihen, so gebührt ihnen vor diesen allen eine Stelle in unserer Encyklopädie, weil einige ihrer bedeutendsten Leistungen den theologischen Interessen in einem Grade zu Dienste gewesen sind, daß sie hier nicht vergessen werden dürfen. Wir wollen ihre Geschichte in der Kürze darstellen mit besonderer Berücksichtigung dessen, was in den Kreis unserer speciellen Aufgabe gehört.

Der erste Pariser Drucker dieses Namens und Hauses, Henry Estienne, arbeitete für eigene Rechnung von 1503 bis 1520. Man weiß nichts von seiner Herkunft. Sein Institut muß als eines der ausgezeichnetsten der Hauptstadt in jener Zeit gegolten haben, da er mit den gelehrtesten und aufgeklärtesten Männern in vertrauten und freundschaftlichen Beziehungen stand, mit Budé, Briçonnet, Le Fèvre d'Etaples und

Anderen, und unter seinen Correktoren Namen wie der des Beatus Rhenanus, vorkommen. Unter den von ihm gedruckten Werken nehmen die zur aristotelischen Philosophie gehörigen und die liturgischen die erste Stelle ein, und überhaupt interessiren uns die meisten hier nicht und gehören einer vergessenen Literatur an. Ausdrücklich wollen wir nur mehrere von Le Fèvre erwähnen (s. d. Art. „Faber"), der außer seinen Bearbeitungen des Aristoteles, auch das Psalterium quincuplex, eine synoptische Zusammenstellung aller älteren lateinischen Psalmentexte, und seinen Commentar zu den paulinischen Briefen, die erste leise Regung des neuen Geistes, bei ihm erscheinen ließ.

Henry Etienne scheint in wenig vorgerücktem Alter gestorben zu seyn (sein Geburtsjahr ist unbekannt) und seine Wittwe verheirathete sich bald wieder mit Simon de Colines (Colinäus), einem ausgezeichneten Schriftstecher und Buchdrucker, der wahrscheinlich mit Estienne bereits in geschäftlicher Verbindung gewesen war und der während der Minderjährigkeit der Söhne das Geschäft fortführte. Von diesem Colines, wenigstens aus seiner Officin, hat man (1534) ein griechisches Neues Testament, welches in Hinsicht auf die kritische Herstellung des Textes alle späteren Recensionen bis auf die des 18. Jahrhunderts herab weit übertrifft, leider aber weder damals noch später beachtet worden ist.

Henry Estienne hinterließ drei Söhne, François, Robert und Charles, die alle drei Buchhändler oder Buchdrucker wurden. François, der älteste, verlegte eine Reihe von wenig bedeutenden, unsere Sphäre gar nicht berührenden Werken von 1537—1548 und bediente sich meist der Pressen seines Stiefvaters. Charles, der jüngste, hatte Medicin studirt und Reisen gemacht, war auch in seinem Fache als Schriftsteller aufgetreten, besonders aber durch seine kleineren Arbeiten im Fache der res rustica (wie die Alten sagten) bekannt, weniger naturhistorische im wissenschaftlichen Sinne, als ökonomisch-praktische, die sich theils einzeln, theils gesammelt lange erhalten und, immer neu überarbeitet, fast bis auf unser Jahrhundert fortgepflanzt haben. Sie wurden von François verlegt. Charles selbst übernahm die Pariser Druckerei des Hauses, als im Jahre 1551 sein Bruder Robert, der bisherige Besitzer derselben, nach Genf auswanderte, und druckte bis 1561 sehr fleißig für eigene Rechnung mit dem Titel als typographus regius, den sein Bruder vor ihm gehabt. Für die Theologie leistete er nichts von Bedeutung, doch wollen wir nicht unerwähnt lassen, daß er viele kleinere Ausgaben hebräischer Texte und Targums veranstaltete, welche J. Mercier besorgte. Er scheint ein trauriges Ende genommen zu haben und soll die drei letzten Jahre seines Lebens im Gefängniß zugebracht haben, doch sind darüber keine bestimmten Nachrichten vorhanden und selbst über die Ursache der Einkerkerung, ob Schulden oder Ketzerei sie veranlaßt, ist dem Zweifel Raum gegeben. Die Zeiten waren in jeder Hinsicht schwer und die Estienne brachten es nicht zu glänzenden Vermögensverhältnissen. Weder von François noch von Charles kennt man Descendenz.

Robert Estienne, der mittlere der drei Brüder, wurde der Gründer des glänzenden Rufes, dessen sich heute noch dieses Haus erfreut. Geboren im Jahre 1503, nach der gewöhnlichen Angabe, vielleicht aber etwas früher, genoß er in der gelehrten Atmosphäre der väterlichen Werkstätte eine sehr fördernde Erziehung, war früh mit den alten Sprachen vertraut und bald im Stande, seinem Stiefvater, der mehr der Typenfabrikation oblag, im Geschäfte an die Hand zu gehen. Ein lateinisches Neues Testament (v. J. 1523. in 16°), dessen Druck und Correktur der Jüngling besorgte, kann als die erste Frucht seiner literärischen Thätigkeit betrachtet werden, zugleich aber auch als der erste Anlaß der endlosen Anklagen, Verdächtigungen und Gefahren, womit ihn die klerikale Partei, die in der theologischen Fakultät (Sorbonne) ihr Hauptquartier hatte, sein Leben lang heimsuchte. Seit 1526 druckte er für eigene Rechnung und gründete sich bald auch ein eigenes Hauswesen durch seine Ehe mit Perrette (Petronella) Bade, der Tochter des gelehrten Buchdruckers Jodocus Badius und Schwester des nachmaligen Genfer Buchdruckers Conrad Badius. Bei dem lebendigen Verkehr auswärtiger Gelehrten im

Hause und der Anwesenheit von Correktoren aus verschiedenen Ländern war das Latein die Umgangssprache, selbst für Weib, Kinder und Gesinde, und ein klassisches Behagen, gesteigert durch das hohe Interesse für die griechische und römische Literatur, welcher in der Werkstätte ein schönes Denkmal um's andere gestiftet wurde, entfremdete den Geist des kräftigen und gebildeten Mannes dem finstern Wesen der altkirchlichen Dunkelmänner und rechtfertigte ihren lauernden Argwohn. Doch schützte ihn, freilich nicht in jedem Augenblicke mit zuverlässigem Nachdruck, die Freundschaft des Königs Franz, deren Wirksamkeit aber nicht durch die Kraft eines billig geordneten Rechtszustandes sich geltend machte, sondern oft nur durch höfisches Buhlen oder sonst auf Umwegen gewonnen werden konnte. Die Gegenpartei wußte stets Censuredikte zu erschleichen, die jede freie Bewegung der Wissenschaft nicht nur, sondern auch des Buchhandels lähmen mußten, und am Ende blieb dem geplagten Manne, der nur mit Mühe so lange dem schlimmsten Schicksale entgangen war, nichts übrig, als Ruhe und Freiheit in einem neuen Vaterlande zu suchen. Nachdem er im J. 1547 seine Gattin durch den Tod verloren, zog er gegen Ende des Jahres 1550 nach Genf, verheirathete sich dort sofort zum zweiten Male mit Marguerite du Chemin (nach anderen Quellen des Champs), einer Wittwe, und gründete mit Hülfe seines mitgebrachten Materials ein neues Druckergeschäft. Er starb den 7. September 1559. Seit 1539 führte er den Titel typographus regius, und entweder als solcher oder doch wegen des Königs Betheiligung an der Beschaffung der herrlichen griechischen Typen, deren man sich in seiner Druckerei bediente, gab er seinen Ausgaben als Druckerzeichen eine um einen Oelzweig gewundene Schlange mit der Unterschrift aus Homer: βασιλεῖ τ' ἀγαθῷ κρατερῷ τ' αἰχμητῇ. Berühmt wurde aber sein anderer Stempel, die Oliva Stephanorum, ein Mann unter einem mit Pfropfreisern bearbeiteten Oelbaume, von welchem die wilden Zweige zur Erde fallen, mit dem Sinnspruch aus Röm. 11, 20: Noli altum sapere. Die Pariser Officin war unter ihm berühmt geworden durch ihre zahlreichen Ausgaben von grammatischen Werken und sonstigen Schulbüchern (worunter auch viele von Melanchthon) namentlich aber von alten Schriftstellern, von denen wir hier nur den Dio Cassius, den Dionysius von Halicarnassus, den Appianus, Eusebius, Justinus, Cicero, Cäsar, Sallustius, die meisten Dichter u. s. w. nennen; unter denen (den Griechen nämlich) auch einige Editiones principes sich befinden, die nach Manuskripten „ex bibliotheca regia" veranstaltet wurden. Viele, die Griechischen besonders; waren ausgezeichnet durch typographische Eleganz, und ein geschickter Künstler, Claude Garamond, dessen Name noch jetzt in der Handwerkssprache fortlebt, schnitt die schönen Typen zum Theil nach Zeichnungen des kaum dem Knabenalter entwachsenen Henry, Robert's Sohn. Persönlich bekundete dieser seine wissenschaftliche Befähigung durch den berühmten Thesaurus linguae latinae, den er selbst ausarbeitete, weil keiner der ihm bekannten Gelehrten den Muth dazu hatte, und der zuerst 1532 in Folio erschien, später immer erweitert, noch 1749 von J. D. Geßner in vier Folianten herausgegeben wurde. Uns interessiren hier vorzüglich seine zahlreichen Bibelausgaben, wovon wir nur die hauptsächlichsten nennen wollen. Zweimal druckte er die ganze hebräische Bibel: 1539 in 4 Quartbänden, 1543 ff. in 17 Theilen, in 16°; beide jetzt selten und theuer geworden. Wichtiger sind seine vier Ausgaben des griechischen Neuen Testaments, 1546 u. 1549 in 16°, 1550 in Folio und 1551 in 12°, letztere in Genf gedruckt. Ueber die Beschaffenheit ihres Textes müssen wir hier der Kürze wegen auf die isagogischen Handbücher verweisen, Genaueres wird einem anderen Orte vorbehalten. Die beiden ersten gehören zu den zierlichsten griechischen Drucken, die man kennt, die dritte ist ein splendides Meisterstück der Officin. Jene heißen nach den Anfangsworten der Vorrede bei den Bibliographen O mirificam, diese wird als editio regia bezeichnet. Robert und sein Sohn Henry studirten allerdings auch griechische Handschriften zum Behufe der Reinigung des Textes, allein der Gewinn, den sie daraus zu ziehen wußten, war im Ganzen nicht erheblich, und es blieb im Allgemeinen bei der erasmischen Recension, welche zuerst 1546 mehr, nachher 1550

weniger aus dem complutensischen Texte verbessert wurde. Die jüngste Ausgabe hat auch die lateinische Uebersetzung des Erasmus und die Vulgata. Sie ist viel weniger schön als die andere und höchst selten. Sie ist auch die allererste, in welcher die Versabtheilung angebracht war, welche nach der Tradition der Herausgeber auf seiner Reise nach Genf, die er zu Pferde machte, soll ausgeführt haben. Diese leidige Neuerung verbreitete sich mehr und mehr und wurde bald auch in lateinischen und französischen Drucken nachgeahmt. So wie in diesen griechischen Ausgaben der Drucker selbst Hand anlegte, um den Text nach damaligen Mitteln und Begriffen in besserer Gestalt erscheinen zu lassen, so geschah es auch in den viel zahlreicheren lateinischen Bibeln, welche aus seinen Pressen kamen. Der Text der Vulgata war damals außerordentlich verwildert und unsicher, und keine kirchliche Behörde hatte sich noch desselben angenommen, wie später das Tridentinum und die Päbste thaten. Die vor 1590 veranstalteten Drucke sind also entweder zufällige Copieen irgend einer Handschrift oder älteren Ausgabe oder aber Privatversuche zur kritischen Herstellung des Werkes, wobei freilich einerseits der Apparat in geringem Umfange vorlag, andererseits die Versuchung eigenmächtigen Eingreifens bei der Verderbniß des Textes und der Sprache sehr groß war. Robert hatte nun schon als Jüngling aus dieser Arbeit sich ein Lieblingsgeschäft gemacht und fleißig Varianten gesammelt, natürlich diese Sammlungen bei seinen Drucken auch verwerthet. Seine meist schönen Ausgaben 1528. 1532. 1540. 1546 in Folio, unter denen die vorletzte eine der größten Zierden seiner Druckerei war, auch mehrere Oktavausgaben, brachten daher manche neue Lesarten die bei der damaligen Stimmung der Geister wenn nicht Ursache doch Vorwand religiöser Verdächtigung wurden und den Herausgeber in endloses Gezänk mit der Sorbonne verwickelten, das leicht seine Freiheit oder gar sein Leben, zugleich sein Geschäft gefährden konnte. Das Geschrei wurde besonders laut bei dem Erscheinen einer Oktavausgabe von 1545, in welcher neben die Vulgata eine neuere Uebersetzung mit Randglossen gestellt war, von der er behauptete, sie sey eine nach des gelehrten Professors Franz Vastebled (Vatablus) exegetischen Vorlesungen corrigirte, deren eigentlichen Verfasser er nicht nennt, die man aber in der That für einen wenig veränderten Abdruck der neuen Züricher lateinischen Bibel erkannte und gegen welchen Vatablus sofort selbst protestirte, um sich alle Ungelegenheiten vom Halse zu schaffen. Diese Händel reiften Robert's Entschluß, auszuwandern. Seine Thätigkeit in Genf war fast ausschließlich den Interessen der Reformation, wenig mehr der klassischen Literatur zugewendet. Er ließ sofort nach seiner Einrichtung daselbst eine sehr ausführliche und kräftige Vertheidigungsschrift gegen die Sorbonne in beiden Sprachen drucken. Außerdem verlegte und druckte er namentlich auch die französische Bibel 1553 in Folio und viele Schriften Calvin's, worunter die schönste lateinische Folioausgabe der Institutio 1553. Eine seiner letzten Arbeiten war eine schöne Folioausgabe der lateinischen glossirten Bibel in 2 (3) Bänden, welche neben der Vulgata im A. Testam. die Uebersetzung des Santes Pagninus, im N. Testam. die erste Ausgabe von Beza's Uebersetzung enthält 1556. Fol. Daß er in Genf in den freundschaftlichsten Beziehungen zu den eben genannten Häuptern der Reformation stand, bedarf keiner Erinnerung. Genf ertheilte ihm das Bürgerrecht. Einen Flecken auf seinen Ruf suchten lange nach seinem Tode die katholischen Zeloten zu werfen durch die Behauptung, er habe widerrechtlich die der französischen Regierung gehörigen griechischen Typen mit nach Genf genommen, also einen Diebstahl begangen. Die neueren Untersuchungen haben mit großer Ueberlegenheit der Beweismittel herausgestellt, daß Robert allerdings die auf Befehl Franz I. gemachten Matrizen (nur diese, nicht die Stempel, poinçons) mitgenommen, aber nicht als fremdes Eigenthum, sondern weil er sie auf eigene Kosten hatte verfertigen lassen und der König sie nie bezahlt hatte, obgleich sie für seine Rechnung bestellt waren. Unter Ludwig XIII. wurden sie von Robert's Enkel oder eigentlich von seinen Gläubigern, die sie mit Beschlag belegt, durch die französische Regierung zurückgekauft, und es fiel damals Niemandem ein, sie als ein corpus delicti zu reklamiren.

Robert Estienne hatte aus erster Ehe acht Kinder, von denen drei für die Literärgeschichte in Betracht kommen, Henry, Robert und François; der erstere weitaus der berühmteste, seinen Vater noch überstrahlende. Wir wollen mit seinen minder wichtigen Brüdern beginnen. François war um 1540 geboren, in Straßburg und Lausanne erzogen und druckte von 1562—1582 in Genf für eigene Rechnung, in einer von ihm errichteten Druckerei, vielleicht auch für Andere, jedenfalls nur Weniges mit seinem Namen und mit der Oliva. Es waren meist Bibeln und Neue Testamente in lateinischer und französischer Sprache, und französische Uebersetzungen von einigen Werken Calvin's. Von seinen zwei Kindern verliert sich alle Spur. Französische Schriftsteller identificiren ihn aber mit einem Buchdrucker Estienne in der Normandie, wohin er also nach 1582 ausgewandert seyn müßte, lassen ihn dort sich wieder verheirathen und leiten von ihm mehrere Buchhändler des Namens in Paris ab, welche bis über die Mitte des 17. Jahrhunderts gelebt haben. Aus den Vornamen dieser letzteren wäre zu schließen, daß die Familie wieder katholisch geworden. Doch ist über alle diese Umstände bei gänzlichem Mangel an Dokumenten nichts Gewisses zu sagen.

Robert Estienne, der zweite des Namens, der mittlere Sohn des großen Robert, war 1530 geboren, bei der Auswanderung seines Vaters also 20 Jahre alt. Nach Einigen soll er in Paris zurückgeblieben, nach Anderen aus Genf zurückgekehrt seyn, weil er sich mit der Stiefmutter nicht vertragen konnte; gewiß ist nur, daß er katholisch blieb und von dem Vater enterbt wurde, was aber vielleicht nur so viel sagen will, daß ihm an dem Genfer Erbe kein Antheil gegeben wurde, während er die Ueberreste des Pariser Fonds übernahm; denn daß der Vater nicht sein ganzes Buchdruckermaterial und seine Vorräthe an Verlagsartikeln alle mitgeschleppt, versteht sich ja wohl von selbst. Indessen weiß man nichts Sicheres über das Pariser Haus von 1551 bis 1556. In letzterem Jahre fing Robert in Paris für eigene Rechnung zu drucken an, und 1561 erhielt er nach dem Ruin seines Oheims Charles den Titel eines Imprimeur du Roy. Seine Drucke sind für uns von geringem Interesse; seine Pressen waren viel für Staatsangelegenheiten beschäftigt, doch fehlt es in dem Verzeichniß seiner Leistungen weder an klassischen noch an theologischen Nummern. Wir wollen nur ein jetzt höchst seltenes griechisches Neues Testament nennen, welches 1568—69 erschien (es gibt Exemplare mit beiderlei Jahrzahlen) und das als Abdruck der ersten Ausgabe seines Vaters derselben an Eleganz durchaus ebenbürtig ist. Robert starb 1571; seine Wittwe Danise Barbé fuhr fort, in officina Rob. Stephani zu drucken, auch nachdem sie sich wieder mit Mamert Patisson verheirathet hatte, dessen Name von 1574—1604 auf Büchern erscheint, während der Robert's bis 1588 gebraucht wurde. Die weiteren Nachkommen dieses Zweiges haben für unseren gegenwärtigen Zweck kein Interesse. Noch der Sohn und Enkel dieses zweiten Robert waren Buchdrucker mit gleichem Taufnamen; weiterhin traten die Glieder der Familie in die juristische und militärische Laufbahn, besaßen sogar adelige Titel und scheinen um 1750 ausgestorben zu seyn.

Wir gehen über zu dem ältesten Sohne des ersten Robert, zu Henry Estienne, geb. 1528, der ohne alle Frage der bedeutendste Mann des ganzen Geschlechts war. Er zeichnete sich als Knabe schon durch die glücklichsten Anlagen aus und entwickelte früh eine wahre Leidenschaft für das Studium besonders der griechischen Sprache, die er noch vor der lateinischen lernte und in welcher er den Unterricht der ausgezeichnetsten Lehrer in Paris, eines Jacques Toussaint (Tusanus) und Adrien Tourneboeuf (Turnebus) genoß. Sehr jung noch ging er seinem Vater bei dessen Collationen an die Hand namentlich auch für das griechische Neue Testament, und schon in seinem neunzehnten Jahre trat er eine größere Reise an, welche nicht sowohl Zwecke seines geschäftlichen Berufs als gelehrter Bibliotheksstudien verfolgte. Er wandte sich zunächst nach Italien, wo er lange verweilte und reiche Ausbeute für spätere literärische Unternehmungen sammelte und die Landessprache, selbst in verschiedenen Mundarten, mit großer Fertigkeit sich aneignete. Später besuchte er noch England und Flandern. Als er

heimkehrte, traf er seinen Vater mit der Uebersiedelung nach Genf beschäftigt und begleitete ihn dahin. Indessen hatte sich bereits damals bei ihm die Lust am Reisen und am Verkehr mit auswärtigen Instituten und Literatoren so weit ausgebildet, daß er sich nicht an die neue Heimath fesseln ließ. Wir finden ihn schon 1554 wieder in Paris, wo er sein erstes selbstständiges Werk, den Anakreon apud Henricum Stephanum (d. h. doch wohl bei seinem Oheim Charles?) druckte, und sofort wandte er sich wieder nach Italien, arbeitete eine Zeit lang bei den Alden in Venedig, entdeckte in Rom einen großen Theil des Diodorus Siculus und gründete sich bei seiner Rückkehr 1555 ein eigenes Hauswesen in Genf, indem er sich mit einer Tochter seiner Stiefmutter, Margaretha Pillot, verheirathete. Er war wohl anfangs bei dem Geschäfte seines Vaters betheiligt, scheint aber seit 1557 eine eigene Druckerei in Genf besessen zu haben, welcher er, ganz im Geiste unserer Zeit, dadurch einen größeren Ruf zu gewinnen suchte, daß er sich typographus parisiensis nannte; im folgenden Jahre nahm er den Titel Illustris viri Huldrici Fuggeri (auch wohl Fuggerorum) typographus an, weil jener reiche Augsburger Patricier, der sich wohl in der Rolle eines Mäcenas gefiel, ihm eine jährliche kleine Pension ausgesetzt hatte. Dieses Verhältniß löste sich aber 10 Jahre später nach Ulrich Fugger's Tode, und H. Estienne hatte lange Unterhandlungen mit den Erben über die von jenem eingegangenen Verpflichtungen, wie man dies aus den von Passow 1830 veröffentlichten Briefen ersieht. Es erhellt daraus, daß die ökonomischen Verhältnisse des Mannes damals schon nicht die glänzendsten waren und daß die großen Kosten seiner Ausgaben, durch häufige Reisen bedeutend vermehrt, sich nicht durch ein entsprechendes Entgegenkommen des Publikums deckten. Auch darf nicht verschwiegen werden, daß die Genfer Drucke der Estienne sich sehr zu ihrem Nachtheil von den Parisern durch die Qualität des Papiers, bald auch der Typen unterschieden. Mittlerweile hatte Henry 1559 die Officin seines Vaters übernommen und erhielt derselben ihren wohlerworbenen Ruhm durch rasche Folge der wichtigsten Werke, wobei er meist nicht bloß als Drucker sich betheiligte, sondern auch als Herausgeber, Collator von Manuskripten, Verfasser gelehrter Vorreden, Anmerkungen, griechischer und lateinischer poetischer Zugaben nach damaliger Sitte, überhaupt durch eine so mannichfache Betriebsamkeit und so gründliches Verständniß seiner Aufgabe, daß wir keinen Buchdrucker, selbst in jener Zeit nicht, zu nennen wüßten, der zugleich eines so wohlverdienten literärischen Rufes genossen hätte. Es darf hier nur im Vorbeigehen an seine zahlreichen und noch jetzt geschätzten Ausgaben griechischer Schriftsteller erinnert werden, unter welchen viele editiones principes waren, noch mehrere von ihm emendirte und annotirte: Athenagoras, Maximus Tyrius, Aeschylus 1557, Diodorus Siculus 1559; Xenophon 1561 u. 1581; Thucydides 1564 u. 1588; Sophokles 1568; Herodotus 1570 u. 1592; Diogenes Laertius 1570 u. 1594; Plutarchus 1572; Apollonius Rhodius 1574, die Redner und Arrianus 1575; Plato 1578; Herodianus 1581; Appianus 1592; Isokrates 1593; außerdem Theokritus, Pindarus, die meisten kleineren Dichter öfters, auch Fragmente der Historiker, Aerzte, einige Schriften der Kirchenväter u. s. w., die meisten in schönen Folioausgaben, auch viele Lateiner, unter denen sein Aulus Gellius, sein Makrobius, Varro und Andere sich auszeichnen. Von vielen Griechen fertigte er die lateinische Uebersetzung an oder verbesserte die vorhandene; überall war er selbst betheiligt. Aber auch in anderen Fächern war er schriftstellerisch thätig, und die Zahl der Werke, die überhaupt ihm beigelegt werden können, d. h. bei welchen er nicht bloß fremde Arbeit druckte oder allenfalls bevorwortete oder kritisch revidirte, sondern aus dem Schatze seines eigenen Wissens bereicherte oder selbst verfaßte, beläuft sich nach der mäßigen Rechnung des Verfassers des Artikels „Estienne“ in der France protestante auf 54. Hier, wo wir zumeist von klassischer Literatur sprachen, ist der Ort, seines berühmtesten Werkes zu gedenken, des Thesaurus linguae graecae, welcher 1572 in fünf Foliobänden erschien und bekanntlich in mehrfacher Bearbeitung noch in unserem Jahrhundert die Basis der griechischen Lexikographie gewesen ist.

Das Staunen über diese ungeheuere Thätigkeit wird noch vermehrt, wenn man hört, daß er seiner Wanderlust in ungezügelter Weise sich hingab, alle paar Jahre sich nach Paris begab, öfter größere Reisen nach Deutschland, der Schweiz, dem südlichen Frankreich machte, überhaupt ein unstätes Leben führte und zeitweise sogar durch übergroße Anstrengungen zur Arbeit ganz unfähig wurde. Eine genaue Chronologie aller seiner literärischen Streifereien läßt sich nicht herstellen, aber aus den Angaben seiner zahlreichen Vorreden erhält man die Gewißheit der sonst unglaublichen Thatsache, welche bei der damaligen Art zu reisen noch auffallender ist. Uebrigens wußte er seine Zeit trefflich zu benutzen. Zu Pferde in die weite Welt hinausziehend, da oder dorthin, verkehrte er mit den Musen und dichtete in beiden klassischen Sprachen im eigentlichen Sinne aus dem Stegreif.

Seine typographische Thätigkeit diente übrigens auch der Kirche und Theologie. In vorderster Reihe sind hier die Ausgaben des griechischen N. Testaments zu nennen, welche aus seinen Pressen kamen, nämlich zunächst die von Beza mit Uebersetzung und Commentar ausgestatteten, in Folio 1565, 1582 und 1589 (auch Exemplare mit 1588) und die Handausgaben mit ersterer und einigen Randglossen 1565, 1567 und 1580 (die späteren vom J. 1590. 8°., und 1598. Fol., sind nicht mehr von Stephanus, obgleich sie ihm von mehreren Bibliographen zugeschrieben werden). Ferner ein dreisprachiges Neues Testament, 1569. Fol., mit der Peschito, von dem auch Exemplare mit der Angabe Lyon 1571 existiren. Auch eine große französische Bibel druckte er 1565, sowie mehrere Schriften von Calvin und Beza, namentlich aber auch die hinterlassenen exegetischen Sammlungen des 1562 in Rouen hingerichteten protestantischen Predigers Augustin Marlorat. Besonders aber müssen wir in diesem Fache seine eigenen Arbeiten hervorheben, nämlich zwei Ausgaben des griechischen Neuen Testaments, 1576 und 1587, in Sedez, mit Anmerkungen und Vorreden, wovon die frühere den ersten wissenschaftlichen Versuch über die Sprache der apostolischen Schriftsteller, die spätere eine Abhandlung über die alten Textabtheilungen enthält. Auch für die Kritik des Textes bemühte er sich bei dieser Gelegenheit und nahm manche Lesearten auf, die in den Ausgaben seines Vaters sowie in den erasmischen und plantinischen nicht zu finden waren; im Ganzen aber ist seine Recension mit der des Beza sehr verwandt. Auch druckte er im Jahre 1594 eine Concordanz zum griech. Neuen Testament, zu welcher schon sein Vater den Grund gelegt und welche nach und nach von ihm und mehreren Freunden vollendet worden war. Viel früher, gleich bei seiner Uebersiedelung nach Genf hatte er Calvin's Katechismus in's Griechische übersetzt und 1554 bei seinem Vater drucken lassen.

Trotz allen diesen Verdiensten kam er doch öfters in Conflikt mit den geistlichen Behörden seiner neuen Vaterstadt. Seiner ersten lateinischen Ausgabe des Herodotus hatte er eine Apologie des Historikers beigegeben, dessen Wahrhaftigkeit damals nicht im besten Rufe stand. Diese Apologie bearbeitete er später ausführlicher französisch und gab sie 1566 heraus unter dem Titel: L'introduction au traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes ou traité préparatif à l'apologie pour Hérodote. In der neuen Form war das Buch im Grunde nicht eine wissenschaftliche Discussion der von dem Griechen erzählten unglaublichen Dinge, sondern eine reiche Sammlung anderer unglaublicher Dinge, welche indessen doch geglaubt wurden oder werden mußten, namentlich denn Anekdoten aller Art, bei deren Mittheilung es eher auf die Unterhaltung des Lesers als auf ernstere Zwecke abgesehen war und einerseits die Geistlichkeit nicht geschont, andererseits die feinere Zucht nicht respektirt wurde; beides dem Zeitgeist so natürlich als dem Humor und der Lebenserfahrung eines Mannes angemessen, welcher die Welt gesehen und Paris und Italien kannte. Für die Genfer Sittenstrenge war hier des Skandals zu viel, und der witzige Novellist wurde vom Abendmahl ausgeschlossen. Das Buch hatte aber einen reißenden Absatz. Das Gleiche widerfuhr ihm vier Jahre später, als er eine Auswahl griechischer Epigramme drucken ließ. Größer wurde die Gefahr 1578 nach der Herausgabe des Büchleins: Deux dialogues

du nouveau langage français italianizé u. s. w., worin er die am Pariser Hofe überhandnehmende Verunreinigung der Landessprache durch italienische Idiotismen geißelt, natürlich auch noch Seitenblicke auf andere singularitez courtisanesques thut, weswegen er denn auch vorgeladen wurde. Er entzog sich der Strafe, die ihm drohte, durch eine anderthalbjährige Abwesenheit in Paris, wo er von Heinrich III. geschützt und beim Genfer Magistrat empfohlen, seine Skizze: project du livre de la précellence du langage français schrieb, welches sein Stiefschwager Patisson 1579 druckte und wofür der König ihm ein Geschenk von 3000 Livres machte, um die der Schatzmeister ihn prellte, und eine Pension von 300 Livres aussetzte, die er fast nie erhielt. (Früher schon hatte er 1565 ein Traité de la conformité du langage français avec le grec verfaßt.) Als er aber 1580 nach Hause kam, kriegten ihn die gestrengen Herren doch nachträglich unter, exkommunicirten ihn, ließen ihn einsperren, und zugleich wurde er aus dem großen Rath verstoßen. Noch erwähnen wir ein mehrfach gedrucktes anonymes Buch, das ihm aber früher allgemein zugeschrieben wurde: discours merveilleux de la vie actions et deportements de Catherine de Médicis 1575, auch lateinisch, und zugleich unter dem Titel: Legenda S. Catharinae Medicaeae etc. Neuere Untersuchungen (Sayous, Ecrivains fr. de la réformation) haben das Urtheil wieder schwankend gemacht und in diesem ernsten politischen Pamphlet nicht den humoristischen Verfasser der Apologie pour Hérodote erkannt, der wohl mehr auf die chronique scandaleuse eingegangen wäre.

Henry Estienne starb im März 1598 in einem Hospital zu Lyon, wo er auf der Rückreise von Montpellier erkrankt war. Seine erste Gattin war schon 1564 gestorben, noch sehr jung, nachdem sie ihm vier Kinder geboren. Im folgenden Jahre hatte er Barbe de Wille geheirathet, die ihm acht Kinder schenkte und 1581 starb. Endlich 1586 vermählte er sich mit Abigaïl Pouport, die Mutter zweier Kinder wurde und ihm in Jahresfrist in's Grab folgte. Von diesen 14 Kindern überlebten ihn nur drei aus der zweiten Ehe, eine 1614 ledig verstorbene Tochter Denise, eine Tochter Florence, welche den berühmten Philologen Isaak Casaubon heirathete und Mutter von zwanzig Kindern wurde, und ein einziger Sohn Paul, der, 1567 geboren, die Druckerei seines Vaters übernahm, nachdem er viel gereist und auch wissenschaftliche Studien gemacht hatte. Seine Geschichte ist nicht recht aufgehellt. Er wurde in einen großen politischen Proceß verwickelt, der sich an die bekannte Ueberrumpelung Genfs durch den Herzog von Savoyen 1605 knüpfte, eingesetzt, auf Ehrenwort entlassen, scheint sich aber durch die Flucht jeder weiteren Gefahr entzogen zu haben, denn 1620 begehrte er einen Geleitsbrief, um zurückkehren zu können, um seine Angelegenheiten in Ordnung zu bringen, die schon bei der Uebernahme der Geschäfte sehr zerrüttet waren, so daß er die schon erwähnten griechischen Matrizen hatte versetzen müssen. Indessen ist diese Darstellung seines Lebenslaufs nicht über jeden Zweifel erhaben, da in der Zwischenzeit die Stephan'sche Druckerei fortarbeitete, und die schöne Suite griechischer Autoren, wie sie Henry begonnen, theils erneuerte, theils vermehrte. Auch erschien daselbst 1604 und 1617 das griechische Neue Testament in kleinem Format und nicht sehr schön in zwei etwas abweichenden Recognitionen. Wie dem sey, im Jahre 1626 wurde das Institut an die Gebrüder Chouet verkauft und von Paul's Ende ist nichts bekannt. Er scheint wie weniger gelehrt und betriebsam, so noch weniger Geschäftsmann gewesen zu seyn, als sein großer Vater.

Von acht Kindern Paul's sind nur zwei ihn überlebende Söhne zu nennen, die beide wieder katholisch wurden, Joseph, der in La Rochelle als Drucker sich niederließ und 1629 starb, und Antoine, der 1613 Imprimeur du roi in Paris wurde und bis 1674 lebte. Aus seinen Pressen kamen außer anderen Werken, besonders auch griechischen Klassikern, der Chrysostomus von Fronton Le Duc, und die griechische Bibel von Jean Morin, 1628, in 3 Foliobänden, sowie andere Schriften dieses gelehrten Oratorianers. Er überlebte die meisten seiner Descendenten und bald nach ihm scheint auch dieser Zweig des Hauses erstorben zu seyn.

Vgl. überhaupt Theod. Jansonii ab Almeloveen dissertatio epistolica de Stephanis, 1683. — Michael Maittaire, vitae Stephanorum, 1730. — A. A. Renouard, annales de l'imprimerie des Estienne, 1837. 2 tom. — G. A. Crapelet, Robert Estienne et le roi François I. 1839. — Haag, la France protestante. art. Estienne. **Ed. Reuß.**

Stephanus, Diakonus der Christengemeinde zu Jerusalem und erster Märtyrer der kaum gegründeten Kirche. Sein Amt, als ein neues Institut, und sein Tod, dessen Umstände in der Apostelgeschichte ausführlich erzählt werden und der besonders dadurch merkwürdig war, weil sich daran das erste Auftreten des nachmaligen Apostels Paulus knüpft, haben früher wohl ausschließlich die Aufmerksamkeit beschäftigt und man kann nicht sagen, daß dieser Mann und sein Wirken ein Gegenstand wissenschaftlichen Interesses gewesen wäre. Erst in unsern Tagen wurde seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte des Christenthums und der Kirche klarer erkannt, zugleich aber auch so allgemein gewürdigt, daß wir es hier bei einer ganz kurzen Verständigung darüber bewenden lassen können.

Wir wissen von ihm nichts als das Wenige, was im 6. u. 7. Kap. der Apostelgeschichte zu lesen ist, und man überzeugt sich leicht, daß der dortige Bericht unserer Wißbegierde Vieles zu wünschen übrig läßt. Nur im Vorbeigehen berühren wir eine erste Frage, welche er unbeantwortet läßt. Es heißt, im Schooße der jerusalemischen Gemeinde sey von Seiten der griechisch redenden Glieder Klage erhoben worden, daß bei den täglichen Unterstützungen ihre Wittwen (Armen) weniger beachtet würden, als die der hebräisch redenden (inländischen, ansässigen). Die Apostel haben darauf erklärt, die Sorge für solche materielle Angelegenheiten würde sie in der Ausübung ihres Lehramtes hindern, und darauf angetragen, einen besonderen Ausschuß für jene anderen Bedürfnisse einzusetzen, was denn auch beliebt worden sey. Hier frägt sich nun, handelt es sich um die erste Einrichtung des Diakonats überhaupt und haben wir die Sache so zu verstehen, daß die sofort ernannten Sieben für die ganze Gemeinde, für beide Theile, zu sorgen hatten, wie es doch nach dem ganzen Gange der Erzählung den Anschein hat, oder aber werden uns hier nur hellenistische Diakonen genannt, also daß vorauszusetzen wäre, es haben daneben auch hebräische gestanden, wie es die aufgeführten, durchaus griechischen Namen vermuthen lassen?

Wie dem sey, es zweifelt wohl Niemand mehr daran, daß namentlich Stephanus, einer der neuerwählten, ein Hellenist gewesen, obgleich gerade dieser wichtige Umstand in dem vorliegenden Berichte mit keiner Silbe berührt wird. Ebenso müssen wir aus dem weiteren Verlaufe bloß erschließen, daß seine Wirksamkeit sich durchaus nicht auf das Diakonat (Armenpflege, Agapen, *διακονία τῶν τραπεζῶν*) beschränkte, daß er vielmehr wesentlich der Predigt sich befliß und zwar mit Einsicht, Begeisterung, Kraft und Erfolg (*σοφία, πνεῦμα, χάρις, δύναμις*, Apgesch. 6, 8. 10) in denjenigen Synagogen der Stadt, wo die griechische Sprache der Erbauung diente. Da nun auch ein College von ihm im Diakonat, Philippus, als Prediger und Missionar genannt wird, so ist von vorne herein entweder der Bericht nicht so zu verstehen, wie er doch zu lauten scheint, daß beide Aemter streng geschieden waren, oder man muß annehmen, daß von verschiedenen Zeiten des Wirkens dieser Männer die Rede ist, welche aber, aus der Ferne gesehen, sich vor dem Blicke des Geschichtsschreibers in einander geschoben haben.

Unendlich wichtiger ist nun aber die Thatsache, daß bei Gelegenheit der Predigten des Stephanus zum ersten Male von einer Opposition die Rede ist, wie sie, wenigstens nach der Apostelgeschichte, bis dahin sich nicht kund gethan hatte. In den vorhergehenden Kapiteln wird uns nämlich wohl erzählt, daß man von Obrigkeitswegen den Aposteln verbieten wollte, von Jesu als dem Christ zu reden, aber es wird ausdrücklich hinzugesetzt, daß dieselben bei'm Volke beliebt und gefeiert waren, nicht bloß wegen ihrer Wunderthaten, sondern namentlich auch wegen ihrer Frömmigkeit und pünktlichen religiösen Pflichterfüllung (Apgesch. 2, 43. 47; 3, 11; 4, 21; 5, 12 ff. u. s. w.). Hier nun auf einmal wird uns gesagt, daß in den Versammlungen, wo Stephanus auftrat, Con-

troversen entstanden (ἀντιστῆναι, Apgesch. 6,10), daß man ihn beschuldigte, Mosen und Gott selbst gelästert zu haben, daß man (also doch wohl gewisse theologische Gegner) einerseits das Volk aufwiegelte, andererseits die Klage vor die Behörde brachte, ja, daß man in der leidenschaftlichen Aufregung der Polemik so weit ging, falsche Zeugen gegen ihn aufzustellen, und in der That es dahin brachte, daß der fanatisirte Pöbel an dem Angeklagten seine Lynch-Justiz ausübte. Wie ist diese plötzliche Wendung der Dinge zu erklären? Besonders aber, wie haben wir es zu verstehen, wenn ausdrücklich versichert wird (8, 1), daß gerade die Apostel selbst bei diesem improvisirten Ketzergericht nicht behelligt wurden, dem sie doch, als die Häupter der Gemeinde, wenn es gegen diese als solche gegangen wäre, zuerst hätten verfallen müssen? Es hilft nichts, hier von ihrem größeren Muthe zu reden, denn dieser konnte die Hand der Verfolger nicht von ihnen abhalten, wenn es auf sie zugleich abgesehen gewesen wäre. Vielmehr läßt sich aus allen diesen Umständen nur Eines mit Sicherheit schließen, obgleich gerade dieses Eine von dem Berichterstatter nur im Vorbeigehen und wie unbewußt angedeutet, durchaus nicht betont und hervorgehoben wird: Stephanus predigte etwas, was die Apostel vorher nicht gepredigt hatten. Während diese verehrt wurden wegen ihrer strengen Beobachtung der jüdischen Ascetik, wird Stephanus angeklagt, gegen die Religion der Väter, gegen den Tempel, gegen das Gesetz geredet zu haben. Und, was sehr zu beachten ist, diese Klage wird ganz in derselben Weise formulirt, wie einst gegen Jesus (Apg. 6, 14. vgl. Matth. 26, 61, Mark. 14, 58.). Sie heißt zwar ein falsches Zeugniß, aber dies war sie, wie im früheren Falle, nur in dem Sinne, in welchem sie ausgesprochen wurde. Sie war eine falsche, lügnerische, sofern sie bei dem Verklagten aufrührerische, feindselige, revolutionäre Absichten und Anschläge voraussetzte, einen antinomistischen Radikalismus, der ihn ja von vornherein der Gemeinde selbst nicht zu einem Ehren- und Vertrauensamte empfohlen haben würde; allein in einem anderen Sinne kann sie allerdings nicht aus der Luft gegriffen gewesen seyn. Was können denn die Worte bedeutet haben, die man von ihm gehört haben wollte, um deren willen man ihn steinigt, und die er nicht abläugnet? „Jesus von Nazareth wird diesen Ort abthun und das Gesetz Mosis ändern!“ Aus Allem scheint doch klar hervorzugehen, daß der Mann tiefer eingedrungen war in den Sinn so manchen Ausspruchs Jesu über den Unterschied von Gesetz und Evangelium, und besonders jenes berühmten Wortes von dem neuen Tempel, der an die Stelle des jetzigen kommen sollte, was die Jünger so gar nicht verstanden hatten (Joh. 2, 19.). Kann es zweifelhaft bleiben, daß er sich überzeugt hatte von der Unvereinbarkeit der mosaischen Institutionen, als Grundlage der Kirche und des Gottesreiches betrachtet, mit dem geistigen Gehalte des Evangeliums und seinem Drange nach Freiheit? Einen weiteren Beweis für diese Auffassung finden wir in der Vertheidigungsrede, die ihm in den Mund gelegt wird. Auf den ersten Blick scheint sie sehr sonderbar und unzweckmäßig; eben dies zeigt aber, daß sie nicht eine müßige rhetorische Erfindung seyn kann. Es muß für ihre vorliegende Fassung eine bestimmte Ueberlieferung maßgebend gewesen seyn. Und genau erwogen, was sind ihre Grundgedanken? Sie will erstens den Zuhörern begreiflich machen, daß Gott sich geoffenbart habe unabhängig von den Formen des Gesetzes und der Synagoge; sodann läßt sie den fortschreitenden Gang der Offenbarung hervortreten, und schließlich endigt sie mit einer unverhüllten Verwerfung der äußerlichen und einstweiligen Form, in welche dieselbe sich unter der Herrschaft des Gesetzes gekleidet hatte. So etwas war in keiner früheren Rede eines Apostels vorgekommen, wenn unser einziger Gewährsmann, der aber hier die natürliche Entwickelung der christlichen Ideen ganz auf seiner Seite hat, die Geschichte nicht entstellt. Sonst hätte man kürzeren Proceß mit ihnen gemacht, und Gamaliel, das Orakel der Pharisäer, welchen nur ein wunderliches Vorurtheil für einen heimlichen Christen halten kann, wäre gewiß der letzte gewesen, der sie gegen die Sadducäer in Schutz genommen hätte, die sie tödten wollten gerade wegen ihres festen Anschließens an pharisäische Ueberzeugungen und Hoffnungen.

Es wird also wohl dabei bleiben, daß Stephanus den Märtyrertod litt, weil er öffentlich Ueberzeugungen aussprach, welche dem religiösen Gefühle der Massen widerstrebten, d. h. antipharisäisch, gesetzwidrig waren. Ein Pharisäer, ein Schüler Gamaliel's, spielt eine hervorragende Rolle bei der tumultuarischen Hinrichtung, hat wohl auch vorher in den Synagogen schon dem kühnen Neuerer mit Eifer und Nachdruck widersprochen. Noch bezeichnender ist der Umstand, daß dem Stephanus die letzte Ehre nicht etwa von beschnittenen Christen erwiesen wird, natürlich auch nicht von Juden, sondern von „frommen Männern", ἄνδρες εὐλαβεῖς, 8, 2. vgl. 10, 2., d. h. von unbeschnittenen Besuchern der Synagoge, welche also wohl des Stephanus Predigten gehört und durch ihn für das Evangelium gewonnen waren. Daß die Verfolgung eine allgemeine wurde, darf nicht befremden: wenn die Leidenschaft des Volkes einmal erregt ist und Blut geschmeckt hat, sucht sie sich gern mehrere Opfer. Des Pöbels Gunst ist ebenso leicht verscherzt als gewonnen, und weiter sehende Parteimänner konnten mit grausamer Berechnung das augenblickliche Aufflammen der Volkswuth benützen, um das Uebel in der Wurzel zu zerstören.

Wenn also die kirchliche Ueberlieferung in Stephanus den ersten Blutzeugen ehrt, so ist damit seinem Verdienste die volle Anerkennung nicht geworden. Er ist, so weit wir im Stande sind bei der großen Dürftigkeit der Nachrichten, die wir besitzen, ein Urtheil zu sprechen, der erste christliche Prediger gewesen, der mit tieferem Verständniß den Gedanken Jesu zur Geltung brachte und die specifische Verschiedenheit des Judenthums und Christenthums erkannte und aussprach; der erste, welcher der Sache des Evangeliums auch Heiden gewann und nicht erst nöthig hatte, sich über diese Wirkung seiner Predigt zu verwundern, kurz ein Vorläufer Pauli, vielleicht, wer weiß es, im tiefsten Grunde derjenige, welcher dessen Bekehrung vorbereitete. Jedenfalls war die Ausbreitung des Evangeliums außerhalb der Schranken der Synagoge, selbst nach dem Zeugniß der Apostelgeschichte, die unmittelbare Folge seines Todes, und nicht das beabsichtigte Werk der älteren Apostel.

Da die Kirche schon frühe anfing, das Gedächtniß ihrer Märtyrer zu feiern, so darf wohl angenommen werden, daß Stephanus nicht vergessen wurde, indessen läßt sich über den Ursprung der noch heute bestehenden Feier seines Namens nichts Gewisses ermitteln. Griechische und lateinische Schriftsteller der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts reden von dem Feste des ersten Märtyrers als von einem längst bestehenden. An Augustin's Bischofssitze wurde es erst um 425 eingeführt (Civit. dei 22, 8). Sehr frühe war dafür der Tag nach dem Weihnachtsfeste bestimmt, also an einigen Orten der 7. Januar, bald aber allgemein der 26. December. Ob die Wahl des Tages mit der Auffindung vermeintlicher Reliquien zusammenhing, oder mit einer religiösen Idee, welche von dem Begriff der Natales martyrum ausging, und den (Märtyrer-) Tod des Christen als die rechte Geburt ansah, also die erste derartige Geburt in unmittelbare Nähe zu der des Herrn setzte, das muß dahingestellt bleiben. Gewiß ist nur, daß letzterer Gedanke in mannichfacher Wendung, in geistreicher und affektirter Weise, in den uns erhaltenen Festpredigten vorkommt (vergl. die Citate in Rheinwald's Archäologie S. 247). Stephanus erhielt früh den Ehrentitel πρωτόμαρτυρ, und dieser wurde den Christen so geläufig, daß er in neu-testamentlichen Handschriften Apostelgesch. 22, 20. eingeführt erscheint und daselbst in allen von der complutensischen Ausgabe abhängigen Drucken (den plantinischen und vielen genfern) sich erhalten hat.

An apokryphischen Nachrichten über Stephanus fehlt es natürlich auch nicht, doch sind sie nicht von Belang. Die Kirchenväter zählen ihn zu den sogenannten 70 Jüngern; von den durch seine Reliquien bewirkten Wundern, und einem zu Ancona bewahrten auf ihn geworfenen Stein weiß Augustinus Allerlei zu erzählen (s. die Stellen bei Rheinwald l. c. und in Fabricii Cod. apocr. N. T. T. II. im Index). Von einer bei den Manichäern beliebten Apokalypse des Stephanus, die sich wahrscheinlich an Apg. 7, 55. anschloß, s. ebendas. I, 965. Die neuere Literatur über die Bedeutung des Ste-

phanus und die Tendenz seiner Rede findet man verzeichnet in meiner Geschichte des Neuen Test. §. 33, wozu seit der letzten Ausgabe noch zwei Aufsätze nachzutragen sind, beide in den Heidelberger Studien, von E. C. Rauch. 1857. Thl. II. und F. Nitzsch. 1860. Thl. III. **Ed. Reuß.**

Stercoranisten. Die Ansicht, daß der im heil. Abendmahle genossene Leib Christi ganz nach Art der gewöhnlichen materiellen Speisen nicht bloß zerkaut, sondern auch im menschlichen Leibe verdaut und endlich wieder auf natürlichem Wege, d. h. als Excrement aus demselben entfernt werde, diese nothwendige Consequenz einer craß sinnlichen oder kapernaitischen Vorstellung vom Wesen des im Sakrament des Altars gespendet werdenden Leibes des Herrn ist bereits ziemlich früh aufgestellt worden. Sie findet sich zwar noch nicht bei Origenes, den man hin und wieder, aber ganz mit Unrecht und im Widerspruche mit seiner eher zum Spiritualismus hinneigenden Abendmahlslehre, wegen einer zu Matth. 5, 17. (Tom. XI. p. 499. C. ed. Delarue) gemachten Bemerkung zum ältesten kirchlichen Vertreter dieser Auffassung hat machen wollen (s. gegen diese Meinung Tournely, Cursus theologicus. Tom. III. p. 345), auch wohl nicht bei Rhabanus Maurus, der ebenfalls wegen einer etwas zweideutigen Erklärung jener Stelle Matth. 15, 17. das Schicksal hatte, durch Mißverständniß oder böswillige Consequenzmacherei zum Stercoranisten gestempelt zu werden (so in der vielleicht vom Abt Gerbert herrührenden Schrift de corp. et sang. Domini, bei Pez, Thesaur. anecdot. noviss. I, 1. p. 144), sondern zuverlässig erst bei gewissen, mit Rhaban allerdings gleichzeitigen oder schon etwas älteren Irrlehrern, gegen welche Paschasius Radbertus sich in heftig tadelnder Weise äußerte. In seiner Schrift De corp. et sang. Domini, cap. 20. sagt derselbe nämlich von der Ansicht gewisser apokryphischer Schriften (womit er u. A. vielleicht ein untergeschobenes Schreiben des Clemens von Rom an Jakobus mitgetheilt von Blondel Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes p. 61, meint, einleitet): „Frivolum est ergo, — in hoc mysterio cogitare de stercore, ne commisceatur in digestione alterius cibi." Den Namen Stercoranistae gebraucht er aber noch nicht zur Bezeichnung dieser seiner Gegner, so wenig als sich derselbe in dem ungefähr gleichzeitigen Streit des Amalarius von Metz und eines gewissen Guntradus über die Erlaubtheit des Ausspeiens bald nach Empfang des Sakraments von einer der beiden Parteien angewandt findet (s. Amalarius Epist. VI., bei Dachery Spicileg. Tom. III. p. 331). Erst Cardinal Humbert in seiner 1054 gegen den Studitenmönch Nicetas Pectoratus gerichteten Streitschrift zu Gunsten des Azymitismus und der übrigen unterscheidenden Lehrgrundsätze der lateinischen Kirche bedient sich dieses Schimpfwortes, indem er seinen Gegner einen „Stercoranistam perfidum" nennt (s. Humb. resp. contra Nicet., bei Canis. Lectt. antt. Tom. III. p. 1. pag. 319. ed. Basnage). Von da an wurde der Ausdruck öfter theils mit Recht, theils mit Unrecht zur Bezeichnung einer craß-sinnlichen Vorstellung vom heil. Abendmahle gebraucht, z. B. im M. A. von dem Scholasticus Algerus zu Lüttich um 1150, der in seiner Schrift de Sacramentis corp. et sang. Domini, c. 1. (s. Biblioth. Max. Tom. XXI. p. 251 sq.) sagt: „Ex hac ipsa visibili et corporali comestione nascitur haeresis foedissima Stercoranistarum"; in der Reformationszeit auch hin und wieder bei reformirten Bestreitern der lutherischen Abendmahlslehre, insbesondere in der streng realistischen Fassung, welche dieselbe bei Brenz und anderen württembergischen Theologen gefunden hatte. Vergl. überhaupt Chr. Matth. Pfaff, de Stercoranistis medii aevi, tam latinis, quam graecis. Tub. 1750. 4°. (wo übrigens sowohl Humbert's frühere Anwendung des Ausdrucks Stercoranistae als dessen Vorkommen bei Algerus übersehen ist), und Schröckh, Kirch.-Gesch. Bd. 23. S. 492—499. **Zöckler.**

Steudel, Johann Christian Friedrich, Dr. und Professor der Theologie in Tübingen. — Er wurde geboren den 25. Oktober 1779 zu Eßlingen, damaliger schwäbischer Reichsstadt, wo sein Vater, der Bruder des aus Hamann's Leben bekannten Johann Gottlieb Steudel, Mitglied des inneren Rathes, später Oberbauverwalter war.

Durch seine Mutter, eine Tochter des Specialsuperintendenten zu Kirchheim, Philipp David Burk, der unter den württembergischen Theologen des vorigen Jahrhunderts eine ehrenvolle Stellung einnimmt, war er ein Urenkel Johann Albrecht Bengel's und ein Abkömmling des schwäbischen Reformators Brenz. Das Elternhaus Steudel's war solcher Vorfahren würdig; schon in dem Knaben wurde, besonders durch die Einwirkung der frommen und karaktervollen Mutter, der ernste Sinn gepflanzt, der in seinem ganzen Wesen sich ausprägte, und die sein ganzes Thun beherrschende zarte Gewissenhaftigkeit und Pflichttreue. Nachdem er die erste Schulbildung theils auf dem Eßlinger Pädagogium, theils durch häuslichen Privatunterricht empfangen hatte, wurde er als 16jähriger Jüngling auf das Stuttgarter Gymnasium versetzt, wo besonders die Professoren Drück und Ströhlin bildend auf ihn einwirkten; zugleich genoß er im Hebräischen den Unterricht seines Oheims, des Garnisonpredigers Moser, und legte bereits hier den Grund zu den alttestamentlichen Studien, die er später vorzugsweise als seine Lebensaufgabe betrachtete. Obwohl eigentlich Ausländer, wurde er, was er sein Leben lang als eine besonders glückliche Fügung erkannt hat, im Jahre 1797 in das theologische Stift in Tübingen aufgenommen, durchlief hier nach damaliger Ordnung zuerst einen zweijährigen philosophischen Cursus und widmete sich dann, da ihm eine halbjährige Verlängerung der gesetzlichen Studienzeit bewilligt wurde, 3½ Jahre lang dem theologischen Studium. Storr war nicht mehr sein unmittelbarer Lehrer; doch stand dessen Richtung, vertreten durch Joh. Friedr. Flatt, Süskind u. A., auf dem theologischen Katheder in unbestrittener Geltung. In ihr fand Steudel die wissenschaftliche Rechtfertigung dessen, was ihm von früh auf in kindlichem Glauben sich erprobt hatte; von nun an wußte er sich geschützt, „vor dem unseligen Loose, Ansicht und Ueberzeugung nach dem immer unsteten Geschmacke der Zeit zu modeln.“ Seine innere Entwickelung war überhaupt eine ruhige und stetige, wodurch auch seine theologische Stellung zur kirchlichen Lehre von der Sünde und Gnade erklärbar wird. — Nach seinem Abgange von der Universität brachte er über zwei Jahre als Vikar in Obereßlingen zu und kehrte dann 1806 als Repetent in das Tübinger Stift zurück. Hier durch Kanzler Schnurrer, dessen Vorlesungen über das Arabische er noch als Repetent benutzte, aufgemuntert, sich für das orientalische Lehrfach vorzubereiten, entschloß er sich, von der württembergischen Regierung und dem Freiherrn von Palm unterstützt, im Jahre 1808 zu einer wissenschaftlichen Reise nach Paris, wo er unter der Leitung von de Sacy, Langlès, Chézy u. A. anderthalb Jahre lang dem Studium des Arabischen und Persischen oblag. Doch fand er, nachdem er in das Vaterland zurückgekehrt war, seine Verwendung zunächst im Kirchendienst, indem ihm 1810 das Diakonat in Canstatt und zwei Jahre nachher das zweite Diakonat in Tübingen übertragen wurde, von welcher letzteren Stelle er bald in das erste Diakonat vorrückte. Dem akademischen Berufe wurde er zuerst durch einen Lehrauftrag zu Privatvorlesungen für Schwächere näher gerückt, trat dann aber im Jahre 1815, indem ihm, anfangs noch unter Beibehaltung seines bisherigen kirchlichen Amtes, eine ordentliche Professur der Theologie übertragen wurde, wirklich in die theologische Fakultät ein, der er von da an 22 Jahre lang angehörte. Im Jahre 1822 wurde er zugleich Frühprediger an der Hauptkirche der Stadt und Assessor des Seminar-Inspektorats; seit 1826 war er Senior der Fakultät und erster Inspektor des Seminars. Seine theologischen Vorlesungen erstreckten sich anfänglich fast nur auf die biblischen Fächer, namentlich die des Alten Testaments, woneben er auch noch längere Zeit das Lehrfach der orientalischen Sprachen zu vertreten hatte; seit 1826 hatte er regelmäßig Vorlesungen über Dogmatik und Apologetik zu halten. — Seiner akademischen Thätigkeit ging, was nur bei seiner eisernen, selbst durch schwere körperliche Leiden nicht zu brechenden Arbeitskraft möglich war, eine sehr fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit zur Seite. Dieselbe erstreckt sich weniger auf das Fach, in welchem er vorzugsweise zu Hause war, das Alte Testament. Außer einigen akademischen Programmen, unter denen das von 1830: „Veterisne Testamenti libris insit

notio manifesti ab occulto distinguendi numinis", das bedeutendste ist, ferner mehreren Recensionen und Abhandlungen in Bengel's Archiv und in der von ihm im Jahre 1828 gegründeten Tübinger Zeitschrift für Theologie hat er nichts über alttestamentliche Gegenstände geschrieben. Von einem größeren Werke, das die Einleitung, Geschichte und Theologie des A. Testaments umfassen sollte, in der Weise, wie er diese Disciplinen längere Zeit in seinen Vorlesungen über Inhalt und Geist des A. Testam. zu vereinigen pflegte, fand sich in seinem Nachlaß nur ein verhältnißmäßig kleiner Anfang ausgearbeitet. Erst nach seinem Tode wurden von dem Unterzeichneten die Vorlesungen über Theologie des Alten Testaments (Berlin bei Reimer, 1840) herausgegeben. Dagegen arbeitete Steudel mit besonderer Vorliebe auf dem Gebiete, für das er vermöge des ihm bei allem Scharfsinn anhaftenden Mangels an dialektischer Gewandtheit und der von ihm selbst schmerzlich gefühlten Schwerfälligkeit seiner Darstellung gerade geistig weniger organisirt war, nämlich auf dem der systematischen Theologie. Der Grund hiervon ist wohl in dem lebendigen Interesse zu suchen, das er an theologischen Principienfragen nahm. Wie er vorzugsweise in den Gang der Theologie einzugreifen sich berufen erachtete, zeigt sich bereits sehr deutlich in einer seiner ersten theologischen Schriften „Ueber die Haltbarkeit des Glaubens an geschichtliche, höhere Offenbarung Gottes" rc. 1814, in der er theils in den damals zwischen Supernaturalisten und Rationalisten über die Consequenzfrage geführten Streit sich einläßt, theils mit dem Religions- und Offenbarungsbegriff von Fr. H. Jacobi und Fries sich auseinandersetzt. Da es für ihn Gewissenssache war, keine bedeutendere theologische Erscheinung zu ignoriren, vielmehr an jede das Richtmaß dessen zu legen, was ihm als Wahrheit unerschütterlich feststand, so hat er seine ganze theologische Laufbahn im vollsten Sinne des Wortes durchstritten. Die lange Reihe seiner schriftstellerischen Arbeiten erweckt eben dadurch besonderes Interesse, daß nur wenige von den bedeutenderen Theologen jener Zeit zu nennen seyn werden, mit denen er nicht einmal eine Lanze gebrochen hätte. Den Vorwurf polemischer πολυπραγμοσύνη hat er darum öfters zu hören bekommen, zumal von Solchen, denen er durch sein zähes, unnachgiebiges Andringen, so wie durch seine Neigung, den Gegner auf einen Boden zu ziehen, wohin dieser am wenigsten zu folgen Lust hatte, ernstlich unbequem geworden war. Aber von der rabies theologica der alten Polemiker war er doch weit entfernt Er, der als Mann des Friedens, wie irgend einer, jede ihm zugängliche Geistes- und Herzensgemeinschaft mit Innigkeit pflegte, suchte nicht den Hader um des Haders willen, sondern eben in der Ueberzeugung, daß durch ehrlichen Streit die Erkenntniß der Wahrheit gefördert werde. Und weil es ihm nur um diese zu thun war, hielt er streng über dem Grundsatz, den er in der oben angeführten Schrift (Vorwort S. V) an die Spitze stellte, „nirgends ohne Darlegung der Gründe abzusprechen und lieber den Vortheil, welchen etwa eine glückliche Wendung bieten würde, auszuschlagen, wenn diese mehr blenden als überzeugen würde." Von den Unarten des Parteigetreibes war kaum Einer freier als er; denn so gern er bereit war, mit denjenigen, mit welchen er sich im Wesentlichen Eins wußte, auch die Schmach eines Bekenners zu tragen, bewahrte er sich doch, weil er bekennen durfte: „ich will keinem andern Meister als Christo und diesem immer einziger und voller angehören" — durchaus seine selbstständige Haltung: in welcher Hinsicht beispielsweise seine karaktervolle Erklärung, „Mein Verhältniß zu den Rationalisten und zu der Evangelischen Kirchenzeitung" (Vorwort zum Jahrgang 1831 der Tübinger Zeitschrift), hervorgehoben zu werden verdient. Wenn man ihm (vgl. Tholuck's litterar. Anzeiger, Jahrg. 1836. Nr. 48.) mit einigem Schein seine Sprödigkeit gegen andere Geistesrichtungen vorwarf, ja daß er bei jedweder neuen theologischen Richtung, noch ehe er sie kennen gelernt, immer schon im Voraus dessen gewiß sey, daß er sie werde bekämpfen müssen: so ist hiegegen zu bemerken, daß Steudel, so schmerzlich ihm das Gefühl theologischer Vereinsamung war und so wenig er die Nothwendigkeit einer neuen Gestaltung des Supranaturalismus in Abrede stellte, doch von der Ueberzeugung durchdrungen war, daß von

seinem für veraltet geltenden Standpunkte aus noch Momente zu vertreten seyen, denen die neuere Theologie nicht gerecht geworden sey. „Ich vergleiche“ — sagt er in dem Sendschreiben an Bahnmaier über die Kritiken seiner Glaubenslehre (Tüb. Zeitschr. 1837. II. S. 26) — „die Wissenschaft unserer Zeit mit einem rasch dahinrollenden Wagen, zu dessen Lenkern und Treibern sich der Tüchtigen genug herandrängen; Jeder fördert vorwärts und findet Anerkennung. — — Allein der, welcher gebeut über Wagen und Angestellte dabei, scheint mir Jeglichen zu weisen an den ihm übertragenen Posten; einer derselben hat freilich nicht den glänzendsten Titel: es ist der Posten dessen, welcher hie und da den Hemmschuh einzulegen hat. Für diesen gibt's natürlich oft sauere Gesichter und unfreundlichen Zuruf von Seite derer, welche ungehindert forteilen möchten, rückwärts an den, welcher ihnen ungelegen eingriff; doch grüßt auch hie und da rückblickend Einer dankbar und freundlich; und das Beste ist, wenn geschieht, was der Herr des Wagens aufträgt. Mag man auf solchem Posten mich, so lange ich von dem Herrn noch nicht zur Ruhe gesetzt bin, tragen!“ — Uebrigens versagten ihm die edleren Gegner ihre Hochachtung nicht, vor Allem Schleiermacher, so sehr dieser — ob ganz mit Grund, ist eine andere Frage — sich über Mißverständnisse von Seiten Steudel's beklagte. S. Schleiermacher's Sendschreiben über seine Glaubenslehre, Werke z. Theol. Bd. II. S. 582 f. 645 ff. (mit Bezugnahme auf die Abhandlung Steudel's: „Ueber die Ausführbarkeit einer Annäherung zwischen der rationalistischen und supranaturalistischen Ansicht, mit besonderer Rücksicht auf den Standpunkt der Schleiermacher'schen Glaubenslehre“, in der Tübinger Zeitschrift, Jahrg. 1828). Steudel antwortete später in dem Sendschreiben an Schleiermacher: „Ueber das bei alleiniger Anerkennung des historischen Christus sich für die Bildung des Glaubens ergebende Verfahren“ (Tüb. Zeitschr. 1830), eine seiner besten Abhandlungen, die auch vermöge ihrer ganzen würdigen Haltung wohl geeignet war, ein freundliches Verhältniß zu Schleiermacher zu begründen, das durch Schleiermacher's Besuch in Tübingen im Herbste 1830 sich noch herzlicher gestaltete. Ganz andere Erfahrungen waren Steudel für den Schluß seines Lebens vorbehalten, worüber unten.

Im Besonderen mag über Steudel's theologische Eigenthümlichkeit noch Folgendes bemerkt werden. Man betrachtet ihn gewöhnlich als den letzten bedeutenden Vertreter der älteren, von Storr begründeten Tübinger Schule, als denjenigen, dem das undankbare Loos beschieden gewesen, die Principien jenes „„verständigen Supranaturalismus“ nicht bloß gegen diejenigen Richtungen, zu denen er in natürlichem Gegensatze stand, sondern auch noch gegen eine Theologie geltend zu machen, die über jenen Gegensatz hinausgeschritten war und in deren Entwickelungsgang daher von jenem Standpunkte aus nicht mehr wirksam eingegriffen werden konnte. Hierbei darf nun aber nicht unberücksichtigt bleiben, daß Steudel, wie er schon in seinen älteren Schriften in Bezug auf die Storr'sche Richtung eine selbstständige Stellung einnimmt, so noch mehr später, besonders in seiner Glaubenslehre, 1834, die er ja schon auf dem Titel als „mit Rücksicht auf das Bedürfniß der Zeit dargestellt“ bezeichnete, den Einfluß der fortgeschrittenen Theologie keineswegs verläugnet. Von Storr her hat er allerdings die einseitig intellektualistische Fassung des Religions- und Offenbarungsbegriffs, vermöge welcher er noch in seiner Glaubenslehre (S. 7) die Religion im objektiven Sinn als ein Ganzes von „Ansichten“ definirt, unter deren Aneignung sich die Gott zugekehrte Stellung des Gemüths ergibt, und als Aufgabe der Offenbarung lediglich die Anregung und Entwickelung der Gottesidee betrachtet (S. 11) oder (s. Grundzüge einer Apologetik, 1830, S. 41), die Belehrung über die göttlichen Dinge, wobei dann den Offenbarungsthatsachen vorzugsweise die Bedeutung zukommt, Anknüpfungspunkte für die Lehre zu bieten und den übernatürlichen Karakter der Lehre zu beglaubigen (s. ebendas. S. 29 u. 49). Aber das Storr'sche Demonstrationsverfahren erscheint bei Steudel wesentlich modificirt durch die Stellung, welche er der Vernunft oder, wie er sich in der Glaubenslehre auszudrücken pflegt, dem religiösen Sinne der biblischen Offenbarung gegenüber erweist.

Indem nämlich der religiöse Sinn (s. Glaubenslehre S. 77) „theils den Grund der Aufnahmefähigkeit für die Offenbarung und ihrer Würdigung, theils selbst eine Kundgebung göttlicher Offenbarung ausmacht", erwächst der Dogmatik die Aufgabe, jede aus der heil. Schrift gewonnene Lehre an den Aussagen dieses sensus communis zu messen und die Homogeneität beider nachzuweisen, also zu zeigen, wie, was die Bibel lehrt, eben nur Bestätigung, Ergänzung und Berichtigung der dem Menschengeiste von Natur verliehenen Wahrheitserkenntniß sey. (Man vergl. dagegen Storr's Dogmatik u. s. w. §. 15. Not. f.). Diese Wendung ist bei Steudel zunächst das Ergebniß seiner Auseinandersetzung mit F. H. Jakobi; aber auch der Einwirkung der Schleiermacher'schen Lehre vermochte er sich nicht zu entziehen, und es hätte ihm dies, wenn er eine psychologische Begründung seiner Theorie versucht hätte, wohl noch mehr zum Bewußtseyn kommen müssen, so sehr immerhin die Art und Weise, wie er in dem Begriff der subjektiven Religion sowohl den intellektuellen als den ethischen Faktor hervorhebt und in letzterer Beziehung namentlich die menschliche Freiheit wahren zu müssen meint, ihn von Schleiermacher unterscheidet.

Daß Steudel ferner auch in Bezug auf die Exegese die Mängel der Storr'schen Schule, welche Landerer in dem Artikel „Hermeneutik" (Bd. V. S. 807) bündig karakterisirt hat, nicht verläugnet, kann nicht in Abrede gestellt werden und ist namentlich von Strauß im ersten Hefte seiner Streitschriften schonungslos, theilweise freilich nicht ohne Uebertreibung, nachgewiesen worden. Dabei darf aber nicht verkannt werden, daß Steudel's hermeneutische Theorie entschieden besser war, als seine exegetische Praxis, und daß er in den hierher gehörigen Arbeiten („Ueber die Behandlung der Sprache der heil. Schrift als einer Sprache des Geistes", 1822; „über tieferen Schriftsinn", in Bengel's Archiv VIII. S. 483 ff., verglichen mit der Recension in VII, 403 ff.; „über Auslegung der Propheten", in der Tübing. Zeitschr. 1834. I, 87. verglichen mit den Vorlesungen über Theologie des A. Testam. S. 69 ff.) nicht bloß einem Kanne, sondern auch einem Olshausen und Hengstenberg gegenüber, zur Wahrung des Rechts der historisch-grammatischen Auslegung gegen mystische Ueberschwenglichkeit und spiritualistische Einseitigkeit manches treffende Wort gesprochen hat. Auf die Anerkennung des geschichtlichen Fortschritts der Offenbarung und des sich hieraus ergebenden Unterschieds der Offenbarungsstufen hat er mit Entschiedenheit gedrungen. Waren auch die Gesichtspunkte, die er mit Vorliebe hervorhob, — die Planmäßigkeit der göttlichen Erziehung, die Allmählichkeit der Ausfüllung eines von Anfang gegebenen Fachwerkes religiöser Erkenntniß u. dergl. (s. in Bengel's Archiv VII, 455; Theologie des A. Testam. S. 45. 67) — nicht ausreichend, um den organischen Fortschritt der göttlichen Heilsökonomie in's Licht zu stellen, so bleibt ihm doch das Verdienst, werthvolle Beiträge zum Ausbau der biblischen Theologie geliefert zu haben, in welcher Hinsicht neben der Glaubenslehre und den Vorlesungen über Theologie des A. Testam. namentlich die gediegenen, gegen Hegel's und Rust's Auffassung des Judenthums gerichteten Abhandlungen „Blicke in die alttestamentliche Offenbarung" (Tübing. Zeitschr. 1835. Heft 1 u. 2.) zu erwähnen sind.

Die litterarische Thätigkeit Steudel's bewegte sich nicht bloß auf dem wissenschaftlich-theologischen, sondern auch auf dem praktisch-kirchlichen Gebiete; über eine Reihe wichtiger kirchlicher Zeitfragen, besonders solcher, welche die evangelische Kirche Württembergs näher angingen, hat er öffentlich sein Votum abgegeben. Es verdient hier vor Allem seine Stellung zur kirchlichen Union erwähnt zu werden. Auf diesen Gegenstand bezog sich schon seine erste Schrift: „Ueber Religionsvereinigung", 1811. Sie war veranlaßt durch das Projekt einer Vereinigung der katholischen und evangelischen Kirche, das unter der Napoleonischen Herrschaft in Frankreich auftauchte und dann in Deutschland namentlich durch einen zu Amberg privatisirenden Abt Precht verfochten wurde. Der Nachdruck, mit welchem Steudel in der genannten Schrift, welche von Planck sehr günstig beurtheilt wurde, die fortdauernde Berechtigung des protestantischen

Widerspruchs gegen römische Lehre und Ordnung vertheidigte, zog ihm leidenschaftliche Angriffe aus dem jenseitigen Lager zu, denen er das Schriftchen „Beitrag zur Kenntniß des Geistes gewisser Vermittler des Friedens", 1816. entgegenstellte. Als später in Württemberg die Union zwischen der lutherischen und reformirten Kirche verhandelt wurde, erhob er in der Schrift „Ueber die Vereinigung beider evangelischer Kirchen", 1822. seine Stimme „gegen sie zu ihrer Förderung". Diese treffliche Schrift hat um so mehr Interesse, da Steudel persönlich jedem strengeren Confessionalismus abgeneigt und namentlich mit der lutherischen Sakramentslehre nicht einverstanden war. (Vergl. in letzterer Beziehung die Abhandlung gegen Steffens: „Ueber Rücktritt zum Lutherthum", Tübing. Zeitschr. 1831. III. S. 125 ff., auch die exegetische Abhandlung über die Abendmahlslehre, Tübing. Zeitschr. 1828. S. 38 ff.) Aber sein Wahrheitssinn sträubte sich gegen die diplomatischen Künste und gegen die Verwirrung der Gewissen, die ihm von einer von oben her dekretirten Union unabtrennbar erschien. Seinen Standpunkt in der Sache faßt er (S. 42) in den Worten zusammen: „Mag es uns immerhin als ein Gebrechen der Gemeinde des Herrn auf dieser Erde erscheinen, daß nicht Alle in jeder Hinsicht sich gleicher Ueberzeugung und gleichen Bedürfnisses bewußt sehen; es ist ein Gebrechen, das seiner Natur nach durch das Eingreifen menschlicher Veranstaltung nicht wird gehoben werden. Muß der Einzelne es sich gestehen (Phil. 3, 12 f.), daß er das Vollkommene noch nicht ergriffen habe, so wäre es wohl zu viel angesprochen, wenn wir verlangten, die Gesammtheit in ihrer Vollkommenheit dergestalt zu erblicken. — Diese Einheit anbrechen zu lassen, das ist ein Werk, welches der Herr sich vorbehalten hat. Wir Menschen in unserer Beschränktheit werden darauf nicht anders hinwirken können, als indem jeder sich für sich selbst bemüht, immer mehr hinanzuwachsen an Jesum Christum, der das Haupt ist. — So ist er sicher, wenigstens den Sinn in sich zu bilden, vermöge dessen er nicht ausgeschlossen werden wird, wenn nun der Herr die Zeit dazu reif findet, nicht nur von Allen als der Eine Hirte anerkannt zu werden, sondern auch die Gesammtheit seiner Verehrer als Eine Heerde darzustellen." — Wie wenig Steudel überhaupt von dem Experimentiren auf dem kirchlichen Gebiete erwartete, zeigt besonders die an geistlichem Salz reiche, noch jetzt beachtungswerthe Abhandlung „Ueber Heilmittel für die evangelische Kirche" in der Tübing. Zeitschr. 1832. I. — Wie Steudel auch für alle durch seine amtliche Stellung an der Universität und dem theologischen Seminar ihm nahe gelegten Interessen bei jeder Gelegenheit mit voller Entschiedenheit und rücksichtslosem Freimuthe eintrat, darf nicht unerwähnt bleiben. (Es gehören hierher seine beiden Schriften: „Die Bedeutsamkeit des evangelisch-theologischen Seminars in Württemberg", 1827; „Ueber die neue Organisation der Universität Tübingen; Gedanken zu deren Würdigung aus dem Gesichtspunkte der Idee einer Universität", 1830) Daß eine so karaktervolle Persönlichkeit, die, wo es sich um Wahrung des Rechts handelte, von geschmeidiger Nachgiebigkeit nichts wissen wollte, höheren Ortes nicht immer günstig angesehen war, und er dies auch manchmal zu erfahren bekam, läßt sich begreifen. Doch sollte das, was ihm seine letzten Lebensjahre verbitterte, von einer anderen Seite kommen. Jene spekulative Richtung, deren Widerspruch mit dem Christenthum aufzudecken, Steudel als eine seiner Hauptaufgaben betrachtete (s. das Vorwort zu seiner Glaubenslehre S. IX f.), war allmählich in seiner nächsten Umgebung, namentlich in dem unter seiner Leitung stehenden Seminar, zu einer Macht herangewachsen, welcher er um so weniger mit Erfolg entgegenzutreten im Stande war, als er für dasjenige, was ihm die Hochachtung anderer Gegner gewonnen hatte, hier nicht auf Anerkennung rechnen durfte. Daß es ihm, wie Baur (in Klüpfel's Geschichte der Tübinger Universität S. 417) von ihm sagt, „nie möglich war, das Wissenschaftliche und das Erbauliche rein auseinander zu halten", daß er „für seine wissenschaftlichen Leistungen zugleich ein besonderes sittlich-religiöses Interesse in Anspruch nahm", das konnte ihm von dieser Seite her natürlich nicht verziehen werden. Als er nun vollends wagte, gegen das Leben Jesu von Strauß wenige Wochen, nachdem der erste Band

desselben erschienen war, mit einer kleinen Gegenschrift („Vorläufig zu Beherzigendes bei Würdigung der Frage über die historische oder mythische Grundlage des Lebens Jesu", 1835) aufzutreten, und der Zuversichtlichkeit, mit welcher Strauß dem Supranaturalismus das Todesurtheil gesprochen hatte, „aus dem Bewußtseyn eines Glaubigen" nicht ohne Beimischung von Ironie ein eben so zuversichtliches Zeugniß für die Lebenskräftigkeit der supranaturalistischen Auffassung des Christenthums entgegenstellte, traf ihn der volle Zorn des gereizten Kritikers in der bekannten Streitschrift: „Herr Dr. Steudel oder die Selbsttäuschungen des verständigen Supranaturalismus unserer Tage", — einer Schrift, welcher unter anderem auch die Anerkennung, in herabwürdigender Polemik das Mögliche geleistet zu haben, nicht versagt werden darf. Steudel antwortete in ruhigem, würdigem Tone in einem „kurzen Bescheid" (in der Tübing. Zeitschr. 1837. II, 119 ff.). Es war sein letztes öffentliches Wort. Der von ihm längst gehegte Wunsch, sich aus dem theologischen Hader in eine stille Wirksamkeit zurückziehen zu dürfen, sollte nicht in Erfüllung gehen. Nachdem er noch am 22. Sonntage nach Trinitatis unter großen körperlichen Schmerzen gepredigt und von der Gnade Gottes gegenüber der Härte der Menschen sein letztes Zeugniß vor der Gemeinde abgelegt hatte, mußte er sich einer wiederholten schmerzhaften Operation unterwerfen, die er mit bewundernswürdiger Standhaftigkeit ertrug, und entschlief bald darauf (am 24. Oktober 1857) in der Glaubensfreudigkeit, die er sein ganzes Leben hindurch bewährt hatte. — Ueber ihn vergl. besonders die Gedächtnißrede von Dorner und den von Oettinger verfaßten Lebensabriß, beide im ersten Hefte der Tübinger Zeitschrift 1838 abgedruckt. Im letzteren sind auch die übrigen, oben nicht aufgeführten Schriften Steudel's verzeichnet.

Oehler.

Steuerfreiheit (Abgaben), s. Immunität.

Stewart, Dugald, Professor der Moralphilosophie an der Universität Edinburgh, Mitglied der Royal Society daselbst, wurde im Jahre 1753 in Edinburgh geboren und erhielt an der dortigen High School und sodann auf der Universität Glasgow seine Erziehung. Im Jahre 1772 wurde er Assistent, ein Jahr darauf Nachfolger seines Vaters in der Professur der Mathematik an der Universität Edinburgh, und rückte im Jahre 1785 auf den Lehrstuhl der Moralphilosophie daselbst vor, den er bis 1809 inne hatte, in welchem Jahre er resignirte und nach Kinneillhouse an dem Forth-Meerbusen zurückzog, wo er 1828 starb.

Stewart ist ein hervorragendes Glied der schottischen Philosophenschule, deren Tendenz war, gegen den Empirismus Locke's, seine Läugnung der angeborenen Ideen (tabula rasa) und den Skepticismus Hume's, seine Läugnung des Causalitäts- und Substanzialitätsbegriffs und überhaupt aller Begriffe, die ein Verhältniß der Nothwendigkeit ausdrücken, die dem menschlichen Geist immanenten Wahrheitsprincipien geltend zu machen. Sie war (gleichzeitig dem in Deutschland sich Bahn brechenden Idealismus) eine mehr idealistische Reaktion, die in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in Schottland auftrat gegenüber den Nachfolgern Locke's, welche dessen Empirismus in England zum Sensualismus (vergl. die Schriften eines James Mill, John Stuart Mill, G. H. Lewes und die sensualistischen Moralphilosophen oder Utilitarier, wie Archidiak. Paley, Jeremy Bentham u. A.), in Frankreich zum Materialismus weiterbildeten. Ihre ersten, noch nicht bestimmt ausgeprägten Anfänge sind bezeichnet durch die Namen eines Gerschom Carmichael, Professors in Glasgow, bekannt als Commentator Puffendorf's, seines Nachfolgers Francis Hutcheson (geb. 1694), unter welchem nach mehr als 100jährigem Schlummer zuerst wieder das Studium der Philosophie in Schottland erwachte, und eines Adam Smith (geb. 1725), der sich neben seiner „Theorie des sittlichen Gefühls" besonders durch seine national-ökonomischen Schriften (Wealth of Nations) bekannt machte und dessen Biograph Stewart wurde. Der Koryphäe und eigentliche Begründer dieser Schule ist aber Dr. Thomas Reid (1710—1796). Auf seiner Philosophie fußt die Stewart's in allen wesentlichen Punkten,

wir legen sie daher in der Kürze dar. Die Untersuchung der Erkenntnißtheorie bildet den Mittelpunkt der Philosophie Reid's. Die Hauptaufgabe, die er sich stellte, war einmal die Bestreitung der Locke'schen Erkenntnißlehre und sodann die Zurückweisung von Hume's Angriff auf die Idee der Causalität. Gegen Locke's Theorie, wonach alle Ideen dem Verstand nur aus der Erfahrung kommen, und jene nur die sich im Verstand abspiegelnden Bilder und Vorstellungen (representations) objektiver Realitäten sind und wonach (was oft übersehen wird) die Erkenntniß der äußeren Dinge nicht unmittelbar zu Stande kommt, sondern nur vermittelst dieser durch die Erfahrung entstandenen Bilder und Ideen der Dinge, die das verknüpfende Band bilden zwischen dem wahrnehmenden Verstand und dem wahrgenommenen Gegenstand *), suchte Reid und seine Schule als Fundamentalprincip festzuhalten, daß wir die äußeren Dinge unmittelbar wahrnehmen, und kein Bild, keine Idee des Gegenstandes, keine Modifikation des Verstandes als medium unserer Erkenntniß nöthig haben, daß vielmehr der gemeine Glaube, daß wir wirklich die äußeren Dinge selbst sehen, fühlen u. s. f., vollkommen wahr sey. Zu diesem Behuf sucht Reid darzulegen, daß es unmöglich sey, den wirklichen Proceß der Empfindung und Wahrnehmung im menschlichen Bewußtseyn nachzuweisen, indem nicht erwiesen werden könne, daß zwischen dem wahrnehmenden Subjekt und seinem Gegenstand irgend ein vermittelndes Band oder eine Vorstellung, wodurch beide in Verbindung stünden, existire. Statt daher einen Versuch zu machen, den gegenseitigen Einfluß des Subjekts und Objekts auf einander darzulegen, verweist uns Reid zu gewissen intuitiven und ursprünglichen Wahrheitsprincipien, die dem Geist immanent seyen und die man, ohne absurd zu werden, nicht bezweifeln könne. Vermöge dieser angeborenen Wahrheits- und Ueberzeugungsprincipien (principles of belief, primary beliefs) verbinden sich z. B. mit dem Anblick eines Hauses, eines Baumes sogleich gewisse Urtheile über den Gegenstand, daß er wirklich existirt, eine gewisse Form, Größe u. s. w. hat, Urtheile, die wir unserem ganzen Seyn und Wesen nach nicht zurückweisen können. Diese ursprünglichen und unwillkürlichen Urtheile gehören zur Naturanlage des Verstandes, sie sind so gewiß und unmittelbar als unsere einfachen Begriffe, und machen das aus, was der gesunde Menschenverstand (the common sense of mankind) genannt wird. Daher heißt Reid's Philosophie the philosophy of common sense. Vermöge dieser Wahrheitsprincipien (s. deren Aufzählung unten) erkennen wir die Dinge unmittelbar.

In ähnlicher Weise sucht Reid gegen Hume's Angriff auf die Idee der Causalität, der sich darauf gründet, daß übersinnliche Ideen, wie die einer Ursache oder einer Substanz einer Gottheit, weil der Erfahrung entbehrend, auch keinen realen Grund haben können, nachzuweisen, daß die Erfahrung nicht die einzige Quelle der Wahrheit sey, daß es vielmehr jenseits der Gränzen der Erfahrung gewisse nothwendige Urtheile des Verstandes gebe, und daß hievon eines der Glaube an eine hinreichende Ursache sey, wo immer wir eine Wirkung wahrnehmen. — Schon hieraus erhellt, wie sehr die negative, oppositionelle Seite in der Philosophie dieser Schule die positiv aufbauende und systematische überwiegt. Die unmittelbaren Nachfolger Reid's, die mit dem neu gewonnenen Instrument des common sense eine fortwährende Ovation feiern zu dürfen glaubten, suchten nur dies neue Princip näher zu beleuchten und zu definiren, so Beattie, dessen Hauptverdienst in der scharfen Unterscheidung zwischen den Axiomen des common sense und den logischen Deduktionen der Vernunft besteht, Oswald, der den common sense, und zwar im ganz populärem Sinne des Worts, zum obersten Richter bei allen philosophischen Untersuchungen macht, und Ferguson, der vollends den Weg zu tieferer,

*) Vergl. Essay of human unterstanding IV. cap. 4: „Es ist klar, daß der Verstand die Dinge nicht unmittelbar erkennt, sondern durch die Vermittelung der Ideen, die er von ihnen hat; unsere Erkenntniß ist daher eine reale nur so weit zwischen unseren Ideen und der Wirklichkeit der Dinge eine Gleichförmigkeit stattfindet.“ Diese Theorie heißt daher oft kurzweg „the representationalist hypothesis". —

metaphysischer Begründung des neuen Princips abschnitt, indem er als die Grundlage alles Wissens aufstellte, daß die menschliche Erkenntniß ganz und gar beschränkt sey auf die Beobachtung von Thatsachen und die Entdeckung daraus abgeleiteter allgemeiner Gesetze. —

Eine wenn nicht materiell bedeutende, doch formell sehr wesentliche Weiterbildung erhielt dagegen diese Schule durch Dugald Stewart. Wie Reid Bein und Nerven, so verdankt die schottische Philosophie Stewart ihre äußere Form, Ordnung und Symmetrie und eine vergleichungsweise große Popularität, die sie ohne ihn wohl nie erlangt hätte. Die materiellen Punkte, in denen Stewart von Reid abweicht, sind nur wenige und unbedeutende; sein Hauptverdienst liegt in der formellen Verarbeitung und tieferen, wissenschaftlicheren Begründung des von Reid überkommenen Lehrstoffs. So führte er in die philosophische Ausdrucksweise seiner Schule, die bei Reid und seinen Nachfolgern noch vielfach eine rohe und unwissenschaftliche ist, viele wesentliche Verbesserungen ein. Vor Allem verwandelte er den seither üblichen groben Ausdruck „Principien des gesammten Menschenverstandes" in den feineren: „Grundgesetze des menschlichen Fürwahrhaltens" (fundamental laws of human belief), indem er richtig erkannte, daß nach der früheren Ausdrucksweise common sense und Philosophie als in direkten Widerspruch gegen einander tretend und durchaus unvereinbar erscheinen. Er zeigte, daß die Begriffe, die Reid unter dem Ausdruck common sense zusammenfaßte, nicht so sehr zu den Grundsätzen gehören, auf denen unsere Urtheile und Schlüsse beruhen, als vielmehr zu den ursprünglichen, die menschliche Vernunft constituirenden Elementen selbst, daß sie in ihr die Grundgesetze sind, ohne die es unmöglich wäre für das verständige Bewußtseyn, irgend eine seiner intellektuellen Thätigkeiten zu vollziehen (vergl. besonders in den „Elements of the philosophy of the human mind", II. Theil, Kap. I., und die Vorbemerkungen zum 2. Theil „über die Unbestimmtheit und Zweideutigkeit der gewöhnlichen philosophischen Sprache in den Ausdrücken: „Vernunft", „Verstand", „Urtheil" u. s. w., in der von Wright besorgten Ausgabe S. 283 ff.; vergl. S. 409 ff. 478 ff. 487. 511). Als solche Urelemente der menschlichen Vernunft oder Grundgesetze unseres Fürwahrhaltens werden hauptsächlich zwei Klassen aufgezählt: 1. die mathematischen Axiome; 2. „Wahrheiten (Ueberzeugungsgesetze), die unzertrennlich verbunden sind mit den Funktionen des Bewußtseyns, der Wahrnehmung, des Gedächtnisses und des Schlußvermögens"; zur letzteren Klasse gehört der Glaube an die eigene Existenz und die persönliche Identität, der Glaube an die Existenz der materiellen Welt, die Voraussetzung, daß die Gesetze der Natur in steter Gleichförmigkeit fortbestehen (a. a. O. II. S. 389. 392 ff.), der Glaube an die Existenz anderer intelligenter Wesen, an die Existenz wirkender Ursachen u. dergl., wobei schon das eigenthümliche „x. x.", womit die Liste schließt, und die etwas naive Bemerkung, daß dieser Liste noch eine Reihe anderer, nicht minder wichtiger Grundgesetze hinzugefügt werden könne (S. 311), zeigt, auf welch unsicherer Grundlage auch bei Stewart das ganze Princip dieser Schule beruht.

Ein weiteres Verdienst erwarb sich Stewart durch seine Revision der von Reid aufgestellten Klassifikation der Vermögen des Geistes. Reid hatte im Gegensatz gegen die Sensualisten, welche die Reihe der geistigen Kräfte um jeden Preis zu vereinfachen suchten, eine entschieden zu zahlreiche Liste von den geistigen Vermögen entworfen. Unter Beibehaltung der Reid'schen Grundeintheilung in Erkenntniß- und Thätigkeits- (Willens-) Vermögen (intellectual und active powers) vereinfachte Stewart die Liste etwas, ließ aber auch seinerseits noch Manches zu verbessern übrig (was auch einige neuere Glieder der schottischen Schule versuchten), wie seine Klassifikation zeigt: 1. Bewußtseyn, 2. sinnliche Empfindung, 3. Aufmerksamkeit, 4. Vorstellung (conception), 5. Abstraktion, 6. Ideenassociation, 7. Gedächtniß, 8. Einbildungskraft, 9. Urtheil, eine Eintheilung, gegen die man mit Recht bemerkt hat*), daß wenn das Bewußtseyn zu einem geson-

*) Vergl. J. D. Morell, historical and critical view of the speculative philosophy of Europe in the ninetheenth century, 2ter Band, S. 13 ff. —

derten, den anderen coordinirten Vermögen gemacht werde, durch das wir unsere anderen geistigen Thätigkeiten erfahren und erkennen *), hiermit das Grundprincip der Reid'schen Theorie verlassen, die Unmittelbarkeit unserer Erkenntniß der äußeren Welt geläugnet und die representationalist hypothesis (s. oben) nur in subtilerer Form wieder eingeführt werde. Es verräth diese Eintheilung zugleich die fundamentale Einseitigkeit der ganzen Philosophie Stewart's. Es ist dies die Baconische Induktionsmethode, die nichts gelten läßt, als erfahrungsgemäße Thatsachen, Erscheinungen, Beobachtungen, auf spekulativem Gebiet nur die thatsächlichen Voraussetzungen des vernünftigen Fürwahrhaltens, auf ethischem nur die Thatsachen des moralischen Instinkts, eine Methode, in der sich die ganze brittische Karaktereigenthümlichkeit nicht undeutlich abspiegelt. Indem Stewart durch alle seine Schriften hindurch diese Methode verfolgt, bringt er es wohl zur Nachweisung allgemeiner Gesetze, aber nicht zur Aufdeckung des letzten Grundes derselben; er kann wohl auf die Wirklichkeit gewisser Principien hinweisen, aber nicht deren absolute Nothwendigkeit erklären. Daher ist denn auch eine Klassifikation thatsächlicher Gesetze und Erscheinungen das Letzte in dieser Philosophie, da sie doch nur die Basis seyn sollte zur Nachweisung des Zusammenhanges, der inneren Nothwendigkeit und Einheit derselben. Daß uns diese Einseitigkeit bei Stewart weniger hart als bei den anderen Gliedern der schottischen Schule entgegentritt, mag theils von dem feineren, wissenschaftlicheren Gewand herkommen, in das Stewart die Principien dieser Schule zu hüllen wußte, theils daher, daß er, hierin ganz anders verfahrend als Reid, es nicht verschmähte, seine Sätze stets mit Citaten aus alten und neueren Philosophen zu beleuchten und zu bekräftigen.

So bestand Stewart's Arbeit und Verdienst hauptsächlich in der Vertheidigung und weiteren Verstärkung der bereits gewonnenen Vorposten, in der Zuschleifung der von Reid gebrochenen groben neuen Bausteine, während zum Aufbau eines ganzen Systems vergleichungsweise wenig Fortschritte durch ihn gemacht wurden. Er war mehr ein feiner und gewandter Kritiker, als ein tiefer systematischer Philosoph. „Seine Schriften sind keine Philosophie, sondern eine Vorbereitung für dieselbe" (vergl. das Urtheil von Thomas Carlyle über Stewart in dem Edinburgh Review von 1827). Als eine Reaktion gegen die bald nach Locke beginnende materialistische Weltanschauung, die auch in England viele Vertreter fand (Hartley, Priestley, Darwin u. A.), darf jedoch das Verdienst dieser Schule und Stewart's insbesondere nicht gering angeschlagen werden; ihre Principien bilden heute noch in vielen Kreisen eine Mauer gegen diese Strömung des Zeitgeistes.

Außer dem oben genannten Hauptwerk Stewart's: Elements of the philosophy of the human mind, wovon der erste Theil (eine klare Darlegung der Erkenntnißtheorie und Psychologie Reid's) im Jahre 1792, der zweite (eine genaue Darlegung der „Grundgesetze unserer Wahrheitsannahme") 1814, der dritte Theil 1827 erschien, veröffentlichte Stewart 1793 die „Outlines of moral philosophy" (7. Aufl. 1844), in denen er die Hauptresultate der Lehre der schottischen Schule von den Aeußerungen des sittlichen Gefühls zusammenfaßte; ferner 1810 die „Philosophical Essays", die gleichfalls viel zu seinem Rufe beitrugen und worin er sich namentlich das Verdienst erwarb, viele Streitpunkte zwischen der Philosophie Locke's und Reid's in ein klares Licht gesetzt zu haben; besonders nennenswerth darunter sind die Abhandlungen „on Locke's account of the sources of human Knowledge"; on the idealism of Berkeley; on the influence of Locke's authority upon the philosophical systems; which prevailed in France during the latter part of the 18th century; on the metaphysical theories of Hartley, Priestley and Darwin, und die beigefügten längeren Abhandlungen über die Philo-

*) So definirt Stewart das Bewußtseyn; vergl. eine ähnliche Definition in den Outlines of Moral Philosophy S. 18. Es zeigt sich hier ein sowohl Stewart als der schottischen Schule überhaupt anhaftender Mangel, der vielfache Verwirrung veranlaßte, nämlich daß nicht gehörig unterschieden wird zwischen Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn.

sophie des Geschmacks. In den Jahren 1816 und 1821 erschien (zuerst veröffentlicht im Supplement zur Encyclopaedia Britannica) die verdienstvolle Dissertation on the progress of Metaphysical, Ethical and Political Philosophy, der man nur, wie Stewart's Schriften überhaupt, eine genauere Berücksichtigung der neueren deutschen Philosophie wünschen möchte. In seinem Todesjahr (1828) erschien die „Philosophy of the active and moral powers of man", 2 Bände. Außerdem schrieb Stewart die Biographieen von Adam Smith, W. Robertson und von seinem Lehrer und Vorgänger Dr. Thomas Reid (Edinburgh 1811). Die drei ersten seiner Werke wurden in's Französische übersetzt. Dr. **Theodor Christlieb.**

Stichometrie ist ein mehrdeutiger Ausdruck, der in verschiedener Anwendung in der Büchergeschichte des Alterthums vorkommt, und so denn auch in der neutestamentlichen Handschriftenkunde. Es hat damit folgende Bewandtniß. Das griechische Wort *στίχος* heißt ursprünglich so viel als das deutsche „Zeile", und wurde wie dieses von jeder Reihe geordneter, gleichartiger Gegenstände gebraucht, z. B. von Bäumen, Soldaten, und zwar in letzterer Beziehung nicht von der Länge oder Breite der Aufstellung (der Front), sondern von der Tiefe (franz. file). Ganz natürlich diente sodann dasselbe Wort für die Schrift-, eigentlich Buchstabenzeile, also für die Reihe aller in eine und dieselbe Linie gestellten Buchstaben, ohne Rücksicht auf die Zahl derselben oder die Länge der Zeile, dies um so weniger, als bei der Abwesenheit aller Wortabtheilung die einzelnen Schriftzeichen sich eben leichter als eine Reihe gleichartiger Dinge darstellten und die sämmtlichen Zeilen einander mehr glichen. Das entsprechende lateinische Wort war versus, wohl daher, weil man, am Ende der Zeile angekommen, wie der Pflüger am Ende der Furche, umwandte, um die neue Zeile zu beginnen, vielleicht sogar, wie die älteste Schrift gewesen seyn soll, die nächste Zeile in umgekehrter Richtung schreibend (s. Hesichius sub voce *βουστροφηδόν*. Isidori Origg. l. V.). Ausdrücklich betonen wir, daß das lateinische Wort uns nicht nothwendig an die Poesie erinnern darf, da es ebenso gut, das griechische sogar vorzugsweise, von der Prosa gebraucht wurde, während man hier für die Poesie noch das speciellere *ἔπη* hatte. Nun geschah es, in der Zeit als Schriftstellerei und Bücherhandel anfingen ein bedeutenderes Element im öffentlichen Leben zu werden, etwa gegen das augusteische Jahrhundert hin, daß man zur literarischen oder geschäftlichen Verständigung über den Umfang eines Werkes die Zahl der darin enthaltenen Zeilen berechnete und beischrieb, auch wohl die gesammte schriftstellerische Thätigkeit eines Einzelnen durch die Summe aller von ihm geschriebenen (edirten) Zeilen. Diese Methode erscheint uns auf den ersten Blick als eine höchst unsichere, da ja Alles auf die Größe der Schriftzeichen und die Breite der Columnen ankommt und wir gewohnt sind, beides uns als willkürlich zu denken. Allein es scheint, wenigstens im Zeitalter des vorherrschenden Papyrus (unsere vorhandenen alten Handschriften gehören in sehr überwiegender Zahl in die Zeit des vorherrschenden Pergaments), wirklich eine verhältnißmäßig strengere Gleichförmigkeit in obiger Hinsicht von den professionellen Bücherschreibern beobachtet worden zu seyn, während gerade diejenigen Bestimmungselemente, welche wir jetzt als Basis annehmen, Blätterzahl und Format, sich zur Bezeichnung des Umfangs eines Werks als unzureichend erwiesen. Wie dem sey, wir haben Zeugnisse in Menge aus dem Alterthum für die Gewohnheit, den Umfang einer Schrift nach der Zahl der Zeilen zu bemessen, entweder so daß man diese mehr oder weniger genau in Ziffern angab, oder doch im Allgemeinen jene *πολύστιχος*, diese *ὀλιγόστιχος* nannte, und für die genauere Berechnung konnte ganz richtig der Ausdruck *στιχομετρία* als der gangbare, geschäftsmäßige in Gebrauch kommen. Ja, diese Berechnungsart war so sehr die einzige, daß man selbst, in Ermangelung jeder weiteren Abtheilung im Inhalt einer Buchrolle, einzelne Stellen eines Werkes gar nicht anders zu citiren wußte, wenn dies mit etwas Genauigkeit geschehen sollte, als durch ungefähre Angabe der Zeilen, wo sie zu finden waren, je nach Bequemlichkeit vom Anfang oder vom Ende an zählend (z. B. circa versum a primo CCLXX., a novissimo LXXXX.

Asconius in Cicer. passim; *κατὰ τοὺς χιλίους στίχους*, d. h. ungefähr in der tausendsten Zeile, Diogen. Laërt. VII, 188 bei Einführung eines Citats aus Chrysippi l. III. *περὶ δικαίου*).

Allein mehr als diese Beziehung des Ausdrucks interessirt uns eine zweite, später hauptsächlich auf die Bibel angewendete. Wir wissen aus Hieronymus, daß zu seiner Zeit Handschriften des Cicero und Demosthenes verfertigt wurden, in welchen der Text nicht in auslaufenden gleichförmigen Zeilen geschrieben war, sondern nach Satzgliedern (*κατὰ ῥήσεις*), offenbar zum Behuf des rhetorischen Studiums, um die Studirenden im rednerischen Vortrag zu üben, insofern bei der gewöhnlichen, absatzlosen Schrift sich eine fast unüberwindliche Schwierigkeit dem ungeübten Leser entgegenstellte. Der genannte Kirchenvater sagt nämlich in der Vorrede zu seiner neuen Uebersetzung des Jesaias, in welcher er ein gleiches Verfahren beobachtete: nemo cum prophetas versibus viderit esse descriptos metro, eos existimet apud hebraeos ligari et aliquid simile habere de psalmis et operibus Salomonis, sed quod in Demosthene et Tullio solet fieri ut per Cola scribantur et commata, qui utique prosa et non versibus conscripserunt, nos quoque utilitati legentium providentes interpretationem novam novo scribendi genere distinximus. Hier ist übrigens das Wort versus in dem bestimmteren Sinne von abgesetzten Zeilen gebraucht, wie sie eigentlich nur der Poesie zugehören, im Uebrigen die Sache und ihr Zweck deutlich genug bezeichnet. Nur darin nimmt Hieronymus nach Gewohnheit den Mund etwas zu voll, daß er für sich dabei einen gewissen Ruhm der Priorität in Anspruch nimmt. Denn wenn wir auch dahingestellt seyn lassen wollen, ob die in einigen poetischen Stücken des Alten Testam. noch jetzt in allen Drucken übliche Abtheilung nach Satzgliedern (5 Mos. 32. oder auch in gekünstelter Weise 2 Mos. 15. Richt. 5.) so hoch hinaufreicht, so ist es doch Thatsache, daß die von Origenes edirte griechische Bibel die sogenannten poetischen Schriften des Alten Testam., d. h. hier Psalter, Hiob, Sprüche, Prediger und Hohes Lied eben nach dieser Methode (*στιχηρῶς, στιχηδὸν, κατὰ στίχους*) geschrieben enthielt, was nachher Sitte blieb, so daß spätere Kirchenlehrer, z. B. Gregorius von Nazianz (Carm. 33.) und Amphilochius (Jambi ad Sel.) in ihren Verzeichnissen der biblischen Bücher fünf *βίβλους στιχηρὰς* aufzählen, zu denen man später noch das Buch der Weisheit und den Sirach fügte, sey's wegen der formalen, sey's wegen der sachlichen Analogie. So sind diese Bücher alle in den ältesten griechischen Handschriften geschrieben, z. B. im Alexandrinus und Vaticanus, in mehreren griechischen Psaltern, ja selbst in Handschriften und älteren Ausgaben der Vulgata. Auch die schöneren Ausgaben der griechischen Bibel, z. B. die von Grabe und Breitinger haben diese Methode beibehalten.

Bald nach der Mitte des fünften Jahrhunderts unternahm Euthalius, ein Diakonus der alexandrinischen Kirche, später Bischof einer geographisch nicht näher zu bestimmenden Stadt Sulca, die Arbeit, die paulinischen Briefe, sodann auch die katholischen nebst der Apostelgeschichte nicht nur in zweckmäßige Leseabschnitte zu theilen mit Inhaltsanzeigen und entsprechender Bezifferung, sondern auch das Lesen selbst zu erleichtern, und zwar sowohl durch Beisetzung von Accenten (*κατὰ προςῳδίαν*), als auch durch Absetzung der Zeilen (*στιχηδὸν*). Ueber alles dieses verbreitet er sich in den Vorreden zu den einzelnen Theilen seines Bibelwerks, welche der Bibliothekar der Vaticana, Lor. Alex. Zacagni in seinen Collectaneis vett. monumentorum etc. Rom. 1698. 4. abdrucken ließ. Gerade aber über das, was uns hier zumeist interessirte, geht er außerordentlich leicht hinaus. Er sagt nur: *πρῶτον ἔγωγε τὴν ἀποστολικὴν βίβλον στιχηδὸν ἀναγνοὺς καὶ γράψας* ... (l. c. p. 404) und weiter: *στιχηδὸν συνθεὶς τούτων τὸ ὕφος κατὰ τὴν ἐμαυτοῦ συμμετρίαν πρὸς εὔσημον ἀνάγνωσιν* (ib. p. 409). Dies könnte nun zwar auch dahin gedeutet werden, daß Euthalius eine Interpunktion einführte; allein es ist doch, auch nach Ansicht mehrerer aus den nächsten Jahrhunderten stammenden Handschriften wahrscheinlicher, und auch von jeher so verstanden worden,

daß er die Zeilen nach der logischen Satzgliederung absetzte, dabei aber die zusammengehörigen Wörter ungetrennt ließ. Diese Einrichtung war nun für den Leser allerdings ein Vortheil, sie wurde aber später durch die allmähliche Einführung der Interpunktion entbehrlich gemacht und auch wegen der damit verbundenen größeren Raumverschwendung wieder aufgegeben. Auf die Evangelien wurde dieselbe ebenfalls übertragen, von unbekannter Hand; aber auf die Profanliteratur wurde sie unseres Wissens nicht angewendet, denn Codices von der Art, wie sie Hieronymus von den Rednern erwähnt, sind keine auf uns gekommen. Wohl aber zählte Euthalius in seiner Ausgabe die Stichen nicht nur der ganzen Bücher, Episteln u. s. w., sondern auch seiner einzelnen Leseabschnitte. Die Ziffer der Stichen schrieb er von 50 zu 50 Zeilen an den Rand (*ἐστίχισα πᾶσαν τὴν βίβλον κατὰ πεντήκοντα στίχους*, ibid. p. 541). Ja er trieb die Genauigkeit so weit, daß er auch die Stichen seiner eigenen kurzen Vorreden und Inhaltsanzeigen zählte und summirte. Um unsern Lesern einen Begriff von einer solchen Stichometrie zu geben, setzen wir zunächst den Schluß der euthalischen Ausgabe der Apostelgeschichte und katholischen Briefe her: „Die Summe der Stichen dieses Buches ist 3833, nämlich: Vorwort zur Apostelgeschichte 167 (unter diesem Vorwort selbst stand 150), Apostelgeschichte 2556. Vorwort zu den kathol. Briefen 37, kathol. Briefe 1046, von mir selbst 27. Summa 3833". Hier fehlt aber die Summe der Stichen seiner Inhaltsanzeigen, welche er vorher sorgfältig an Ort und Stelle angegeben hatte. Ueber das Verhältniß der Stichenzahl nach Euthalius zu unserer gemeinen Versabtheilung mag man sich aus folgender Zusammenstellung orientiren: Apostelgeschichte. Erste Lektion (Apgesch. 1, 1—14. Es werden immer die Anfangsworte des Textes beigeschrieben) 40 Stichen. Zweite Lektion (1, 15—26.) 30 Stichen. Dritte Lektion (Kap. 2.) 109 Stichen. Vierte Lektion (Kap. 3, 1. bis 4, 31.) 136 Stichen u. s. w. — Jakobus. Erste Lektion (Kap. 1, 11.) 121 Stichen. — Erster Brief Petri. Erste Lektion (Kap. 1—11, 12.) 58 Stichen. Zweite Lektion (Rest) 149 Stichen. — Zweite Ep. Johannis. Eine Lektion 30 Stichen. — Dritte Ep. Johannis. Eine Lektion 31 Stichen. — Ep. Judä. Eine Lektion 68 Stichen u. s. w. An Schreib- oder Additionsfehlern mangelt es nicht.

Es versteht sich von selbst, daß bei einem solchen Schreibsysteme, auf welches die persönliche, verständige oder unverständige Betheiligung des Copisten einen bedeutenden Einfluß üben konnte, eine Gleichförmigkeit in der Stichenzahl noch weniger zu erzielen oder festzuhalten war, als bei der älteren Methode, kein Wunder also, daß die Zahlen in den einzelnen, auf uns gekommenen Stichometrieen, d. h. also biblischen Bücherverzeichnissen mit angegebener Stichenzahl, nicht mit einander übereinstimmen. Nur Ein Beispiel. Wir haben eben gesehen, daß die euthalische Apostelgeschichte 2556 Stichen enthielt. Dasselbe Buch in dem Codex laudianus (E. Act.), welcher gewöhnlich auch in diese Klasse von Handschriften gesetzt wird, weil seine Zeilen sehr ungleiche Längen haben, beträgt die Zahl der (am Schlusse nicht gezählten) Stichen zwischen 11- und 12,000, weil hier die Sätze noch viel mehr in ihre Elemente aufgelöst sind. Uebrigens ist der Ausdruck stichometrische Handschriften ein ungenauer. Stichometrie ist ja nicht die Schrift selbst, sondern die Berechnung der Zeilen: und eine solche findet sich auch in Handschriften, welche gar nicht nach euthalischer Methode geschrieben sind, und zwar in sehr zahlreichen. Es fehlt aber bis jetzt an genauerer Untersuchung, ob und wo diese Berechnungen auf die ältere oder neuere Methode sich beziehen. Bei diesen Berechnungen kommt neben *στίχοι* auch der Name *ῥήματα* vor, oder verdrängt jenen, und wo beide zugleich genannt werden, stimmen die Zahlen nicht mit einander überein. Doch findet sich letzterer Ausdruck nur in Evangelienhandschriften, und da beide Ausdrücke unzweifelhaft synonym sind, so kommt man leicht auf die Vermuthung, daß ein Anderer als Euthalius den neueren gewählt hat, um die Natur der jüngeren Schreibart in ihrem Unterschiede von der älteren genauer zu bezeichnen; denn *στίχοι* sind alle Buchstabenzeilen, *ῥήματα* sind logische Sätze.

Die bekanntesten „stichometrisch", will sagen nach der Satzgliederung geschriebenen Codices des Neuen Testaments sind der Cantabrigiensis (D Evangg. et Act.), der Claromontanus (D. paul.), der Sangermanensis (E. paul.), der schon genannte Laudianus, und einige nur fragmentarisch auf uns gekommene. Der Codex Cyprius (K. Evv.) gehört insofern hierher, als er die Stichen oder ῥήματα nicht absetzt, sondern sich begnügt, dieselben, der Raumersparniß wegen, mit Punkten zu bezeichnen.

Von dieser Materie handeln sämmtliche sogenannten Einleitungen in's Neue Test. in dem Kapitel von der Textgeschichte, besonders vergleiche man Mill's Prolegomena §. 940 ff.; Hug, Eichhorn; ferner Rosenmüller, hist. interpr. T. IV. 3 ss.; Wetstein, prolegg. ed. Semler pag. 195; Suiceri thes. eccles. s. v. στίχος; Ritschl, Alexandr. Bibliotheken S. 91—136; Salmasii prolegg. in Solinum; Croii obss. ss. in N. T. Gen. 1644. 4. Die letzteren drei besonders auch für den klassischen Begriff sehr lehrreich, Suicer ausführlich, aber vielfach verwirrend und sich selbst unklar. **Ed. Reuß.**

Stiefel — er selbst schreibt Stifel, Andere auch Stieffel oder Styfel — **Michael**, war den 19. April 1486 in Eßlingen geboren und als Mönch in das dortige Augustinerkloster aufgenommen worden. Luther's Auftreten elektrisirte ihn, wie so viele seiner Ordensbrüder. Er verließ 1520 das Kloster, ging nach Wittenberg und wurde Magister, dann Hofprediger bei den Grafen von Mansfeld. Als solcher wahrscheinlich dichtete er „Ein überaus schön künstlich Lied von der christförmigen rechtgegründeten Lehr Dr. M. Luthers" (Wackernagel, das deutsche Kirchenlied S. 676 f.), welches beweist, wie tief und innig er sich mit den reformatorischen Anschauungen durchdrungen hatte. Allein er kann nicht lange in Mansfeld geblieben seyn. Denn bereits im Juni 1525 sendet ihn Luther als Prediger dem Edlen Jörgen von Tolleth zu Kreusbach in Oberösterreich und empfiehlt ihn als einen „frommen, gelehrten, sittigen und fleißigen Menschen" (Briefe von de Wette II, 677), muß ihn jedoch bald wegen des Anstoßes beruhigen, den Stiefel an seiner Verheirathung genommen (das. III, 31), und blieb auch sonst mit ihm fortwährend in Verbindung (das. 59. 125. 130). Auch dort war seines Bleibens nicht lange. Vielleicht schon 1526, obgleich dann nur vorübergehend, jedenfalls Ende 1527 (das. 148 f. 172) mußte Stiefel wegen der Verfolgung des Evangeliums, welche wohl seine schöne Bearbeitung des zehnten Psalms (Wackernagel a. a. O. S. 166) hervorrief, Oesterreich wieder verlassen, kehrte nach Wittenberg zurück und ward 1528 auf Luther's Empfehlung als Pfarrer nach Lochau vocirt, wo dieser ihn im Oktober d. J. einführte und mit der Wittwe seines Vorgängers traute, welche ihm ein kleines Haus, aber auch zwei Kinder zubrachte (de Wette a. a. O. S. 394. 405). Treu und eifrig in seinem Amt und im steten Verkehr mit den Wittenberger Freunden trieb Stiefel hier neben und in Verbindung mit seiner Theologie seine Lieblingswissenschaft, die Arithmetik, und gab 1532 „Ein Rechenbüchlein vom End Christi" heraus, in welchem er aus den Zahlen im Propheten Daniel auf den Tag nach Luciä 1533 (19. Oktbr.) Morgens 8 Uhr das Kommen des jüngsten Tages vorhersagte, eine Vorhersagung, welche Luther so nicht zugibt, und die ihn um so bedenklicher macht, je größer die Aufregung war, in welche Stiefel sich und Andere dadurch versetzt hatte (das. IV, 462). Dieser ließ sich jedoch durch alle Abmahnungen in der Hauptsache nicht irre machen, sondern hielt, wenn auch nicht immer gerade jenen Tag, doch die Zeit um Allerheiligen für die Zukunft Christi unverbrüchlich fest (a. a. O. S. 474) und brachte seine Meinung selbst auf die Kanzel. Darüber versäumten die Bauern die Bestellung ihrer Felder u. s. w., klagten aber, als der Herbst ruhig vorüberging, auf Schadenersatz. Denn darauf dürfte sich Alles reduciren, und die viel ärgerlicheren Scenen, welche Bayle unter dem Art. „Stifel" berichtet, erscheinen übertrieben. Stiefel mußte seine Stelle verlassen, empfing jedoch von dem ihm wohlwollenden Kurfürsten Unterstützung an Geld und Getreide und ward auf dessen Wunsch von Luther behufs weiterer Belehrung mit Weib und Kind in's Haus genommen, der das Ganze als ein „kleines

Anfechtlein" betrachtete, das ihm nicht eben schaden werde (a. a. O. S. 490, vgl. VI, 92). Wirklich hat Stiefel schon 1535 wieder eine Pfarrei, auf welcher er sich besser stand, als vorher (a. a. O. IV, 598) wahrscheinlich in Holzdorf bei Wittenberg, von wo er dann seine Arithmetica integra mit Melanchthon's Vorrede herausgab (Corp. Ref. V, 6). Ihr folgte 1545 die deutsche Arithmetica, 1546 das „Rechenbuch von der welschen und deutschen Practick". In Folge der Mühlberger Schlacht und der durch sie herbeigeführten Verwüstung seines Dorfes mußte Stiefel dieses Amt wieder aufgeben und wandte sich, nachdem er eine Zeit lang in Frankfurt a. d. O. gelebt, wohl auf den Wunsch des für mathematische und arithmetische Studien lebhaft eingenommenen Herzogs Albrecht, nach Preußen, wo wir ihn 1552 als Pfarrer in Haberströ (jetzt Haffstrom?) bei Königsberg finden. Hier gibt er 1553 „die Coß Christoph Rudolf's" heraus und beschäftigt sich, wie eine kleine Schrift darüber aus demselben Jahre zeigt, fortwährend mit Erklärung der Zahlen bei Daniel und in der Apokalypse, tritt auch als eifriger Gegner Andr. Osiander's auf. Vielleicht deshalb wechselt er abermals und wird Pfarrer im Städtchen Brück, wohnt (Salig, Gesch. der Augsb. Conf. III, 242) als solcher 1557 dem Convent in Coswig bei und wird 1558 mit 40 Fl. Besoldung als Lehrer der Arithmetik in die philosophische Fakultät nach Jena gerufen, wo er schon früher, gleich nach der ersten Gründung der Anstalt, 1548, vorübergehend gelehrt haben soll. So ausgezeichnet er nun auch in diesem Fache und so wenig seine Rechtgläubigkeit bisher angezweifelt war, so wurde er doch der Flacianischen Partei bald wegen angeblich antinomistischer Irrthümer verdächtig und von ihr heftig angefochten. Er beschwerte sich darüber bei'm Herzog und freute sich, als das Consistorium zu Weimar errichtet und der Anmaßung der Partei Schranken gesetzt wurden (Salig a. a. O. 856), ward nach dem Sturz derselben in seinem Gehalt bis auf 60 Fl. verbessert und Diakonus an der Stadtkirche und starb hochbetagt den 19. April 1567, nicht ohne Selnecker, der ihm geistlichen Zuspruch bringen wollte, durch sein spöttisches Wesen verletzt zu haben.

Wie dürftig und lückenhaft nun auch diese aus zuverlässigen Quellen geschöpften Nachrichten über ihn sind, wie unzuverlässig die, welche man sonst bei den Literarhistorikern und in den Lexicis findet — erstere geben uns doch das Bild eines bei manchen Wunderlichkeiten merkwürdigen Theologen, namentlich was seine Erwartung der Wiederkunft Christi und die damit verknüpften chiliastischen Hoffnungen betrifft. Dieselben gingen bei ihm nicht hervor aus Verzweiflung an der Gegenwart. Schrieb er doch „Wider Dr. Murner's falsch erdicht Lyed von dem undergang Christlichs glaubens" (o. O. u. J.). Vielmehr war ihm die Reformation nur das schöne Morgenroth des jüngsten Tages, als des vollen Anbruches der heilbringendsten Zukunft und Luther der Engel der Offenbarung mit dem ewigen Evangelium (Offb. 14.). Bei reger Phantasie und poetischer Auffassung der heil. Schrift glaubte er dann in seinen enormen arithmetischen Kenntnissen zugleich die Handhabe und Befugniß zu so haarscharfer Berechnung zu besitzen. Weit merkwürdiger noch ist er freilich durch jene Kenntnisse an sich. Competente Beurtheiler halten Stiefel für Einen der bedeutendsten Arithmetiker seiner Zeit. Während die meisten damaligen Lehrbücher der Arithmetik sich vorherrschend mit der praktischen Rechenkunst beschäftigten, stellt er in den seinigen zugleich Betrachtungen über die Zahlen nach ihren besonderen Eigenthümlichkeiten an. Die Arithmetik ist ihm nicht bloß Rechenkunst, sondern Zahlenwissenschaft; unter Anderem hätte seine sinnreiche Vergleichung der arithmetischen und geometrischen Progressionen leicht zu der Entdeckung der Logarithmen führen können. Als Cossist (Kenner der Algebra) steht er zwar auf den Schultern Christ. Rudolff's, hat sich aber auch so um Ausbreitung der Algebra in Deutschland unvergänglichen Ruhm erworben. E. Schwarz.

Stieffel, Esaias, aus Langensalza in Thüringen, ist bereits früher (Bd. IX. S. 448) unter dem Namen seines Schwestersohns und Gesinnungsgenossen Ezechiel Meth, und zugleich mit demselben als ein von allen Schranken kirchlicher Autorität

emancipirter Fanatiker unter kurzer Angabe seiner sektirerischen Irrlehren gezeichnet worden, wie er nach mancherlei Verhör, nach wiederholter Belehrung zum Behufe gütlicher Verständigung, nach öfterem Widerrufe und steten Rückfällen endlich zu Erfurt am 12. August 1627 als ein bekehrter Christ verschieden ist. Sein Zeitgenosse, der Görlitzer Schuhmacher Jakob Böhme, war wenige Jahre früher, am 17. Novbr. 1624 in Dresden verstorben: dieser hatte — im J. 1622 —, obwohl theilweise mit Stieffel in gleichem Verdachte der Schwärmerei, den verirrten Mann zwar nicht zu rechtfertigen, aber doch zu entschuldigen gesucht, worüber sich noch in Böhme's Schriften ein besonderes Bedenken findet, welches übrigens auch die Irrthümer Stieffel's und Meth's nicht beschönigt. Den schärfsten Gegensatz zu dieser milden Beurtheilung bilden die Anklagen in der eigends dazu bestimmten Schrift: „Abyssus-Satano-Styffeliana". Wir können auch an Esaias Stieffel, wie an seinem älteren Namensgenossen Michael Stieffel, erkennen, daß die Mystik ihre gemessenen Gränzen hat und um so gefährlicher ist, je leichter die Gränzüberschreitung wird, je näher die Versuchung dazu liegt. Bei Esaias Stieffel war jedenfalls Selbsteinbildung und Lust an Absonderlichkeiten der Grundfehler. Es gilt auch von Esaias Stieffel, was Luther in seinen Tischreden unter Beziehung auf Michael Stieffel von allen Schwärmern sagt: „Kein Ketzer läßt sich bereden, daß er weiche von seinem gefaßten Wahne und Sinne, und gäbe Gott die Ehre" u. s. w. (Luther's W. Erl. Ausg. LXI. S. 117 f. LXII. S. 19. 22). Selbst im Ausdrucke suchte Esaias Stieffel die Paradoxie, weshalb er des „Mißbrauch's der heiligsten Namen" beschuldigt wurde. Auch die mildeste Kritik mußte ihn der Akyrologie zeihen: das Wort bezeichnet treffend seine über die gangbare Bedeutung der Worte sich hinwegsetzende Schrankenlosigkeit. So nannte er sich Christus und verkündigte sich selbst als den neu offenbarten Christus, ohne sich darum im Ernst mit Christo identificiren zu wollen. So nannte aber auch Jak. Böhme seinerseits Gott das Nichts, und am Ende erklärte sich der Ausdruck dahin, daß Gott Nichts, weil nicht Etwas, sondern mehr als irgend Etwas sey. So gefährlich aber auch eine solche akyrologische Sonderlichkeit ist, so darf doch auch andererseits nicht übersehen werden, daß die spekulative Mystik selbst in ihrem gesunden und wohlberechtigten Zustande die Schranken der für den gemeinen Menschenverstand berechneten, aber nicht darauf beschränkten Sprache zu überschreiten nicht vermeiden kann, wenn sie auch auf das Verständniß für den Nächsten möglichst Rücksicht zu nehmen verpflichtet ist. Nach diesen Beziehungen kann uns noch heute die Akyrologie des Langensalzaer Schwärmers von besonderer Wichtigkeit, und auch für die Theologie lehrreich werden. Ja, es ist möglich, daß Esaias Stiefel selbst von seinem Geistesverwandten J. Böhme in Folge der leidigen Akyrologie, namentlich in Beziehung auf das Geheimniß der Ehe, von welchem St. Paulus (Eph. 5, 32.) redet, nicht richtig verstanden worden ist (Apol. Stieff. p. 399—412). Vgl. „Kernhafter Auszug aller Schriften J. Böhme's. Amsterd. 1718. 4. S. 923 f. — Desto mehr ist es zu beherzigen, wenn J. Böhme in seiner Schutzschrift für sich selbst wider Esaias Stieffel (S. 544) diesem vorhält: „Kein göttliches Wissen soll sich der Mensch in der Selbstheit zumessen, sondern in allen Dingen Gott die Ehre geben" u. s. w. Vgl. Wullen, Blüthen aus J. Böhme's Mystik. Stuttg. u. Tüb. 1838. S. 89. 31. — Uebrigens ist Stieffel in unserer Literatur fast vergessen, während J. Böhme noch wirksam ist; indessen sollte auch das frühzeitig untergegangene Licht des thüringischen Propheten fast ein Jahrhundert nach seinem Leben und Tode noch einmal in das Gedächtniß der Nachkommen gebracht werden, und zwar zu seiner Vertheidigung. Den Anfang machte der berühmte Jurist Christian Thomasius im dritten Monate seiner Historie der Weisheit und Thorheit (1694); und darauf folgte im gleichen Sinne der Toleranz Gottfried Arnold (Kirchen- und Ketzer-Historie. Thl. III. (1700). Kap. 4. §. 1—59), nur daß freilich Arnold hier wie anderwärts seine Toleranz gegen die extremsten Heterodoxen mehr als gegen die Orthodoxen bewährt. Bald darauf (1714) erschienen dann auch in Langensalza selbst von dem da-

sigen Prediger M. Just. Christ. Uthe: „Kurze Anmerkungen über Herrn Arnold's Erzählung" ꝛc. zu einem Zeugnisse für die orthodoxen Gegner Stieffel's gegen dessen neuesten Defensor; die Langensalzaer Schrift schließt mit einem von dem Leipziger Theologen Jakob Thomasius, dem Vater des genannten Juristen, an den Superintendenten Keuling in Langensalza gerichteten Schreiben, in welchem der Theolog nach aufmerksamer Durchlesung der über Esaias Stieffel ergangenen Akten über die Verblendung, Leichtfertigkeit und Unzuverlässigkeit, aber besonders über die Akyrologie dieses Menschen seine große Verwunderung ausspricht. Und 10 Jahre nach dem Tode des Vaters Jakob (gest. 1684) hatte der Sohn Christian, ohne Kunde von jenem Briefe des Vaters, aber wahrscheinlich aus den in dessen Nachlaß gefundenen Notizen über Stieffel (vgl. H. Luden, Chr. Thomasius. 1805. S. 221), eine freisinnige Vertheidigung des Mannes ausgehen lassen, dessen Akyrologie vielen einfältigen Christenseelen zum Aergerniß gereicht hatte. **C. F. Göschel.**

Stiekna (Stikna, oder de Steken), mit dem Vornamen Conrad, auch Conradus ab Austria genannt, wahrscheinlich nach seinem längeren Aufenthalte in Oesterreich und an der Wiener Universität, lebte im 13. Jahrhundert und gehörte zu Huß's Vorläufern, welche ihr Hauptstreben darin fanden, die im Gottesdienste rein mechanisch gewordene Werkheiligkeit der Kirche und den weltlichen Sinn des Klerus nachdrücklich zu bekämpfen, dabei auch das Klosterwesen in seinem heuchlerischen Treiben, insbesondere aber die Bettelmönche als die eigentlichen Träger der unheilvollen kirchlichen Zustände, mit tiefem Ernste anzugreifen. Von Stiekna's Familienverhältnissen, Geburt, Erziehung und Bildung ist Näheres nicht bekannt. Der Jesuit Balbin führt ihn in seinem unten genanten Werke an als Prediger an der Kirche im Tein zu Prag (Ecclesia Teinensis, Laeta Curia seu in Tein Pragae), und nennt ihn auch Teinensis Ecclesiae Pragae Rector. Er berichtet nach einem Manuskripte des Prager Canonikus Benessius de Weitmil, eines Zeitgenossen des Stiekna, daß dieser zu den größten Kanzelrednern der damaligen Zeit gehört und, von einem heiligen Eifer entbrannt, vornehmlich gegen die Wucherer, den Luxus und die Simonie im Priester- wie im Klosterstande gepredigt habe. Das heuchlerische Leben der Mönche schilderte Stiekna in grellen Farben, indem er dabei nachwies, wie sie in der That nur dem Laster fröhnten, daß ihre Kleidungen und Lebensarten, ihr Fasten, Beten und Kasteien, ihre müßige Contemplation und ihre gebräuchlichen frommen Uebungen eben nur die Resultate ungereimter Traditionen und Erfindungen seyen, daß durch ihre Praxis die wahre Religiosität nur erstickt werde. Den Werth des Gebetes wollte er nicht an bestimmte Stunden, sondern an die Stimmung des Herzens geknüpft wissen.

Den Mönchen warf er weiter vor, Aberglauben aller Art zu nähren und zu verbreiten, sich unter dem Nimbus der Frömmigkeit in die Wohnungen einzuschleichen, die Frauen zu verführen, in Schulgezänken und Wortstreitigkeiten sich zu ergehen, den Laien die Seligkeit zu verschließen, weil sie die Bibel in der Landessprache nicht besitzen sollten, ihnen immer nur Beschwerden aufzulegen, sich selbst aber von denselben frei zu halten. In einem größeren Werke, das Stiekna unter dem Titel: „Accusationes Mendicantium" verfaßt hat, werden namentlich auch die Bischöfe heftig angegriffen. Natürlich waren die Mönche auch die größten Gegner Stiekna's, doch blieb sein Glaube wie sein Leben frei von Vorwürfen und er selbst, trotz jener Angriffe auf die Mönche, den Clerus und die Bischöfe, frei vom Banne. Ungegründet ist die Behauptung, daß Stiekna den zu seiner Zeit noch vorhandenen griech.-slavischen Cultus, den auch Karl IV., Kaiser von Deutschland und König von Böhmen, begünstigt haben sollte, vertheidigt, namentlich auch, daß er gegen die Kelchentziehung im Abendmahle geeifert habe. Er starb im Jahre 1369. Vgl. Epitome historica rerum Bohemicarum authore Bohuslao Balbino. Prag. 1677. Lib. IV. Pag. 406. — Joh. Cochlaei historia Hussitarum. Mog. 1549. Lib. I. Pag. 42. — Augustin Zitte, Lebensbeschreibungen der drey ausgezeichnetsten Vorläufer des berühmten M. Johannes Hus. Prag 1786. S. 76 ff. (unkritisch und mit

Vorsicht zu gebrauchen). Die Vorläufer des Hussitenthums in Böhmen. Aus den Quellen bearbeitet und herausgegeben von Dr. J. P. Jordan. Leipz. 1846; dazu Theol. Literaturbl. zur Allgem. Kirchenzeitung. Darmst. 1847. Nr. 36. Neudecker.

Stiftshütte ist das bewegliche Heiligthum (*ἱερὸν φορητὸν* Phil. ed. Mang. II, 146. *ναὸς μεταφερόμενος καὶ συμπερινοστῶν*, Jos. Ant. 3, 6. 1), das den Israeliten zunächst während ihres Herumziehens in der Wüste und bis im Land der Verheißung der schon von Moses in prophetischem Geist (2 Mos. 15, 17., vergl. 23, 19. 34, 26.) vorausverkündigte feste Tempel nach dem Willen Gottes erbaut würde (2 Sam. 7, 6.), dienen sollte als gottesdienstlicher Mittelpunkt des Volkes (3 Mos. 1, 1 ff. 17, 3 ff. 5 Mos. 12, 13 ff. Jos. 22, 10 ff.).

I. Der Name 1) Stiftshütte ist Luther's Uebersetzung von אֹהֶל מוֹעֵד, 2 Mos. 29, 30. 42. 4 Mos. 17, 9. 1 Kön. 8, 4. u. ö. (LXX. *σκηνή* oder *σκήνωμα τοῦ μαρτυρίου*, Vulg. tabernaculum, tentorium testimonii, was auch für אֹהֶל הָעֵדוּת steht); Luther wollte, nachdem er in der ersten Uebersetzung vom J. 1523 noch א׳ מ׳ und אֹהֶל הָעֵדוּת mit „Hütte des Zeugnisses“ übersetzt, es durch Stiftshütte möglichst wörtlich und gemeinverständlich wiedergeben, „das hebr. Wort haben wir nicht anders wissen noch wollen deutschen. Es soll aber so viel heißen, als ein gewisser Ort oder Stätte, wie eine Pfarrkirche oder Stift, dahin das Volk Israel kommen und Gottes Wort hören sollte, damit sie nicht ihrer eigenen Andacht nach hin und wieder liefen, auf Bergen, in Gründen und andern Orten Gott zu opfern.“ Auch insofern ist „Stiftshütte“ gut gewählt, als es dieselbe zugleich als Stiftung Gottes, und weil aus freiwilligen Gaben des Volks erbaut, als Stiftung des Volks bezeichnet. Nach Welte (k. Kirchenlex. u. d. W. „Stiftshütte“) ist Stiftshütte = Bundeshütte (Vulg. tabern. foederis), weil Stift althochdeutsch für Bund; allein מוֹעֵד ist nicht = בְּרִית und אֹהֶל בְּרִית kommt nie vor. Nach Gesen. u. A. ist מוֹעֵד (von יעד wurzelverwandt mit עוּד, עדד, fest bestimmen, vergl. Meier, Wurzelw. S. 42. 624), die bestimmte, verabredete Versammlung des Volks (4 Mos. 10, 3.); also א׳ מ׳ das Zelt der Versammlung des Volks (Pagninus: tabern. ecclesiae s. congregationis). Besser nach Ewald, Alterth. S. 142; Bähr, Symb. S. 80 ff. u. A. Zelt des Zusammenkommens (Jun. Tremell. tentorium-conventus), der Uebereinkunft mit Gott, was durch das נוֹעַדְתִּי לְךָ שָׁם (2 Mos. 25, 22. vgl. 29, 42.; LXX. *γνωσθήσομαι*; Targ. constituam verbum meum vobis; Vulg. loquar, praecipiam) bestätigt wird. Das wurzelverwandte אֹהֶל הָעֵדוּת (4 Mos. 9, 15. 17, 23. 18, 2.), מִשְׁכַּן הָעֵדוּת (2 Mos. 38, 21. 4 Mos. 1, 50.), von Luther durch Hütte, Wohnung des Zeugnisses (richtiger als „Gesetzes“, wie Gesenius, de Wette) übersetzt, drückt dann noch bestimmter die Bezeugung, Offenbarung dem Volk gegenüber aus. Allgemeinere Bezeichnungen der Stiftshütte sind 2) Heiligthum, מִקְדָּשׁ, LXX. *ἁγίασμα* (4 Mos. 18, 1. 29. 19, 21. *τὰ ἅγια*, das Heilige überhaupt), ein Name, der zuerst in allgemeiner Bedeutung 2 Mos. 15, 17. von dem in Kanaan zu errichtenden Heiligthume vorkommt, selbst von abgöttischen Heiligthümern (3 Mos. 26, 31. Am. 7, 9. LXX. *τελετή*), von der Stiftshütte 2 Mos. 25, 8. 3 Mos. 12, 4. 19, 30. 20, 3. 21, 12. 23. 4 Mos. 3, 38. 19, 21. (Jos. 24, 26.?), vom Tempel auf Moria 1 Chron. 22, 19. 28, 29. 2 Chron. 20, 8. 26, 18. 29, 21. 30, 8. 36, 17. (mit בַּיִת) Ps. 74, 7. u. öfter. Der zwiefache Grund, aus welchem, und Sinn, in welchem die Stiftshütte *κ. ἐξ.* so heißt, und in wesentlichem Unterschied von den heidnischen Heiligthümern, ist bezeichnet 2 Mos. 29, 43 f. נִקְדַּשׁ בִּכְבוֹדִי וְקִדַּשְׁתִּי אֶת־אֹהֶל מוֹעֵד und 3 Mos. 21, 23., wo es in Verbindung mit מִקְדָּשׁ heißt: כִּי אֲנִי יְהוָה מְקַדְּשָׁם, vgl. 11, 44 ff. Sie ist nicht nur Wohnung des absolut Heiligen, sondern auch die Stätte, von welcher aus sich seine Heiligkeit dem Volke mittheilen soll, Stätte des Heils und der Heiligung (Bähr a. a. O. S. 89 ff.). Dies liegt auch in der Form *ἁγίασμα* der LXX. Das מִקְדָּשׁ faßt in sich, als seine Theile, das קֹדֶשׁ und das קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, ersteres bedeutet, wie הֵיכָל 1 Kön. 8, 8. speciell das Heilige im Gegensatz des Allerheiligsten nach dem Zusammenhang in 2 Mos. 28, 43. 35, 19. 39, 1. Num 29, 30.

und 3 Mos. 10, 18. scheint es wie מִקְדָּשׁ in allgemeinerem Sinne zu stehen. 3) Die allgemeinsten, promiscue stehenden, von LXX. auch promiscue durch *οἶκος*, *σκηνὴ* *σκήνωμα* übersetzten Namen sind מִשְׁכָּן, בַּיִת, אֹהֶל, auch הֵיכָל, מָעוֹן. Ersteres, Wohnung 2 Mos. 25, 9. 26. 26, 15—35. 27, 9. 35, 18. (im Gegensatz gegen den Vorhof) 4 Mos. 9, 15 ff. u. ö. Dagegen 2 Mos. 26, 1. 6. 35, 11. 36, 13. u. ö. ist מִשְׁכָּן speciell die innerste, kostbare, das Zelt wohnlich machende Bedeckung des Gerüstes. Zusammen mit אֹהֶל מוֹעֵד 2 Mos. 39, 32. 40, 2.; mit יְהוָֹה Jos. 22, 19. 1 Chron. 16, 39. Haus, בַּיִת auch sonst von Zelten, steht von der Stiftshütte mit יְהוָֹה oder אֱלֹהִים Jos. 6, 24. Richt. 18. 31. 1 Sam. 1, 7. 24. 3, 15. Ps. 5, 8. (2 Mos. 23, 19. 34, 26. scheint den künftigen Tempel im Auge zu haben). Hütte, אֹהֶל allein steht bloß 1 Kön. 1, 39.; mit יְהוָֹה 1 Kön. 2, 28. Sonst ist אֹהֶל term. techn. für die zweite eigentliche Zeltdecke der Stiftshütte aus Ziegenhaar 2 Mos. 26, 7. 36, 14. s. u.). Ferner Tempel oder arx domini, הֵיכָל 1 Sam. 1, 9. 3, 3. vergl. Ps. 5, 8. 138, 2. LXX. *ναὸς* und מָעוֹן, Wohnung 1 Sam. 2, 29. 32. Sonst steht מְעוֹן קָדְשׁוֹ vom Himmel 5 Mos. 26, 15. Ps. 68, 6.

II. Vorbereitung des Baues. Wie Jehovah in der Wolken- und Feuersäule herzog vor seinem Volk, sie den rechten Weg zu führen und ihnen zu leuchten, so will Er allezeit, sie mögen ruhen oder ziehen, seine besondere, heiligende, segnende Gnadengegenwart unter ihnen offenbaren und bezeugen. Demgemäß hat er dem Volke die Verheißung gegeben 2 Mos. 20, 24.: „An welchem Ort ich meines Namens Gedächtniß stiften werde, will ich zu dir kommen und dich segnen". Und nachdem nun (2 Mose 24, 1—11,) der Bund der Gnade und Segen spendenden Gemeinschaft Jehovahs mit dem Volk geschlossen ist, so ist das Nächste, daß dieser Ort des segensreichen Zusammenkommens in sichtbare Wirklichkeit trete. Und zwar sollte hiezu göttliche und menschliche Thätigkeit zusammenwirken. Denn 1) einerseits muß von Gott selbst der Plan seines Heiligthums ausgehen, da ja sein Heilsplan, demgemäß es eingerichtet werden soll, als symbolische Darstellung desselben, dem Volk ein verborgener ist. So zeigte er zuerst dem Moses in einem Gesicht auf dem Berge ein תַּבְנִית, Modell der Wohnung und ihrer Geräthe (2 Mos. 25, 9. 40. 26, 30. 27, 8. vergl. Hebr. 8, 5.) und gibt ihm hierauf zur Ausführung desselben bis in's Einzelnste die nothwendigen Vorschriften und Anweisungen (2 Mos. Kap. 25—27. 30. 31.). H. Witsius in Miscell. sacr. I. p. 394 motivirt treffend die Genauigkeit dieser Vorschriften: in tabernaculo ceremoniarum omnium veluti meditullium ac centrum habemus. Deus, qui nonnisi sex dies creationi totius universi dedit, XL dies impendit, ut tabernaculi instar Mosen condocefaceret, quippe in quo conspicienda foret idea mundi gratiae, operis longe admirabilioris; unum solum alterumve caput impendit Moses describendae structurae mundi adspectabilis, sextuplo plura explicandae structurae tabernaculi etc. Aber 2) andererseits sollte auch die menschliche Thätigkeit mitwirken, da ja der Mensch als freies Wesen sich hergeben muß zu dem an ihm auszuführenden göttlichen Heilsplan. Zugleich und allermeist dem Volke zu Liebe (2 Makk. 5, 19.) sollte ja diese Wohnung erbaut werden, damit sie für dasselbe eine Stätte des Heils würde und damit es daselbst seine Opfer darbringe mit willigem Herzen. Und so muß denn das Material zum Bau als freiwilliges Hebopfer vom Volke dargebracht werden, und wer irgend Geschick im Volke hatte, sollte sich hergeben, dieses Material unter Oberleitung des Bezaleel und Oholiab zu verarbeiten. Durch diese freiwillige Mittheilung und Mitwirkung wird der todte Bau erst ein lebendiger, des Herrn würdiger, das Baumaterial gewinnt Leben. Denn der Herr bedarf nicht des Goldes noch des Silbers, nicht des Hauses, noch des Thrones darin, sondern er will willige Herzen. Spencer (de leg. Hebr. rit. ed. Pfaff. pag. 897 sqq. 663 sqq.) will aus dieser Freiwilligkeit dagegen schließen, daß die Errichtung der Wohnung vielmehr göttliche Connivenz gegen die ruditas populi gewesen sey, damit sie nicht Molochshütten oder Götzenzelte machen (Apg. 7, 43. Am. 5, 25 f.). — Der Bundesbruch 2 Mos. 32,

2 ff. trat der sofortigen Ausführung hindernd in den Weg und veranlaßte die Errichtung einer interimistischen Stiftshütte (2 Mos. 33, 7 ff.), indem Moses, wie es scheint, sein eigenes Zelt (LXX. τὴν σκηνὴν ἀυτοῦ; Syr. Jarch. Aben Esra. Philo de Gig. pag. 291. Serar. in Jos. I. p. 110, Baumg., Kurtz, Hävernik Einl. I, 2. S. 401 f. gegen Clericus, J. D. Michael., Vater, Rosenm., Knobel, die es für die vom Jehovisten anticipirte Stiftshütte halten Bd. XI. S. 350) außerhalb des Lagers aufschlägt, jedoch, wie angedeutet ist, zum Behuf nicht des Opferdienstes, sondern der Zusammenkunft mit Jehovah, daher auch mit Recht אֹהֶל מוֹעֵד genannt. Daß nicht die später erbaute, complicirte Stiftshütte darunter zu verstehen ist, ergibt sich auch aus dem Ausdruck נָטָה לוֹ, der auch von Aufrichtung des interimistischen Zeltes David's 2 Sam. 6, 17. steht und das einfache Aufspannen einer Zeltdecke über Stangen, ohne solides Bohlengerüste, bezeichnet. Diese von Moses angenommene provisorische Einrichtung wird von Jehovah acceptirt, indem er das Zelt durch das Zeichen seiner Gegenwart weiht und dadurch legitimirt, daß er daselbst von Angesicht zu Angesicht mit Moses redet (V. 9 ff.). Nach Wiederherstellung des gebrochenen Bundes war nun auch das Erste, an der Stelle dieses interimistischen Zusammenkunftszeltes den vom Herrn erhaltenen Weisungen zufolge die Stiftshütte zu bauen. Sie wird gebaut von einem zwar sündigen, aber versühnten, begnadigten Volke. Zuerst werden vom Volke, das zuvor einen Theil seines Goldes zum Götzendienst geopfert (vgl. Röm. 6, 19.), in der ersten Freude seiner Begnadigung auf die Aufforderung Mosis in überströmender Fülle freiwillige Hebopfer dargebracht (2 Mos. 35, 5 ff. 20 ff. 38, 24 f. vgl. 25, 2 ff.), und zwar an Gold 87,730 Sek. = 29 Talente, 730 Sek. = 877,300 Thaler, wozu gehörten Ringe, Spangen, allerlei Geräthe von Gold; an Silber 300,775 Sek. oder 100 Tal. 1775 Sek. gegen 260,000 Thaler, 100 Tal. allein für die Füße des Bohlengerüstes, die übrigen 1775 Sek. zu Nägeln, Stäben und Uebersilberung der Säulenkapitäle des Vorhofs verwandt, zunächst aufgebracht durch die Abgabe des halben Sekels (2 Mos. 30, 13 ff., s. Bd. I. S. 52); an Kupfer 212,400 Sek. oder 70 Tal. 2400 Sek. für die Untersätze der Säulen am Eingange der Stiftshütte, den Brandopfer-Altar und sein Geräthe, die Untersätze der Vorhofsäulen, alle Pflöcke der Wohnung und des Vorhofs; an kostbaren wollenen Zeugen, Purpurblau, תְּכֵלֶת, Purpurroth, אַרְגָּמָן (s. Bd. XII, 402), Carmesinroth, תּוֹלַעַת שָׁנִי (auch שָׁנִי allein u. כַּרְמִיל, LXX. κόκκινον, Aqu. Symm. δίβαφος, Luther Rosinfarbe, Pracht- u. Luxusfarbe, auch sonst im Ritual gebraucht 3 Mos. 14, 4. 4 Mos. 19, 6., vergl. Jes. 1, 18. Jer. 4, 30. 2 Sam. 1, 24. Spr. 31, 21. Klagl. 4, 5. Matth. 27, 28.; besonders von den Phöniziern bereitet 2 Chron. 2, 17., aus den todten Körpern und beerenförmigen Eiernestern der weiblichen Schildlaus, תּוֹלַעַת, die sich Ende Aprils auf den Aesten der häufig in Vorderasien wachsenden Stecheiche, κόκκος, ilex coccifera finden, cf. Diosc. 4, 48; Cuvier, Thierreich III, 604 ff.; Boch. hieroz. III, 524; Braun, de vest. sac. p. 217; Hartmann, Hebr. I, 388 ff. III, 135 ff.; Winer, Real-Wörterb.; Gesen. thes. s. v.). Ferner weiße gezwirnte Leinwand, שֵׁשׁ מָשְׁזָר, LXX. βύσσος, was, wie das ägypt. schenti (Bunsen, Aegypt. I, 606; Brugsch, allg. Monatsschr. für Wiss. u. Lit. 1854. S. 629) sowohl für Baumwolle als für Linnen zu stehen scheint. Hier, bei der Stiftshütte und Priesterkleidung hat man wahrscheinlich an Linnen zu denken (vgl. Bd. VII. S. 714; Knobel, Comm. zu Ex. S. 259; s. dagegen Gesen. thes. III, 1384 ff. und Keil, Arch. I, 80 ff., dem für Baumwolle das Gesetz 3 Mos. 19, 19. 5 Mos. 22, 11. entscheidend ist. Allein Braun's Ansicht ist nicht ohne Weiteres abzuweisen. Buntwirkerei und Bildweberei durch Einweben bunter Wollenfäden konnte aus gutem Grunde außerhalb des Heiligthums verboten seyn. Nicht nur Gefahr des Luxus, sondern auch abgöttischer Bildnerei lag nahe). Ziegenhaare, עִזִּים, LXX. τρίχες αἴγειαι, Jarch. plumae caprarum, also die zartesten, feinsten Haare. Bähr nach Rosenm. Schol. in Ex. p. 267 denkt an die glänzend weißen Haare der Angoraziege. Vgl. Boch. hieroz. I. p. 625; Braun. vest. sac. I. p. 9. Röthliche Widderfelle, עורות אֵילִים

מְאָדָּמִים, LXX. δέρματα κριῶν ἠρυθροδανωμένα, rothgefärbte Widderhäute. Jarchi: tinctae fuerunt rubro colore, postquam elaboratae erant. Tachaschfelle, עורות תְּחָשִׁים, LXX. δέρματα ὑακίνθινα, Aqu. Symm. ἰάνθινα, Syr. Ch. ססגונא = ὑσγινον, oder = שש גוונים, sex coloribus, Sam. מעכמים = niger, persisch, arabisch تارش = niger, Bynaeus de calc. Hebr. 1, 3 Scharlach. Oedmann, Samml. III. S. 26 ff. dunkelblau; Hartmann, Hebr. III, 230 rother Saffian (vgl. Niebuhr, Beitr. S. 177). Nicht eine Farbe, sondern ein Thier verstehen Andere unter ת, und zwar den Dachs, taxo, Jarchi zu Ezech. 16, 10, Luther, Maurer; oder den Iltis, חלא אירלן, Gem. Schabb. C. 2. Wahrscheinlich ist eine Species der Pinnipedia darunter zu verstehen, nach Rau, dissert. de iis, quae ex Arab. in usum tabernac. fuerunt. petita p. 25 sqq.; Bauer, gottesd. Verf. II, 28; Faber, Arch. I, 106 die phoca vitulina, Seehund, der aber im arab. Meerbusen nicht vorkommt und nicht verwechselt werden darf mit φῶκος, φώκαινα, welches vielmehr nach Hesych ein κῆτος θαλάσσιον ὅμοιον δελφῖνι bedeutet; also vielmehr entweder der Delphin, wie Burckhardt S. 860 sie in großer Menge am Ufer des rothen Meeres im Wasser spielen sah, wie denn der Delphin auch arabisch تُخَسٌ heißt, und seine Haut, die im Wasser wie polirter Stahl in's Dunkelblaue spielt, würde sich als oberste Decke des Heiligthums besonders schicken (Niebuhr, Beitr. S. 178; Th. Hasäus diss. phil. p. 596 sqq.); oder ein dem Delphin verwandtes Cetaceum, nach Rüppell der Dujung, Halicore tabern., eine Sirenen- oder Seekuhart, die im rothen Meere häufig, wie Walfische gejagt wird, und deren fingerdicke, dauerhafte Haut den Beduinen zu Sohlen dient. Uebrigens muß man die obere, dicke und die untere, nur 2 Linien dicke, sehr zähe Haut unterscheiden (s. Rüppell, Nub. S. 187. 196, Abyss. I, 243. 254; Senkenb. Mus. I, 99; Gesen. thes. III, 1500; Knobel zu Ex. S. 260 f.). Wie die Küste des rothen Meeres die Tachaschfelle, so lieferte das Innere der Sinaihalbinsel das starke und dauerhafte, dabei, was für den Transport wichtig war, leichte Akazienholz (שִׁטִּים von dem Baume שִׁטָּה, arab. سَنْط, aus שנטה, vom ungebr. Verb. שנט, spitz seyn, in's Aegypt. schonte, Dorn übergegangen, ἄκανθος, spina; C. Sonntag, de lignis Sittim ad tabern. adhib. Alt. 1710; Th. Hasaei de ligno Sitt. Ugol. th. VIII. p. 352 sqq.; Celsius hierob. I. p. 498; Prosp. Alp. pl. Aeg. 1.; Forskål, flor. arab. p. 77. 123; Sprengel in Ersch- u. Gruber's Encykl. I, 236) von der Mimosa nilotica, Linn., dem ägyptischen Schotendorn, mit halbfingerlangen, weißen Dornen, die das arab. Gummi liefert, oder von der ähnlichen Acacia arabica. Das Holz wurde wegen der Unverweslichkeit im Wasser (LXX. ξύλα ἄσηπτα; Hieron. ad Joel 3, 18. Jes. 41. 19.: lignum fortissimum, imputribile et levissimum, incredibilis levitatis et pulchritudinis) auch zu Schiffen verwandt. Theophr. pl. 4, 3. Plin. 13, 19. Her, 2, 96. Dazu kamen noch für den Dienst des Heiligthums Beiträge von Edelsteinen, Oel und Specereien, namentlich von Seiten der Stammhäupter. Was man von diesen Materialien nicht aus der unmittelbaren Umgebung beziehen konnte, oder schon aus Aegypten mitgebracht hatte (2 Mos. 12, 35 f.), konnte man leicht von den die Wüste durchziehenden Handelskaravanen (Hiob 6, 19. 1 Mos. 37, 25. vgl. 4 Mos. 31, 47 ff. Richt. 8, 21 ff.) bekommen. Auch die Weiber nahmen eifrig Theil, besonders durch Spinnen der Stoffe zu Bereitung der Decken u. s. w. Als nach dem Urtheil der von Gott selbst zu Ausführung des Baues berufenen Werkmeister (2 Mos. 28. 3. 31, 1.) Bezaleel aus Juda, der die Oberleitung hatte und seines besonders in feinen Arbeiten geschickten Gehülfen, des Daniten Oholiab, Gaben im Ueberfluß zusammengekommen waren, so daß Moses dem Opfereifer Einhalt thun mußte, so fing man unter Beihülfe aller Kunstverständigen im Volke das Werk freudig an und brachte es in frommem Wetteifer nach sechs- bis siebenmonatlicher Arbeit, mitinbegriffen die Priesterkleidung, zu Stande. Ueber die aus Aegypten mitgebrachte Kunstfertigkeit der Israeliten vgl. 1 Chr. 4, 14. 21. 23. Bd. V. S. 511. 512 Anm. Die Zweifel an der Kunstfertigkeit und dem Reichthum des Vol-

kes, wie ihn die biblische Darstellung voraussetzt und die daraus gefolgerte Behauptung, die Stiftshütte habe überhaupt nicht existirt, sey eine Fiction nach dem Vorbilde des salomonischen Tempels, um die Uridee desselben, wie überhaupt des ganzen Cultus durch Zurückführung auf Moses zu heiligen, oder wenigstens sey die Beschreibung in's Wunderbare ausgeschmückt (Voltaire, Vater, Pent. III, 658 f., Vatke, bibl. Theol., de Wette, Beitr. I, 258 ff.; Gramberg, Chron. S. 179 f.; Bohlen, Genes. S. 112 f.; George, jüd. Feste S. 41 f.; Winer, Real-W. u. d. W. „Stiftshütte“) haben Bähr, Symb. I. S, 273 ff.; Hengstenberg, Mos. u. Aegypt. S. 136 ff. Beitr. II, 431 ff.; Hävernik, Einleit. I, 2. S. 397 ff.; Knobel, Exod. S. 254 hinlänglich widerlegt.

III. Einrichtung der Stiftshütte und des Vorhofs. Vergl. 2 Mose Kap. 25—27. 35—38. 1) Die Stiftshütte selbst bildete ein Rechteck (Winkelmann I, 365) von 30 Ellen Länge, 10 Ellen Breite, 10 Ellen Höhe im Lichten (vgl. Bd. IX. S. 147); die äußere Länge betrug 30 ½ Ellen, die äußere Breite 11 Ellen. Das Gerüste bestand aus 48 mit Gold überzogenen Bohlen, קְרָשִׁים von Akazienholz, je 10 Ellen hoch, 1½ Elle breit (über die Eckbohlen s. u.). Je 20 bildeten, aufrecht aneinander gereiht, עַמֻּדִים, die südliche und nördliche Langseite, die 8 übrigen die westliche Breitseite oder Rückwand. Die Dicke ist nicht angegeben, vielleicht weil קֶרֶשׁ im Unterschiede von לוּחַ schon eine bestimmte Dicke anzeigt, wie auch bei uns Dielen, Bohlen u. s. w. ihre bestimmte Dicke haben. So dunkel der Text hinsichtlich der die Langseiten mit der Breitseite verbindenden Eckbohlen ist, so wichtig ist dessen richtiges Verständniß für das Ganze des Baues, besonders für Bestimmung der Dicke der Bohlen. Nach Jarchi zu 2 Mos. 26, 17.; Lund, jüd. Heiligth. S. 6 f.; Bähr I, 56 (der meint nur bei dieser Annahme könne das Maß von 30 Ellen im Lichten festgehalten werden); Ewald, Alt. S. 364; A. Kamphausen, Stud. u. Kritik. 1858. S. 97 ff. 1859. S. 110 ff.; W. Fries, das. S. 97 ff. sind die beiden Eckbohlen, wie die anderen, 1½ Elle breit und decken je mit einer Elle ihrer Breite die Dicke der westlichsten Bohle beider Langseiten, mit der übrigen halben Elle ergänzen sie die Rückwand des Allerheiligsten, so daß sich für die Bohlen eine Dicke von einer Elle ergibt. Beide letztere differiren in der Erklärung von מְקֻצְעֹת und הַמְּקֻצְעֹת in V. 23. 24. und von תֹּאֲמִים und תַּמִּים in V. 24. Ersterer liest beide Mal מְקֻצְעֹת und תְּמִימִים statt תֹּאֲמִים, von der unerwiesenen Voraussetzung ausgehend, daß תַּמִּים und תֹּאֲמִים dasselbe bedeuten müsse und übersetzt: sie sollen ganz seyn unterwärts her und ebenso (וְיַחְדָּיו!) sollen sie ganz seyn nach ihrem Gipfel bis zum ersten Ring hin; und er nimmt nun an, daß von diesem ersten Ring an aufwärts die Bohle nicht mehr ganz gewesen, sondern das Eck hier zur Schonung des Prachtteppichs abgestumpft worden sey, indem man von der Diagonale der Oberfläche des Quadrats, das die Eckbohle mit ihrem die Dicke der Langseite deckenden Theil bildet, durchsägte bis zum obersten an der Kaute angebrachten Ring. Diese in etwas anderer Weise schon von Geddes (s. Comm. von Vater) und J. D. Michaelis, Schott, Rosenmüller vorgetragene Ansicht ist freilich nicht durch den Text gerechtfertigt. Fries nimmt an, daß מקצעת Vers 23. 24. verschiedene termini technici seyen; das תֹּאֲמִים in Verbindung mit מִלְּמַטָּה bezieht er auf das untere (vom Anfang der Streichungslinie an gerechnet), das Allerheiligste schließende Drittheil der Eckbohle, sofern es zwei freie Seiten hatte, das תַּמִּים darauf, daß auch der nach Abzug des das Allerheiligste schließenden Theils noch übrige Theil der Eckbohle sollte ganz gelassen und nicht, weder in der ganzen aufrechten Länge sollte diagonal durchsägt werden, noch auch nur oben (wie Kamphausen), da auch die Außenseite des Baues ein vollkommenes Rechteck bilden sollte. Auch die Erklärung Welte's (kath. Kirchenlexikon Art. „Stiftshütte“ u. theol. Quartalschr. 1855): sie sollen doppelt seyn unten und doppelt seyn oben in Beziehung auf jeden Ring u. s. w., die von der allerdings richtigen Voraussetzung ausgeht, daß die Eckbohlen Ringe an beiden äußeren Seiten hatten, wird dem Text nicht gerecht (vgl. Ewald, Jahrbücher VIII. S. 155). Wir denken uns die Sache so: Die beiden Eckbohlen, welche ausdrücklich von den andern unterschieden wer-

den*), hatten ohne Zweifel auch eine andere, der Säulenform näher kommende Gestalt, einer Elle breit, deren Hälfte auf beiden Seiten die noch übrige Elle der Hinterwand des Allerheiligsten im Lichten ergänzte (was Vers 23. bezeichnet wird durch לִמְקֻצְעֹת הַמִּשְׁכָּן = mache die zwei Bohlen zu den ergänzenden Segmenten der Wohnung, d. i. des Innern, worauf Fries a. a. O. hindeutet; קצע = secare), die andere Halbelle die Dicke der Langseiten deckte, was für sämmtliche Bohlen, die, wenn auch nicht mit Josephus (Alt. 3, 6. 3 nur vier Finger, womit er sich freilich selbst widerspricht, siehe Lund a. a. O. S. 5) übereinstimmende, doch schicklichere Dicke von einer halben Elle gibt. So würde jede Bohle im Kleinen die Dimensionen des Ganzen darstellen, das Verhältniß der Dicke zur Breite wäre dasselbe, wie das Verhältniß der Breitseite zur Langseite des ganzen Baues. Auch die Worte des Josephus: *κατὰ τὸν ὄπισθεν τοῖχον ἔννεα γὰρ πήχεις οἱ ἕξ κίονες παρέχονται συνεισελθόντες δύο ἑτέρους ποιοῦνται κίονας ἐκ πήχεως τετμημένους, οὓς ἐκγωνίους ἔθεσαν ἐπ' ἴσης τοῖς μείζοσιν ἠσκημένους* (die Bohlen der Hinterwand geben zusammen 9 Ellen, welche also die zwei andern Bohlen zu aus einer Elle halbirten machen, und diese laufen als Eckbohlen in gleicher Flucht mit den größeren) begünstigen diese Auffassung. Hatten die Bohlen diese Dicke, so konnten sie immer noch *στύλοι* (LXX.) oder *κίονες, τετράγωνοι τὸ σχῆμα εἰργασμένοι* (Philo de vita Mos. III. p. 665 sqq. Joseph.) heißen. Man hat nicht nöthig, gegen den Text, der die zwei Eckbohlen bloß zur Breitseite rechnet, das תֹּאֲמִים als Winkelbohlen zu nehmen, wie v. Meyer, Bibeldeutungen S. 263 ff. (Winkelbretter, von Innen zu jeder Seite ½ Elle, von Außen 1 Elle hinzusetzend, wobei man eine Dicke von ½ Elle für die Bohlen bekäme und annehmen muß, daß die überschüssige halbe Elle der Langseite von den Vorhangsäulen eingenommen wird, was, wenn man einmal Winkelbretter annimmt, die einfachste Lösung des Räthsels wäre); Ewald, Alterth. S. 363 (inwendig unten im rechten Winkel ausgehauene Bohlen, oben in ein viereckiges Brett, 1½ Elle in's Gevierte, als Unterlage für die Teppiche auslaufend, s. dagegen Kamphausen a. a. O. S. 108 ff.); Knobel, Comm. zu 2 Mos. S. 273 („sie sollen seyn zwiefach von unten an und zugleich sollen sie seyn ganz bis an sein Haupt, bis zum ersten Ring", d. i. von unten bis oben zweischenklich und doch zugleich aus dem Ganzen, nicht aus zwei Brettern zusammengefügt; allein wie, wenn von jedem Eckbrett der zur Breitseite gehörige Schenkel hälftig kleiner war, das Brett zu dieser und nicht vielmehr zu den Langseiten gerechnet werden müsse, ist nicht einzusehen, vgl. überdies Kamphausen a. a. O. S. 119); Winer, Keil, Arch. I, 79. Der V. 24. hieße also: daß die Eckbohlen seyen gedoppelte nach unten, d. i. herwärts, vom Standpunkt im Osten aus (weil sie hier in zwei Theile getheilt waren), und doch Eins bildend (וְיַחְדָּיו, was nach der Punktuation zum Vorhergehenden gehört); als Ganze aber sollen sie erscheinen עַל־רֹאשׁוֹ, am Haupt, d. i. an der Rückseite der Wohnung, da wo der erste Ring dieser Seite angebracht ist. Die von Baumgarten für מְסִבֹּת angenommene Erklärung nach LXX. *εἰς σύμβλησιν μίαν* läßt sich lexikalisch nicht halten (s. V. 29.). Wollte man תֹּאֲמִים von תאם in der Bedeutung „verbunden seyn" (Meier, Wurzelw. S. 443 f.) als „Verbundene" erklären, so hätte auch dieses seine Richtigkeit, denn מִלְּמַטָּה, gegen die Langseiten, herwärts, sind sie verbunden. So ergibt sich für die drei Wände von außen zusammen die mit der Bähr'schen Deutung der Bohlenzahl als Symbol des Bundesvolks übereinkommende Zahl von 72 Ellen (6 × 12, das Volk nach seinem werktäglichen Außenleben, neben 70, der Sabbathzahl, der Zahl der Aeltesten, als Summe der drei Seiten des Innern). Alle Bohlen hatten am untern Ende zwei Zapfen, יָדוֹת (LXX. *ἀγκωνίσκους*, Jos. *στρόφιγγας*), womit sie je in zwei Fußgestelle

*) Es lassen sich allerdings gegen diese Verschiedenheit zwei Gründe anführen: 1) daß V. 16. diese Ausnahme nicht erwähnt ist; bedeutender als dieses arg. ex sil. scheint 2) daß nach Kap. 38, 27. für die Untersätze der Eckbohlen eben so viel Silber verwendet wurde, als für die anderen. Allein diese Untersätze waren zunächst für die Zapfen da, welche bei den Eckbohlen jedenfalls eben so groß seyn konnten und mußten, als bei den übrigen.

oder Untersätze, אֲדָנִים (LXX. βάσεις) von Silber, jeder ein Talent schwer (38, 27.), eingesenkt wurden. Die Zapfen sollten seyn מְשֻׁלָּבֹת אִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ, d. i. aneinander geleistet, durch Leisten mit einander verbunden, was andeutet, daß sie nicht aus den Bohlen herausgearbeitet, sondern in dieselben eingefügt waren. Ueber Größe, Gestalt und gegenseitiges Verhältniß dieser Zapfen und Untersätze sind die Meinungen verschieden. Die wahrscheinlich wie die Zapfen viereckigen Untersätze hatten nach Jarchi eine Länge von sechs, eine Breite von drei Handbreiten, und ruhten auf dem Boden. So würden sie vollkommen mit der Basis der Eckbohlen nach unserer Annahme congruiren. Ihre Oberfläche stand mit dem Boden gleich, sonst hätte das Zelt die Normalhöhe von 10 Ellen verloren. Nach Einigen verjüngten sie sich keilförmig nach unten, damit sie in die Erde eingestoßen werden konnten (Josephus, der sie mit den σαυρωτῆρες, den unten an den Lanzenschäften zum Stecken in den Boden befindlichen eisernen Zwingen vergleicht, sagt: βάσεις ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐρηρεισμέναι). Nach Arias Mont. standen sie über der Erde und sollten die Gestalt eines beschuhten Menschen in langem Gewande darstellen. J. D. Michael. Ewald a. a. O. nehmen an, die Zapfen seyen durch die hohlen, unten offenen Untersätze hindurchgestoßen worden. Die Verbindung der Zapfen durch eine Leiste nimmt Gesenius unterhalb der Untersätze an, Michaelis, Anm. für Ungel., Kamphausen a. a. O. S. 98 f. dagegen oberhalb derselben, durch ein durch die Bohlen selbst unten, ihrer ganzen Breite (Dicke?) nach hindurchgehendes Querholz. Die silbernen Untersätze hatten, unbeschadet ihrer symbolischen Dignität, ohne Zweifel auch die Bestimmung, die Feuchtigkeit von den Bohlen abzuhalten und bedeckten deswegen wohl die ganze Grundfläche der Bohlen. Deswegen wurden auch die Zapfen nicht aus den Bohlen herausgearbeitet, sondern sammt der Querleiste nur eingefügt, damit nicht, wenn der Zapfen, wie natürlich wegen des Einstoßens in den Boden, schneller sich abnutzte, die ganze Bohle unbrauchbar würde. — An der äußern Seite der Bohlen waren goldene Ringe angebracht, durch welche, als durch בָּתִּים, Behälter, Riegel בְּרִיחִים von Akazienholz mit Gold überzogen gesteckt wurden, um die Bohlen fest zu einer Wand zu verbinden, und zwar befanden sich an jeder Bohle, wie es scheint, nach der Zahl der Riegel fünf Ringe, in angemessenen Zwischenräumen (entweder so, daß die äußersten Ringe und Stangen nahe an den oberen und unteren Enden angebracht waren, also in Entfernungen von $2\frac{1}{2}$ Ellen, oder eine Elle vom oberen und unteren Ende abstehend, also in Zwischenräumen von je 2 Ellen, vergl. Lund a. a. O. S. 3). Wenn es vom mittleren Riegel heißt: בְּתוֹךְ הַקְּרָשִׁים מַבְרִיחַ מִן־הַקָּצֶה אֶל־הַקָּצֶה, so scheint damit zunächst gesagt zu seyn, daß er gerade auch in der Mitte der Bohlen angebracht war; das folgende מבריח u. s. w. bezieht sich vielleicht nach Joseph. darauf, daß der mittelste Riegel der Breitseite die der Langseiten aufnahm und umschloß (τῷ θήλει τοῦ ἄρρενος συνελθόντος), was bei den zwei oberen und zwei unteren nicht stattfand. Dies ist natürlicher, als mit Ewald anzunehmen, die mittlere sey für's Biegen eingerichtet gewesen. Seine Annahme, die Ringe und Stangen seyen inwendig angebracht gewesen, verstößt, wie Keil bemerkt, gegen das Decorum. Bähr und Keil nach Jarchi nehmen nur drei Riegel auf jeder Seite an, nämlich außer dem mittleren, der von einem Ende der Seite zum andern lief, einen obern und einen untern, je aus zwei Stücken bestehend. Hinsichtlich des mittleren Riegels theilt Baumgarten die Ansicht von Arias Montanus, er sey nicht mittelst der Ringe von Außen mit den Bohlen verbunden gewesen, sondern in die Bohlen selbst, damit sie desto sicherer in eine gerade Linie zu stehen kämen, eingelassen worden (siehe dagegen Bähr I, 62). — Ueber diesem nach oben und vorn offenen Gerüste hing nun eine vierfache Bedeckung (J. H. Hottinger de tegminibus tabernaculi Mosaici. Marp. 1704). Die beiden untersten bestanden aus einer Anzahl von Zeltteppichen, יְרִיעֹת, die unterste oder innerste aus 10 Teppichen von je 28 Ell. Länge und 4 Ell. Breite. Da die Höhe 10 Ellen und die Breite, die Dicke der Bohlen mitgerechnet, 11 Ellen, die Länge, die Dicke der Rückwand mitgerechnet, $30\frac{1}{2}$ Ellen beträgt, so stand

er auf jeder der beiden Langseiten 1 ½, an der Rückwand ½ Elle vom Boden ab. Je fünf dieser Teppiche waren zu einem größeren Ganzen untereinander durch je 50 blaupurpurne Schleifen, לֻלָאֹת, die durch goldene Doppelhaken, קְרָסִים zusammengehalten wurden, verbunden (Jarchi: zusammengenäht). Die Verbindungslinie lief über dem Vorhang des Allerheiligsten hin. Diese Decke, מִשְׁכָּן κ. ἐξ. genannt (s. o., vgl. Kamphausen a. a. O. S. 101. Anm.) war aus gezwirntem weißen Byssus mit Blaupurpur-, Rothpurpur-, Karmesin-Wolle künstlich (מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב) durchwebt zu Cherubbildern. Die Kostbarkeit dieser Bildweberei, sowie der Name dieser Decke, Wohnung, veranlaßt Bähr und Keil nach Bonfrere, Torniel, Vater (Pent. II, 110) anzunehmen, dieselbe sey, durch kleine Haken am Gerüst befestigt, an den inneren Wänden herabgehangen, wie auch Cherubim an den inneren Seitenwänden des Tempels waren. S. dagegen Lund S. 15 ff.; Ewald, Alt. S. 365; Friederich, Symb. der mos. Stiftshütte S. 13 ff.; Winer Bd. II, S. 530. Anm. 1; Umbreit in Stud. u. Krit. v. 1843. S. 154; Kamphausen a. a. O. S. 102. — Die zweite Decke, die eigentliche Zeltdecke, daher אֹהֶל genannt, bestand aus 11 Ziegenhaar-Teppichen von je 30 Ellen Länge, 4 Ellen Breite (nach Bähr gleich lang mit der Wohnung, weil sie derselben den Karakter als Zelt geben sollte, I, 225). ebenfalls in zwei Theilen, der vordere aus sechs, der hintere aus fünf Teppichen zusammengesetzt, beide durch je 50 Schleifen (von Byssus?) und eherne Häkchen verbunden, so daß entweder diese Verbindungslinie oder wahrscheinlicher die Mitte der Decke über dem Vorhang des Allerheiligsten hinlief. Im letzteren Falle waren von dieser Decke zwei, im ersteren vier überschüssige Ellen vorn aufgerollt (כפל V. 9. zusammenlegen), was Josephus, Alt. 3, 6. 4. mit einem griechischen *ἀέτωμα, παστὰς*, Giebelfeld, Portalgiebel vergleicht; von den 22, beziehungsweise 20 übrigen Ellen wurde das Allerheiligste und dessen Rückwand bedeckt. Da die Verbindungslinie 2 Ellen vom Vorhang über dem Allerheiligsten hinlief, so waren mit den übrigen 20 Ellen der Decke nur noch 18 ½ Elle zu bedecken, und man müßte dann annehmen, daß die Pflöcke ein wenig von den Bohlen abgestanden seyen, sowie daß die ganz dem Allerheiligsten angehörige Rückwand durch das tiefere Herabhängen der Decke habe ausgezeichnet werden sollen (Kamphausen a. a. O. S. 104). Auf den beiden Langseiten ging die äußere Decke über die innere um 1 Elle herab; vergl. V. 13., der sich durchaus nicht mit der Bähr'schen Ansicht, als sey die innere Decke inwendig herabgehangen, verträgt. Ueber diesen beiden feineren Teppichdecken, מִשְׁכָּן und אֹהֶל, befand sich nun zu ihrem Schutz (Joseph. *σκέπη καὶ βοήθεια ταῖς ὑφανταῖς ἔν τε τοῖς καύμασι καὶ ὁπότε ὑετὸς εἴη γεγενημέναι*) eine מִכְסֶה von zwei Fell- oder Lederdecken, wahrscheinlich die beiden unteren völlig bedeckend (denn über ihre Größe wird Nichts berichtet; Jarchi, R. Nehem. das מִלְמַעְלָה V. 14. pressend, lassen sie die Seitenwände nicht bedecken), die untere von rothen Widderfellen, die obere von Tachaschfellen. R. Jehuda nimmt nur eine Decke an, zur Hälfte aus Widderfellen, zur Hälfte aus Tachaschfellen; Arias Mont. meint, die Widderfelle haben das Saffianfutter der borstigen Dachsfelldecke gebildet. Die ehernen Pflöcke, יְתֵדוֹת und die Seile, מֵיתָרִים, mittelst welcher (wahrscheinlich bloß) die drei oberen Decken nach Zeltart befestigt wurden, werden als selbstverständlich nicht hier, sondern sonst (27, 19. 35, 18. 20. 31. 4 Mos. 3, 26. 37. 4, 26.) gelegenheitlich erwähnt. — Der Eingang der Stiftshütte war gegen Osten (Josephus, Alt. 3, 6. 3: *τὴν σκηνὴν ἵστησι πρὸς ἀνατολὰς ἵνα πρῶτον ὁ ἥλιος ἐπ' αὐτὴν ἀνίων ἀφίῃ τὰς ἀκτῖνας*, cf. Plut. Num. 14.; Luc. de domo 6. de Dea Syr. 30.; Theod. qu. 40. in Ex.; Maim. mor. nev. 3, 45; Anast. Sinait. resp. qu. 44: damit man die Sonne im Rücken habe und nicht diese, sondern ihren Schöpfer anbete, Ezech. 8, 16.; nach Bähr I, 210 ff.; Temp. Sal. S. 97, weil Osten für den Orientalen die Vorderseite ist; Keil, Arch. I. S. 101: weil das dem Allerheiligsten entsprechende Paradies für den aus ihm vertriebenen Menschen gegen Westen lag) geschlossen durch einen Vorhang, מָסָךְ, LXX. *ἐπίσπαστρον*, aus gezwirntem Byssus mit Buntstickerei oder Buntwirkerei (מַעֲשֵׂה רֹקֵם, wie die Araber nach Burckhardt, Beduinen S. 31 noch heutzutage مرقوم

den zur Scheidewand im Zelt dienenden Stoff nennen, in den Figuren oder Blumen gewoben sind; vgl. Bähr I, 266 ff. Bd. V, 515), an fünf mit Gold überzogenen (vielleicht bloß an den Kapitälen Kap. 36, 38.), auf kupfernen Untersätzen ruhenden (denn der Eingang führt hinaus in den relativ profanen Vorhof) Säulen von Akazienholz mittelst goldener Haken וָוִים, und darin liegender, vergoldeter Stäbchen, חֲשׁוּקִים (vgl. 36, 38., Jarchi ad Ex. 26, 32 perticae, Bindstäbe von חשק, חזק festmachen) befestigt und also vier Eingänge, je etwa 2 Ellen breit verschließend. Ob die Säulen außerhalb (Friederich) oder innerhalb (Bähr) des Vorhanges standen, ist streitig. Josephus läßt den Vorhang nur bis in die Mitte der Thüröffnung herab gehen — *τὸ δὲ λοιπὸν εἴσοδος ἀνεῖτο τοῖς ἱερεῦσιν ὑποδυομένοις*. Allein dann wäre ja das Innere des Heiligen im Vorhof sichtbar gewesen, was nicht denkbar ist. Der innere Raum der Stiftshütte war in zwei Räume getheilt: 1) den ein oblongum von 10 Ellen Höhe und Breite, 20 Ellen Länge bildenden Vorderraum der Wohnung, das sogen. Heilige, הַקֹּדֶשׁ κ. ἐξ. (vielleicht auch הֵיכָל 1 Kön. 6, 17. 7, 50.) und 2) das einen vollkommenen Cubus von 10 Ellen Länge, Breite und Höhe darstellende Allerheiligste, קֹדֶשׁ קֳדָשִׁים, *τὸ ἅγιον τῶν ἁγίων*, auch בֵּית הַכַּפֹּרֶת, von seinem Hauptgeräthe (1 Chron. 28, 11.) und דְּבִיר (1 Kön. 6, 5, 19 ff. 8, 6. 2 Chron. 3, 16. u. ö.), letztere Namen jedoch bloß vom Tempel; Joseph. *ἄδυτον* nach Analogie der heidnischen Tempel (vgl. Clem. Al. paed. 3, 2.). Zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten war (26, 31.) der Prachtvorhang, פָּרֹכֶת, d. i. das Abhaltende, die Trennung, auch פָּרֹכֶת מָסָךְ, Vorhang der Bedeckung (36, 35. 40, 21. Hebr. 9, 3. *δεύτερον καταπέτασμα*) mit künstlicher Bildweberei in Cherubimbildern, מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב, von gleichen Stoffen und ebenso gemacht, wie der innerste Teppich, an vier ganz mit Gold überzogenen, auf silbernen Füßen ruhenden Säulen mittelst goldener Haken, und zwar wahrscheinlich hinter den Säulen, hängend, also drei Eingänge, je etwa 3 Ellen breit verschließend. — Ueber die im Zelt befindlichen Geräthe, die Bundeslade im Allerheiligsten s. Bd. II. S. 453, im Heiligen den Leuchter Bd. VIII, 344, Räucheraltar, Bd. XII, 502, Schaubrodtisch Bd. XIII, 407.

2) Der Vorhof, חָצֵר, 100 Ellen lang, 50 Ellen breit, umgab die Stiftshütte von vier Seiten. Ob diese gerade in der Mitte (Josephus: *κατὰ μέσον*) oder mehr gegen hinten stand, wird nicht gesagt. Wahrscheinlich letzteres, weil vor der Wohnung der Dienst des Brandopfer-Altars u. s. w. größeren Raum erforderte; schwerlich so, daß der Raum vom Eingange des Vorhofs bis zum Eingange der Stiftshütte 60 Ellen, und der Zwischenraum zwischen der Westwand der Hütte und der Westgränze des Vorhofs 10 Ellen betrug, sondern in mehr symmetrischer Weise nach Philo (de vita Mos. III. p. 668) so, daß die Langseiten und die Breitseite des Zeltes gleich weit von der Umzäunung des Vorhofs entfernt waren, nämlich 20 Ellen und der Raum vor der Stiftshütte 50 Ellen in's Gevierte maß (vergl. die Maßverhältnisse des Ezechiel'schen Tempels). Die Umgränzung des Vorhofs wurde gebildet durch 60 hölzerne, wahrscheinlich viereckige, je 5 Ellen von einander entfernte, 5 Ellen hohe (2 Mos. 27, 18.) Säulen, עַמּוּדִים (LXX., Philo: *στύλοι-σύμπαντας ἑξήκοντα*, Joseph. *κάμακες*) mit versilberten Kapitälen (רָאשִׁים, LXX. *κεφαλίδες*) und nicht nur mittelst kupferner Füße, sondern auch durch Pflöcke und Stricke (4 Mos. 3, 37. 4, 32.) befestigt. Daß diese Säulen rund seyen, hat Ewald a. a. O. S. 367 gegen Bähr I. S. 68 f. nicht begründet. An denselben hingen mittelst silberner Stäbchen, die auf silbernen (an den Kapitälen angebrachten?) Nägeln ruhten, Umhänge, קְלָעִים von gezwirntem Byssus, 5 Ellen hoch (38, 18.). Auf der Ostseite erstreckten sie sich nur 15 Ellen von jeder Ecke gegen die Mitte; der Raum von 20 Ellen in der Mitte war als das mit dem Eingang der Stiftshütte correspondirende Portal des Vorhofs mit einem dem äußeren Vorhange der Stiftshütte nach seiner Beschaffenheit gleichen Vorhang verschlossen, der an vier Säulen hing. Josephus, dem Lund S. 26 folgt, will wissen, diese vier Säulen seyen ganz übersilbert gewesen, auch seyen die zwei mittleren weiter auseinander, die

zwei äußeren dagegen hart an den nächsten des פֶּתַח gestanden, εἰς μίμησιν πυλώνων. Aehnlich Knobel a. a. O. S. 250. 278, der in dieser Annahme die einzige Lösung des Räthsels findet. Die Zählung der Vorhofssäulen hat nämlich viel Schwierigkeiten verursacht. Auf den Breitseiten sollen je 10, auf den Langseiten je 20 seyn (27, 10—16). Zählt man die vier Ecksäulen doppelt, so kommen 56 heraus; so Bähr, hauptsächlich wegen der Symmetrie mit der Zahl der Bohlen an der Stiftshütte (20 Bohlen und 20 Säulen auf den Langseiten, 8 Bohlen, 8 Säulen auf der Breitseite) und wegen der Symbolik der Zahl $56 = 8 \times 7$! Auch Winer u. Knobel S. 278 zählen 56 Säulen. Allein waren die Säulen, wie wahrscheinlich, alle 5 Ellen von einander, so kommen die 300 Ellen des Umfangs nicht heraus, und daß die überschüssigen Ellen des Umfangs auf die Säulen oder die Falten zu rechnen seyen, ist nicht zu denken. Stieglitz, Geschichte der Bauk. S. 124; Kurz, symbol. Dign. der Zahlen in Stud. u. Krit. 1844. S. 366; Umbreit a. a. O. zählen 60 Säulen. Bei ihrer Zählung wird man am sichersten gehen, wenn man etwa, an der südöstlichen Ecke anfangend, den Vorhof umschreitet, so daß man mit Säule Nr. 1 anfängt, nachdem man vom Ausgangspunkt sich 5 Ellen weit entfernt hat, und nachdem man 20 Säulen so gezählt, sich auf die Westseite nordwärts wendet u. s. w. (vgl. Fries a. a. O. S. 109 f.). Die einzige Schwierigkeit ist, daß die 20 Ellen des Thürvorhangs nicht an vier, sondern an fünf Säulen zu hängen kommen, so daß vier Eingänge entstehen. Friederich, nach ihm Keil, suchen diese Schwierigkeit dadurch zu lösen, daß sie sowohl die Ecksäulen, weil zu den zwei Seiten gehörig, als die Gränzsäulen zwischen den Umhängen und dem Vorhang, weil zu beiden gehörig, je als Hälften rechnen (Friederich a. a. O. S. 16 ff.; Keil, Arch. I. S. 84. Anmerk. 2). In der That hängt der Vorhang nur an vier Säulen, an drei ganzen und zwei halben, denn die andere halbe Säule trägt den Umhang. Ewald, Alt. S. 368 nimmt nach Reland, um für den Eingang vier Säulen herauszubringen, nur 59 Säulen an. — Ueber die Geräthe des Vorhofs, Brandopfer-Altar s. Bd. I. S. 254, das zwischen Brandopfer-Altar und dem Eingang in die Stiftshütte stehende Handfaß s. Bd. V. S. 510.

3) Vorkehrungen für den Transport (4 Mos. 4, 4—33.). Das levitische Geschlecht der Kahathiten, dem die Familie Aaron's selbst angehörte, hatte als das relativ heiligste beim Transport das Allerheiligste des Heiligthums zu tragen, nämlich sämmtliches Geräthe desselben (4 Mos. 4, 4. 15.), nach ihnen das Geschlecht der Gersoniten die Teppiche, Decken, den Thürvorhang der Wohnung, die Umhänge und den Thürvorhang des Vorhofs sammt den Seilen; endlich die Merariten die Bohlen, Riegel, Nägel, Säulen und deren Füße. Zu diesem Dienst wurden aus jedem dieser 3 Geschlechter die Männer vom 30. bis 50. Jahre ausgehoben (s. Bd. VIII. S. 350 f.). Doch mußten sämmtliche Geräthe, ehe sie von den Kahathiten aufgehoben und getragen werden durften, damit ihnen nicht Berührung oder Anschauen des Allerheiligsten den Tod bringe, von Aaron und seinen Söhnen sorgfältig eingewickelt und auf Tragstangen (מוֹט) oder Traggestelle gelegt werden, und zwar die Bundeslade dreifach, zuerst in den Vorhang des Allerheiligsten, dann in die Tachaschdecke, endlich noch in eine purpurblaue, damit die Bundeslade, in die vorherrschende heil. Farbe gehüllt, auch beim Zug als das vornehmste heilige Geräthe erscheine; der Schaubrodtisch sammt Geräthen und Brod auch dreifach, zuerst in eine purpurblaue, dann in eine carmesinrothe, endlich in eine Tachaschdecke; der Leuchter und Räucheraltar sammt Geräthen, endlich der Brandopferaltar mit seinem Geräthe (LXX. und sam. Pent. haben auch das im Grundtext ausgelassene Handfaß Bd. V, 510) doppelt, in einen purpurblauen Teppich und in eine Tachaschdecke. Eleasar, der älteste Sohn Aaron's, sollte Anführer des Zugs der Kahathiten seyn und die während des Zugs, wo der andere Opferdienst unterbrochen war, fortdauernden Priesteropfer darbringen (V. 16.); Ithamar war Anführer des Zugs der Gersoniten und Merariten. Während die Kahathiten Alles auf den Achseln tragen mußten, waren den Gersoniten zwei Wagen und vier Rinder, den Merariten vier Wa-

gen und acht Rinder gegeben, um das für's Tragen auf den Schultern allzu schwere Material fortzuschaffen (vgl. Kamphausen, Stud. u. Krit. 1859. S. 117; Philippson, israel. Bib. I. S. 692). Hatte der Zug wieder eine neue Lagerstätte erreicht, so war es Geschäft derselben Leviten, das Heiligthum wieder aufzustellen.

IV. Bedeutung der Stiftshütte. Wir haben davon auszugehen, was 1) die heilige Schrift selbst darüber andeutet, zunächst a) in den Namen. Diese bezeichnen dieselbe α) als den Ort des herablassenden (שָׁכַן, sich senken, niederlassen) Wohnens Jehovah's in der Mitte des Volks, wo es auch seyn und wohin es auch ziehen möge, nach seinem Wort: Sie sollen mir ein Heiligthum machen, daß ich wohne in ihrer Mitte (2 Mos. 25, 8. 29, 45 f. vgl. 5 Mos. 4, 7. Ps. 15, 1 ff. 26, 8. 27, 4.). Die sich herablassende, in der feuerglänzenden Wolke erscheinende כָּבוֹד Jehovah's hieß daher bei den Juden שְׁכִינָה, habitatio. Als König des Volks (daher הֵיכַל יְהוָֹה, Palast, Burg) wohnt er in seiner Mitte. Sein Thron, von welchem aus er das Volk regiert, ihm seinen königlichen Gesetzes- und Gnadenwillen kundthut, ist über dem כַּפֹּרֶת zwischen den Cherubim, ein irdisches Abbild des himmlischen Thrones der göttlichen Majestät (2 Mos. 25, 22. 3 Mos. 16, 2. 4 Mos. 7, 89. 1 Sam. 3, 3 f. Jes. 37. 16. vgl. Jer. 14, 21. 17, 12. Ps. 99, 1. Weish. 9, 10). Vergl. Bd. XIII. S. 476 ff. und W. Neumann, Zeitschr. f. luth. Theol. 1851. S. 70 ff. Wie dieses Wohnen und Thronen zu verstehen und auch von den Israeliten verstanden worden ist, nicht in grob anthropopathischer Weise, als hätte ihr Gott eine solche Wohnung zum Schutz und Schirm nöthig, einen Palast nach Art menschlicher Könige, das sehen wir schon aus 1 Kön. 8, 26 ff. Jes. 66, 1. Finden wir solchen Aberglauben ja selbst nicht bei den Heiden (vgl. Arnob. adv. gent. C. p. 193; Xenoph. Arab. 2, 5. 7.; Memor. 1, 4. 18.; Eurip. Herc. fur. 1332; Aesch. suppl. 95 spq.; Hes. op. et d. 267. und zahlreiche andere Stellen, die an Ps. 139. anklingen. S. Carpzov, app. p. 250 sqq. gegen Spencer p. 894 sqq.). Sondern nach 2 Makk. 5, 19: *διὰ τὸ ἔθνος τὸν τόπον ὁ κύριος ἐξελέξατο*, wie Joh. Damasc. de orth. fide 1, 16. sagt: *λέγεται τόπος θεοῦ, ἔνθα ἔκδηλος ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ γίνεται* (vergl. 1 Mos. 28, 17). Die der Stiftshütte zu Grunde liegende Bedeutung und Abzweckung ist also noch bestimmter ausgedrückt durch β) den gewöhnlichen Namen אֹהֶל מוֹעֵד, א׳ עֵדוּת und das denselben erklärende אִוָּעֵד לָכֶם שָׁמָּה oder נוֹעַדְתִּי שָׁמָּה, welches Beides ein Verhältniß wechselseitiger persönlicher Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volk ausdrückt und Beides in sich begreift, das Zusammenkommen mit dem Volk und das sich Bezeugen vor und an demselben. Von hier, von der Stiftshütte, näher der Bundeslade aus redet nun Jehovah ausschließlich (מֵעַל הַכַּפֹּרֶת מִבֵּין שְׁנֵי כְרוּבִים אֲשֶׁר עַל־אֲרוֹן עֵדֻת) zu seinen Knechten Moses und dem Hohepriester (2 Mos. 25, 22. 3 Mos. 1, 1), und bezeugt sich durch ihre Vermittlung seinem Volke als seinen Unterthanen, in gnadenvoller Offenbarung. Alle weiteren Bezeugungen seines Willens sollen auf dem Grunde der Tafeln des Zeugnisses geschehen. Sollte ein lebendiges Wechselverhältniß stattfinden zwischen dem lebendigen und heiligen Gott und zwischen seinem Volk, das er aus den Völkern der Erde auserwählt, der Träger seines Namens, seiner Offenbarung, seines Wortes zu seyn, so mußte das Volk nicht nur seinen Gott in lebendiger Realität in seiner Mitte wohnend haben, sondern der Zugang zu ihm mußte auch irgendwie vermittelt seyn. Daß die Stiftshütte vorherrschend unter diesem Gesichtspunkte zu betrachten ist, erhellt schon daraus, daß die diese durch solche Bezeugungen vermittelte Gemeinschaft bezeichnenden Namen der Stiftshütte die gewöhnlichen sind im Pentateuch. Dahin gehört γ) der Name מִקְדָּשׁ, welcher den dem Volke schon vor der Gesetzgebung verkündigten (2 Mos. 19, 5 f.) letzten Endzweck dieser göttlichen Bezeugung und die Stiftshütte also als einen Ort bezeichnet, da der Herr sie nach seiner Gnadenordnung unter der vorbereitenden Haushaltung des Gesetzes gerecht und heilig machen will. Ja Er heißt selbst ein מִקְדָּשׁ seines Volkes (Jes. 8, 14. Ezech. 11, 16.), eine Anschauung, welche schon in's neue Testament hinüberweist (Joh. 4, 23 f. 17, 23. 1 Joh. 4, 4.). Diese Bedeutung der Stiftshütte

ergibt sich aber b) auch aus den für den Dienst in der Stiftshütte vorgeschriebenen Funktionen, Geräthen und der denselben entsprechenden Einrichtung und Gliederung des Heiligthums, welche gleichsam eine Erläuterung seiner Bedeutung in Bildern darstellen. Der Zugang des Volks zu Jehovah und die Gemeinschaft mit ihm wird durch Stufen vermittelt, die nach ihrer Würde und nach dem ineinandergreifenden Uebergang der einen zur anderen deutlich bezeichnet sind besonders auch durch die Anwendung der verschiedenen Metalle. In der untersten Stufe, dem Vorhof, versammelt sich das Volk, theils um sich Jehovah als das Volk seines Eigenthums darzustellen und und ihm seine Sünd-, Schuld-, Brand- und Dankopfer darzubringen, in Buße und Glauben, in dankbarer Hingebung und Liebe, theils um die Offenbarung seines heiligen Willens und die Mittheilung seiner Gnade und seines Segens entgegenzunehmen. Das Heilige wagt das Volk, wie es ist, noch nicht reif für seinen Priesterberuf (2 Mos. 19, 5 f.) in seiner Natürlichkeit, im Stande der Sünde, nicht zu betreten; es bedarf noch menschlicher Mittler (2 Mos. 20, 18 ff.), die an seiner Statt כֹּהֲנִים seyen, sich Gott darstellen (s. Bd. XII. S. 174). Die Priesterschaft selbst aber kann nur in ihrer Spitze, dem Hohenpriesterthum, unmittelbar Jehovah nahen; das Allerheiligste, wo der Thron der Herrlichkeit Jehovah's, darf nur einmal des Jahres der Hohepriester betreten mit dem Sühnopferblut und mit der Rauchopferwolke. So ist die Stiftshütte „in ihrer Anlage ein significantes Bild der Theokratie oder des Reiches Gottes unter der Oekonomie des Gesetzes“, in welcher Jehovah zwar unter dem auserwählten Volk wohnt und zeuget, aber die Gemeinschaft zwischen ihm und dem Volk noch eine durch menschliche Mittler, die Priester (Hebr. 7, 28.), vermittelte ist. „Das heil. Zelt stellt in seinen 3 Abtheilungen 3 Stufen des gegenseitigen Nahens, der sich realisirenden Einigung oder des zur endlichen Gott-Menschheit heranreifenden Bundes zwischen Jehovah und seinem Volk dar, auf der Stufe des Vorhofs das Gott zuzuführende, auf der des Heiligen das Gott nahende, auf der des Allerheiligsten das Gott geeinete (Neumann, Zeitschr. f. luth. Theol. 1851. S. 86). Hieraus ergibt sich auch c) die neutestamentliche Anschauung der Stiftshütte als einer *παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα*, als der *ἅγια χειροποίητα ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν*, als eines *τύπος, σκιά, ὑπόδειγμα τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* (Hebr. 8, 2. 5. 9, 1—14. 23 f. 10, 1. 19 f. u. s. w.; vgl. Kol. 2, 17. Eph. 2, 14—22.), der *σκηνὴ μείζων, τελειοτέρα, ἀληθινή, οὐ ταύτης τῆς κτίσεως, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος* (nach August., Calv., Gerh., Bengel, Freilingh., Friederich: die heil. Menschheit oder der Leib Christi) und der *σκηνή τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν*, Off. 21, 3. Die ganze Gliederung und Einrichtung der Stiftshütte wird hier zugleich angeschaut als eine bildliche Weissagung der neutestamentlichen Oekonomie, in welcher durch den einmal zum himmlischen Thron in's Allerheiligste des Himmels mit seinem eigenen Blut eingegangenen ewigen Hohepriester nach der Ordnung Melchisedek's, in dem sich die Einwohnung Gottes in der Menschheit und seine Einigung mit derselben in absoluter Weise realisirt (Joh. 1, 14. 2, 18 f. Kol. 2, 9. 1, 19.), die von Gott und von anderen Menschen trennenden Vorhänge und Zäune aufgehoben, alle die, welche durch den Glauben Abraham's Kinder sind ohne Unterschied der Geburt, des Standes und der Nation, durch die Einwohnung Gottes (Joh. 14, 23. 1 Kor. 3, 9. 17. 6, 19. 2 Kor. 6, 16. 1 Timi. 3, 15. Eph. 3, 17. 1 Petr. 2, 5. Hebr. 3, 6.) beides zu Tempeln Gottes und zu seinen Priestern gemacht werden (1 Petr. 2, 5. 9. Off. 1, 6.) und Zugang zum Heiligen haben (Röm. 5, 2. Hebr. 10, 22.), ja zum Allerheiligsten, zum Gnadenstuhl täglich (Matth. 27, 51. Röm. 3, 25. 2 Kor. 3, 18.) und geheiliget durch ihr Haupt, Christum, auch einmal zum Allerheiligsten des Himmels (Hebr. 12, 14 f. 23 ff.). Aber hier offenbart sich auch das *περισσεύειν* des Gegenbildes über das Bild, daß im alten Testament nicht Alle, die da glauben, in's Heiligthum hinein dürfen, sondern nur die Priester. Auch der Vorhof verliert seine Bedeutung nicht für die neutestamentliche Oekonomie. Er ist typisch für die Menge derer, die durch Wort und Sakrament berufen,

unter den Einfluß des Evangeliums und der Segnungen des Reiches Gottes gesetzt sind, aber noch nicht durch den Glauben wiedergeboren zu geistlichen Kindern Abraham's und lebendigen Gliedern des Volkes Gottes. „Die Priesterschaar ist die Gemeine der Gläubigen. Israel war das Volk der Berufenen. An seiner Stelle sind für jetzt die Völker der Erde durch die Verkündigung des Evangeliums berufen zu Christo und unter einer berufenden und zu Christo führenden Belehrung, Leitung und Erfassung durch Wort und Leben, durch Christi Walten, durch das Leben und Leuchten der gläubigen Gemeine und durch das Verkünden der Boten und Weiden der Hirten." Bräm, Israel's Wanderung. Elberf. 1859. S. 323. Auch über diese Bedeutung des Vorhofs, finden sich in der heil. Schrift Andeutungen, schon Ps. 96, 7 ff. Der Vorhof der Heiden im späteren Tempel ist eine thatsächliche und die 4 nach den Himmelsgegenden orientirten Thore des Ezechiel'schen Tempels sind eine prophetische Exegese derselben. Endlich aber werden die רֹמְסֵי חֲצֵרִים (Jes. 1, 12.) hinausgeworfen und ἡ αὐλὴ ἡ ἔξωθεν wird den Heiden gegeben werden (Offb. 11, 2.).

Wenn wir mit diesen biblischen Andeutungen 2) die mannichfaltigen Deutungen vergleichen, welche jüdische und christliche Theologie zu verschiedenen Zeiten über die Stiftshütte aufgestellt hat, so mahnt uns die Mannichfaltigkeit und der Widerstreit derselben von Philo an bis zu den neuesten Symbolikern und Typikern, nicht nur zu sehen, ob und wie viel der Schriftanalogie gemäße Wahrheit einer jeden inwohne und ob nicht eine organisch in höherer Einheit zusammengefaßte Mannichfaltigkeit der Deutung wirklich zulässig, der Widerstreit also nur ein relativer sey, sondern auch demüthig zu bekennen, daß wir noch „zu sehr in die elementarische Basis der Dinge versenkt sind, um den wahren Gedanken der Dinge in völliger Reinheit, in gesunder Vermittelung zu fassen, und wollen wir dieses dennoch erzwingen, wie die Naturphilosophie, in das Reich der leeren Gedanken gerathen" (Baumgarten, Comm. z. Pent. II, 51). Andererseits aber ist's eben so unwahr als willkürlich, bei dem unläugbar und durchgängig symbolischen Karakter und typischen Hintergrunde des alttestamentlichen Cultus, dem Mittelpunkte desselben, der Cultusstätte, diesen Karakter und Hintergrund absprechen zu wollen und dabei stehen zu bleiben, daß eben die Stiftshütte gemacht worden sey nach dem Bedürfniß eines Wandervolkes (in welcher Beziehung an die Zelttempel der Nomadenstämme Nordasiens und der Gätuler bei Sil. Ital. 3, 289 sq. auch an den ναὸς ζυγοφορούμενος der Phönizier bei Sanchunj. ed. Orelli p. 20., die ἱερὰ σκηνὴ im Feldlager der Karthager bei Diod. Sic. 20, 65. erinnert wird), nach dem „unmittelbaren religiös-priesterlichen Bedürfniß mit Zugrundelegung des Typus der Zeltconstruktion, wie sie damals war", mit zwei Abtheilungen, einer vorderen durch eine Lampe erleuchteten und einer hintern, dem Fremdling verschlossenen, und daß das edle Metall und die kunstreichen Teppiche mit den damals üblichen Prachtfarben eben keine andere Bedeutung und keinen anderen Zweck gehabt haben, als die vorgebliche Wohnung der Gottheit auf's Würdigste zu schmücken, zugleich den an Pracht und glänzendem Farbenspiel sich ergötzenden Hebräern zur Augenweide, wobei übrigens Manches sagenhaft in's Wunderbare ausgeschmückt worden und aus einem schlichten, tragbaren Heiligthum ein idealer Prachtbau in der Tradition entstanden seyn möge (Hartmann, Hebräerin I, 386; Winer unt. d. Art. „Stiftshütte"; Maimon. mor. nevoch. III, 45; Heß, Gesch. Mos. I, 265 ff., und Bähr dagegen I, 114 ff.). Hofmann (Weiss. u. Erf. I. S. 139 ff.) hat allerdings auch dieser Auffassung eine symbolisch-typische Seite abzugewinnen gewußt: Wenn Jehovah zu den Menschen kommt, um bei ihnen zu wohnen, so wird er auch nach Menschenart wohnen wollen, jetzt in einem Zelt unter Zelten, dereinst, wenn sie zur Ruhe eingegangen, in einem festen Haus u. s. w., und Bähr (Temp. Sal. S. 66 ff.) hat, indem er die typische Beziehung auf Christum übersah, und ihm die Annahme des grellsten Anthropopathismus vorwarf, Hofmann Unrecht gethan. Freilich, wenn wir in Erforschung der symbolischen und typischen Bedeutung uns nicht bloß beschränken auf Anlage und Gliederung der Stiftshütte und auf ihre Geräthe im Allgemeinen, sondern

auch die einzelnen Stoffe, Farben, Formen, Maß- und Zahlverhältnisse, aus und nach welchen sie construirt ist, in Betracht ziehen, so betreten wir ein Gebiet, auf dem man um so mehr Irrwegen und der Gefahr ausgesetzt ist, aus dem Gebiet „der Ausdeutung in das des Eindeutens, aus dem der Auslegung in das des Hin- und Herrathens“ zu gerathen, je freierer Spielraum hier dem Witz, der Phantasie, dem Scharfsinn und Tiefsinn gegeben ist, sich in geistreichen Deutungen zu ergehen, und je weniger uns die Schrift ausdrückliche Erklärungen und Andeutungen gibt. Daß aber dem Einzelnen mehr oder weniger eine Bedeutsamkeit zukam, läßt sich schon daraus abnehmen, daß sich vielfach weder in der Schönheit und Symmetrie, noch im Nutzen und äußeren Bedürfniß ein Grund für Anwendung dieser oder jener Stoffe, Farben, Maße finden läßt. Zudem eignete dem ganzen Alterthum eine sinnige symbolische Intuition göttlicher und menschlicher Dinge und Verhältnisse, die freilich unserer reflexionsmäßigen Betrachtungsweise fremd und unverständlich geworden ist. Um so weniger bedurfte es specieller, in der heil. Schrift niederzulegender Offenbarungen über den symbolischen oder typischen Geheimsinn der Stiftshütte, des Cultus überhaupt. Die Heilsgedanken, die Gott selbst unter der äußeren Hülle dieser Bilder und Gleichnisse als eine *παιδαγωγία εἰς Χριστόν* verbarg, sollten sich stufenweise auch den frommen Israeliten (einem David Ps. 51, 8. 2 Sam. 7, 19., Jesajas 1, 11 ff. 57, 15. 66, 1 f., Jeremias 3, 16., Ezechiel, selbst noch einem Sirach Kap. 24.) nach dem Maße ihres Glaubensgehorsams enthüllen (vgl. das Bd. X. S. 620 in Betreff der Opfer Gesagte). Noch weniger konnten diese ihrer Natur nach esoterische Einblicke in die Wunder des Gesetzes (Ps. 119, 18.), die einzelnen Gläubigen des alten Bundes zu Theil geworden sind, Gegenstand der Schultradition werden. So mußte denn die Schriftgelehrsamkeit der Rabbinen in Aufsuchung einer symbolischen Deutung um so mehr irre gehen, als sie des wahrhaftigen, auch das Dunkel und die Schatten der Stiftshütte erhellenden Lichtes ermangelten, Christi, in dem wir allein die Abzweckung, das *τέλος τοῦ νόμου* erkennen. Die in der ägyptischen Symbolik heimische Schriftgelehrsamkeit eines P h i l o (auch Moses ist ihm *τῇ διά συμβόλων φιλοσοφίᾳ παιδευθείς*, vita Mos. p. 606) steht gemäß ihrer eine Vermittelung des Judenthums mit griechischer Philosophie und den Naturreligionen anstrebenden Tendenz in der Stiftshütte kosmische Verhältnisse symbolisirt. Wie die Welt der Urtempel Gottes ist (de monarch. 2. p. 820. cf. Plut. de Is. *κόσμος ἱερὸν ἁγιώτατον καὶ θεοπρεπέστατον*. Cic. leg. 2, 11. Clem. Al. Strom. 5. p. 584) und wie heidnische Tempel- und Städtebauten ein Abbild des Universums, besonders des Himmels darstellen (Bähr I, 94 ff.), so soll nun auch die Stiftshütte ein Abbild dieses Urtempels seyn. Die Wohnung stellt *τὰ νοητὰ*, der Vorhof *τὰ αἰσθητὰ* vor, das Ganze also den *κόσμος*, die 4 heil. Farben die 4 Elemente, die Cherubim die schaffenden und regierenden Grundkräfte in Gott, auch die beiden Himmelshemisphären, der auf der Südseite des Heiligen stehende Leuchter die 7 im Süden sich bewegenden Planeten mit der Sonne, deren Symbol die mittlere Lampe, der auf der Nordseite stehende Schaubrodtisch die Nahrungsmittel (andere Deutung s. Bd. XIII. S. 468), deren Wachsthum durch den Nordwind befördert werde und die ein Produkt des Zusammenwirkens der Sonne oder des Himmels (=Leuchter) und der Erde seyen; denn der Räucheraltar ist Symbol der Erde, aber auch wieder des Dankes für die Erzeugnisse der Erde und des Wassers, aus dem die Dünste emporsteigen. Er steht zwischen Leuchter und Tisch, weil Erde und Wasser den mittleren Raum im *κόσμος* inne haben (opp. II, 146 sqq.) u. s. w. Eine ähnliche Auffassung scheint übrigens schon vor Philo unter den alexandrinischen Juden gangbar gewesen zu seyn nach Weisheit 9, 8 ff. Auch in dem Menschen, als dem *βραχὺς κόσμος* (de plant. Noë p. 216 sqq.) hat nach Philo die Stiftshütte ihren Antitypus, so daß z. B. die fünf Eingangssäulen der Wohnung den 5 Sinnen entsprechen (de vita Mos. III, 666: *ἡ πεντὰς αἰσθήσεων ἀριθμός ἐστι· αἴσθησις δ᾽ ἐν ἀνθρώπῳ πῇ μὲν νεύει πρὸς τὰ ἐκτὸς, πῇ δέ ἀνακάμπτει πρός τὸν νοῦν*). Daran schließt sich auch bei ihm sporadisch die moralisch-allegorische

Deutung an. Auch dem Josephus (Alt. 3, 7. 7.) ist in dem Heiligthum ἕκαστα εἰς ἀπομίμησιν καὶ διατύπωσιν τῶν ὅλων, der dem Volk und den Priestern zugängliche Theil Bild der Erde und des Meeres, das Allerheiligste Bild des Himmels; Byssus Symbol der Erde, aus welcher er wächst, Purpurroth des Meeres, wo die Purpurschnecke ist, Carmesin des Feuers, Purpurblau der Luft. Die alexandrinischen und antiochenischen Kirchenväter (Clem. Al. Strom. 5. p. 562 f. die zwei Cherubim = der große und kleine Bär! Orig. hom. 9. in Ex. Chrys. hom. in laud. conc. Jo. Bapt. opp. II. p. 793. Theodoret qu. 40. in Ex. u. zu Hebr. 9, 1. Theod. Mopsv. ad. Hebr. 9, 1.) sind fast ganz von Philo abhängig; so wie Hieronymus ep. 64. ad Fabiol. 9. Athanas. or. in assumt. Christi ed. Col. II. p. 50. Auch manche Rabbinen neigen sich zu dieser Deutung hin, R. Nehem, in Jalk. f. 113: die Stiftshütte ist כְּנֶגֶד מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית, der Brandopferaltar repräsentirt das Thierreich, der Räucheraltar das Pflanzenreich, das Handfaß das Meer. Ben Uziel, Schüler Hillel's, stimmt fast wörtlich mit Philo hinsichtlich der Stellung des Leuchters und Schaubrodtisches überein (s. Haverkamp, Joseph. I. S. 156). Noch bei Kimchi in Ps. 19. Abarbanel in Ex. 25. findet sich diese Deutung, das Allerheiligste Bild des unsichtbaren Himmels, der Engelwelt, das Heilige Bild des sichtbaren Himmels mit den 7 Planeten und 12 Zodiakalzeichen, der Vorhof Bild der Erde. Später ging sie zu christlichen Gelehrten über, cf. Spencer p. 216; Kircher, obel. Pamphil. 2, 7.; Grotius annot. in Nov. Testam. Matth. 27, 51.; Görres, Mythengesch. II. S. 525 f.; v. Bohlen, Genes. Einl. S. 75. (Vgl. gegen diese Deutung Bähr I, 107 ff. Mai, theol. jud. p. 218: quis enim crederet, sapientissimum Deum non sublimiora docere mysteria voluisse gentem suam, quam physici et mathematici tradunt?). Eigenthümlich ist dem Buch Kosari (ed. Buxt. 1660. II. p. 26 sq.) die Vergleichung der Stiftshütte mit dem Bau des menschlichen Leibes, in dessen Mitte die vernünftige Seele so wohne, wie Gott in der Stiftshütte gewohnt habe. Die Cherubim vergleicht er mit den Lungenflügeln, die Bundeslade mit dem Herzen u. s. w., hierin ein Vorläufer von F. Friederich. Aber neben dieser kosmologisch-anthropologischen Deutung geht bei den Rabbinen eine andere her, wonach das Heiligthum nicht sowohl physische und irdische als geistige und himmlische Dinge und Verhältnisse symbolisirte. Was in dem irdischen Nachbild geschieht, das hat seine höhere Wahrheit in dem realen himmlischen Urbild 2 Mos. 25, 9. 40. 26, 30. So im tr. Chagig. C. 2: R. Simeon dixit: ea hora qua jussit Deus Israelitas erigere tabernaculum inferius, erectum quoque fuit superius tabernaculum Metatroni s. angeli metatoris, in quo offert animas justorum ad expiandum Israel cfr. Buxt. hist. arcae foed. in Ugol. VIII, 218 f., wo noch viele Belege dieser Deutung. R. Bechai f. 148, 3. comm. in leg. sagt: der Hohepriester, der den Dienst verrichtet vor Gottes Angesicht im Heiligthum, ist ein δεῖγμα des priesterlichen Dienstes im oberen Heiligthum. Derselbe sagt in Ex. 25, 40. f. 111, 2: Moses hat auf dem Berge הדברי שכליי רוחניי res intellectuales, spirituales gesehen. Nach R. Simon b. Abr. in Berach. 5. waren Eden und seine Bäume, Ströme u. s. w. für Adam dasselbe, was für Israel die Stiftshütte, nämlich ציורי שכליים, figurae rerum intellectualium ad intelligendum ex iis veritates coelestes. Diese Deutung dringt allerdings mehr in die Tiefe und kommt der Wahrheit (Hebr. 8, 5. 9, 11. 24. 10, 1.) näher. Auch bei christlichen Theologen findet sich mutatis mutandis diese Anschauung z. B. Nonnenius de rebus tabern. typis coelestium. Brem. 1750, der nach Hebr. 9, 23 f. die ἐπουράνια ganz nur auf's Jenseits, die Seligkeit des Himmels bezieht, cf. Krafft, obs. sacrae I. p. 186 sqq. Auch Kurtz, Gesch. des A. B. I, 65 f. sagt: das Allerheiligste der Stiftshütte steht zum Paradies in so deutlicher Beziehung, daß wir in ihr eben so sehr ein Nachbild des Paradieses, als ein Vorbild seiner Vollendung, des himmlischen Jerusalems anerkennen müssen. Weiterhin verläuft sich aber die rabbinische Mystik in der Ausdeutung des Einzelnen in moralisches Allegorisiren, z. B. das Wasser des Handfasses wird auf die Bußthränen,

der Räuchaltar auf das alle Annehmlichkeit übertreffende Forschen im Gesetz, der Vorhang auf die Gerechtigkeit der Frommen gedeutet, womit sie das Vaterland bedecken, der Vorhof und seine Pforte auf die Helden Israels, um deren willen die Söhne Israels nicht zur Pforte der Hölle kommen. An diese rabbinisch-mystische Deutung schließt sich die christlich-typische an; schon jene involvirt ein messianisches Element; die res hujus mundi heißen imago, bald mundi superni, bald mundi futuri (Sohar, Ex. f. 88 C. 360). Die Anfänge derselben finden wir schon bei manchen Kirchenvätern neben der kosmologischen; besonders Ephräm bezieht fast Alles auf Christum und die christliche Kirche (s. Auszüge bei Cornel. a Lap. zu Ex. 25). Im Mittelalter hat Peter v. Celle († 1183) nach Beda's Vorgang (opp. IV, 1166 sqq.) eine expositio mystica et moralis Mosaici tabernaculi (bibl. patr. Tom. XXIII. p. 789 sqq.) gegeben, eine Uebertragung der rabbinischen Deutung in die katholische Disciplin seiner Zeit; die Liturgie der Stiftshütte ist zunächst Nachbild der liturgia coelestis der Engelhierarchie, dann Typus des katholischen Cultus, namentlich des sacramentum vivificae communionis corporis Christi; mit dem sensus mysticus ist der sensus moralis verbunden, die Lampen soll der anzünden, der die Gewissen der Einfältigen zu erleuchten fähig ist, das Rauchfaß, der überall ein guter Geruch Christi ist, u. s. w. Insbesondere ist das Gold die claritas verae sapientiae, das Silber nitor sacrae eloquentiae, das Erz confessio oris ad salutem, Hyacinth coelestis conversatio, Purpur corporis passio, der coccus bis tinctus ist Dei et proximi dilectio, der Byssus carnis castitas, Ziegenhaar poenitentiae habitus, röthliche Widderfell die blutgetauften Lehrer der Kirche, die Dachsfelle corpora spiritualia in resurrectione, das Sittimholz die Standhaftigkeit der Heiligen u. s. w. Die Bundeslade ist Typus Christi, ihre Länge seiner Langmuth, die vier Ringe der 4 Evangelisten, zugleich der vier Cardinaltugenden in Christo, die Tragstangen der Kirchenlehrer u. s. w. Die protestantische Typik sucht ihr Fundament mehr in der Schrift, besonders im Hebräerbrief (Witsius, misc. sacr. II. diss. 1. de tabern. levit. mysteriis p. 393 sqq.; J. G. Krafft, obs. sacr. I. p. 142 sqq.; S. v. Til, de tab. Mos. bei Ugol. thes. VIII. p. 14 sqq.; W. Momma, de triplici oecon. eccl. I. 2. p. 163 sqq.; Leidekker, de rep. Hebr. I. p. 497 sqq.; Lund, Heiligth. S. 107. 235 f. u. ö.; Hiller, Syst. der Vorbilder, herausg. v. A. Knapp. Ludw. 1858. I, 216 ff.). Die lutherische und reformirte (Schule des Coccejus) Typik ist einig darin, daß das Heiligthum überhaupt Typus der christlichen Kirche sey, die Wohnung der unsichtbaren, das Allerheiligste der siegenden, verherrlichten, das Heilige der unsichtbaren, streitenden, der Vorhof der sichtbaren, mit Namenchristen untermengten (die Hütte im Gegensatz gegen den Tempel der von Constantin d. Gr. verfolgten christlichen Kirche). Zugleich und allermeist bildet die Stiftshütte, in specie die Bundeslade mit Gnadenstuhl, Christum, das gottmenschliche Haupt der Gemeine vor, als Wohnung Gottes, in welcher er beständig war und zeugete, das Opfer für die Menschheit annimmt, angebetet seyn will u. s. w. Der Vorhof mit seinem Erz stellt ihn im Stande der Erniedrigung, die Hütte selbst mit ihrem Gold sein Seyn in der unsichtbaren Welt, im status gloriae dar u. s. w. In der Detailausführung ist diese Typik freilich auf mancherlei Absonderlichkeit gerathen, wenn z. B. Witsius a. a. O. im Himmelsblau der Teppiche die Gnade, im Purpurroth die Demuth, im Coccin das Blut, in den silbernen Fußgestellen der Bohlen das *δικαίωμα* Christi findet, in quo omne Dei inter peccatores habitaculum fundatur, in den Thierfellen seine Aehnlichkeit mit den Opferthieren; S. v. Til l. c. f. 50 ff. in der festen Verbindung der Bohlen unter einander die feste Verbindung der Gläubigen unter einander durch gegenseitige Handreichung der Charismen, in den 5 Tragstangen die Apostel, Propheten u. s. w. nach Ephes. 4, 11. 16 u. dergl. Auch die Namen Bezaleel und Oholiab sind typisch: alle seine Werke sind lauter Abbildungen Gottes im Schatten; בְּצַל־אֵל (Luk. 1, 35.) entstand die *σκηνὴ τελειοτέρα*, Jesus, der von sich sagen konnte: אָהֳלִי אָב (Joh. 14, 11. 20.). Aber nicht nur an Christo und seinem

Leibe, der Gemeinde, als Ganzes betrachtet, müssen sich alle einzelnen Vorbilder abspiegeln, sondern auch an jedem einzelnen Gläubigen, eine Betrachtungsweise, die Luther (Auslegung von Luk. 1, 46 f. 1 Theß. 5, 23; Walch. Ausg. VII. S. 1235 ff.) angedeutet hat, indem er den Vorhof auf den Leib, das Heilige auf die Seele, das Allerheiligste auf den Geist eines gläubigen Christenmenschen bezog; die Seele eines solchen Christenmenschen ist ein Sanctum; da sind 7 Lichter, d. i. allerlei Verstand, Unterschied, Wissen und Erkenntniß der leiblichen, sichtbaren Dinge u. s. w. F. Friederich in seiner Symbolik der mos. Stiftshütte. Leipz. 1841. hat diese Auffassung mit viel „anatomischem, besonders osteologischem Witz" weiter in's Einzelne ausgesponnen. Das von Gott Moses als ein von ihm nicht zu verrathendes Geheimniß gezeigte תַּבְנִית ist der Mensch selbst; der nach diesem Modell errichtete Bau soll so lange existiren, bis Gott in seinem Wort ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, wo dann nach voller Enthüllung der dargestellten Wahrheit die Verhüllung ganz wegfallen, Stiftshütte und Tempel des alten Bundes aufhören sollte. Die Stiftshütte sollte darstellen das Ideal eines rechtschaffenen Israeliten nach Leib, Seele und Geist; Christus ist der rechte Mensch Gottes und der zweite Adam, das göttliche Urbild, das Moses durch die Stiftshütte darstellen und durch dessen leibhafte Erscheinung das heilige Räthsel ihrer prophetischen Bedeutung beides vollkommen erfüllt und zugleich enthüllt werden sollte. Weil er aber die anthropologische Deutung nicht nur einseitig festhält, sondern auch zuviel am Detail der Naturseite des Menschen hängen bleibt, so ist er auf manche Absonderlichkeiten*) gerathen (s. dagegen Bähr in Temp. Salom. S. 69 ff. und Umbreit, Rec. in St. u. Kr. 1843. S. 166 ff.). Bähr hat darin Recht, daß er behauptet: kein Symbol des alten Bundes ist ohne Beziehung auf die Gegenwart, ist rein typisch; man kann noch hinzusetzen: nicht Alles ist typisch im Sinne der alten Typik, weil in der Erfüllung Manches wegfällt, was für die Vorbereitungsstufe wesentlich war, nur eine symbolische Bedeutung haben konnte für die Zeit, da es existirte. Andererseits aber wird auch gegen Bähr von Friedrich u. A. geltend gemacht, daß auch das Symbol erst sein Licht erhalte aus dem erkannten Typus und nicht umgekehrt die Symbolik erst der Typik aufhelfen und eine sichere Basis geben müsse (s. Friedrich a. a. O. S. 75 ff.; Hengstenberg, Beitr. III, 632), und der Vorwurf, den er der typischen Deutung macht, daß nach derselben die Stiftshütte alle Be-

*) Das Ganze hat die Form eines daliegenden Menschen, nach Haupt, Rumpf und Gliedern; letztere entsprechen den Maßverhältnissen des Vorhofs und der Vierzahl der Thürsäulen, deren Gebein und Fleisch den Säulen und Umhängen des Vorhofs; den Verhältnissen des Metalls entspricht das Verhältniß des Geistes zur Seele, der Seele zum Leib; letzterer steht, wie die ehernen Füße der Vorhofsäulen, und der 5 Eingangssäulen der Hütte mit der Erde, zu der er wieder werden muß, in nächster Berührung. Die dem Vorhof eignende 5 und 10 weist auf die im Dienste der 5 Sinne stehenden Gliedmaßen der Hände und Füße; der Brandopferaltar mit dem Feuer, das Becken mit dem Wasser (Spr. 5, 15 ff.) auf den Ehebund, der überall als Symbol des Versöhnungs- und Heiligungsbundes Gottes mit der Menschheit erscheint. Das Balkengerüste der Wohnnng entspricht dem Knochenbau, die 6 Schädelknochen, die Jochbeine den hinteren Bohlen sammt Eckbohlen, die Oberkiefer, Unterkiefer, 22 Rippen den übrigen Bohlen, die Riegel den Knochenbändern, die innerste Decke dem das Rippengerüste umkleidenden Fleisch mit seinem Beug-, Streck-, Dreh-, Schließmuskeln (= Cherubim!), die Ziegenhaardecke der Haut, das Widderfell und die Tachaschdecke nach 1 Mos. 3, 21. der Bekleidung, die 5 Eingangssäulen dem fünffachen Weg zur Seele durch die 5 Sinne, die 3 Geräthe des Heiligen, der Leuchter dem Denkvermögen (auch dem Sprechvermögen, was durch die 22 Zierathen = Consonanten und 7 Arme = Vokale angedeutet ist, vgl. von Meyer, Bibelbeut. S. 226), der Räucheraltar der Willenskraft, wodurch sich die Seele zu Gott erhebt, der Tisch dem Gefühlsvermögen, als dem Substrat der geistlichen Freude an den Segnungen Gottes, deren Symbol die Schaubrode sind. Die leiblichen Analoga sind Auge, Nase, Mund. Im Allerheiligsten sollte der Gnadenthron auf der Bundeslade sammt den Cherubim und der Wolke darüber den innersten Theil unseres Wesens, das Gewissen darstellen, wo Gott sich uns bezeugt. Fundament des guten Gewissens ist das bewahrte Gesetz (Bundeslade); zu dessen Bewährung gehört die Herrschaft über Fleisch und Creatur, Gefühl der göttlichen Nähe (Cherubim und Schechina). Auch hier findet sich im Gehirn das leibliche Gegenbild, für die Cherubim das os sphenoideum, von dem das wolkenähnliche Gebilde des Gehirns getragen wird! Vgl. die dem Werk beigegebenen anschaulichen Kupfer.

ziehung auf die Gegenwart, da sie existirte, verliere, trifft selbst die ältere Typologie nicht ganz; denn z. B. Witsius kommt mit Bähr (besonders in seiner modificirten Deutung im Tempel Salom.) überein, wenn er sagt: generalissimum omnium, quod tabern. significare potuit, est gratiosa inhabitatio et praesentia Dei in Israële (Ex. 29, 45.) cui accessura et altera habitatio Dei in Christo et per Christum in populo etc. l. c. p. 414 sq. und insbesondere vom atrium: ita inclusum et habens suos aditus significat separationem Israëlitarum a reliquis gentibus (pag. 412). Wenn ferner der Typus eine Form der Weissagung ist, so hat jener ebenfalls so gewiß als diese eine bestimmte Bedeutung auch für die Zeit, in der er existirte, und das Volk, das Träger der vorbereitenden Gnadenökonomie Gottes seyn sollte, wie es durch die Weissagung den Glauben an den Messias und die Hoffnung der messianischen Erlösungszeit hatte, und in diesem Glauben und dieser Hoffnung wirklich das Heil und die Seligkeit erlangt hat, nach dem Maß der Vorbereitungszeit (Hebr. 11.), so hatte es auch in dem Vorbilde wirklich, obwohl in verhüllter und keimartiger, daher unvollkommener Form Alles, was die Erfüllung des Typus in der neutestamentlichen Gnadenökonomie in vollkommener Gestalt gibt. Eine vom Typus gänzlich Umgang nehmende Deutung der Stiftshütte entbehrt daher, wenn sie auch da und dort das Richtige theilweise trifft, doch des spiritus rector und des Lichts und muß, wie im Ganzen, so vielfach im Einzelnen, auf Deutungen gerathen, die künstlich, erzwungen und der Schriftanalogie und Heilsgeschichte widersprechend oder wenigstens deren Vollsinn nicht entsprechend erscheinen, wie das von verschiedenen Seiten der rein symbolischen Deutung Bähr's vorgeworfen worden ist. Uebrigens kann er es nicht vermeiden, hie und da typische Streiflichter in seinen symbolischen Wintergarten hineinfallen zu lassen, z. B. S. 20. 226 ff. 300 ff. 429 ff. 446. 489 u. s. w., die aber eben als Streiflichter die Sache nicht völlig beleuchten (vgl. S. 392). In seiner „Symbolik des mosaischen Cultus, 1837“, schließt sich Bähr einerseits zuerst an die philonische Symbolik an, sofern ihm Stiftshütte und Vorhof zusammen das Universum als Wohnung, gleichsam als Urtempel Gottes darstellen, jene den Himmel, dieser die Erde; er geht aber andererseits über dieselbe hinaus, indem er die mystisch-rabbinische Auffassung in modificirter Weise damit combinirt; nicht die reale, physische, sichtbare Welt wird durch die Stiftshütte abgebildet, sondern eine ideale, ethisch bestimmte Welt, die Welt, sofern sie im Großen und Kleinen auf Gott hinweist, von ihm Zeugniß ablegt, Gott in ihr sich offenbart, um die darauf wohnen, zu heiligen. Sie ist gleichsam ein Bild des Himmels auf Erden, des auf die Erde sich herablassenden Himmels, ein Gedanke, den Bähr jedoch nur andeutet (I, 370), dessen durchgängiges Festhalten aber seiner Darstellung mehr Licht gegeben und manchem Einwurf vorgebeugt hätte, z. B. wenn die Wohnung den Himmel, der Vorhof die Erde darstellen soll, wie durfte die Wohnung vom Vorhof umschlossen seyn? (s. Friederich S. 36). — So ist der wesentliche Karakter der Stiftshütte der, Offenbarungsstätte, und da alle Offenbarung Gottes an Israel wesentlich ethischer Art ist, Heiligung bezweckt, Heiligungsstätte zu seyn. Aus diesem Grundgedanken fließt nun die weitere Ausführung, für welche wir hinsichtlich der heil. Geräthe auf die betreffenden Artikel verweisen, die wir aber hinsichtlich des Baues und seiner einzelnen Theile, sofern sie eine bahnbrechende Arbeit ist, in möglichst gedrängter Zusammenstellung hier geben müssen. Was zuerst den Grundriß, die Formen, Maß- und Zahlenverhältnisse der Stiftshütte betrifft, so muß dieselbe als Nachbild der Welt, die sich eben dadurch zumeist als Offenbarung Gottes, als des Geistes, der absoluten Intelligenz erweist, daß in ihr der Stoff nach Zahl und Maß auf's Schönste (daher *κόσμος*, mundus) geordnet und geformt ist (Spr. 8, 22 f. Hiob 28, 26 f. 38, 4 f., besonders Weish. 11, 17. 20.), auch nach Maß und Zahl, deren Wichtigkeit auch in den Visionen Ezech. Kap. 40 ff. Sach. 2, 1 ff. Offenb. 11, 1. 21, 15. hervorgehoben wird, nach bestimmten Regeln und Gesetzen angelegt seyn. Die Zahlen 3, 4, 10 und deren Hälfte 5 für sich und combinirt (12, 28, 30, 40, 48, 50, 100 u. s. w.) treten

bestimmt und bedeutsam hervor. Die **3**, als die das Getheiltseyn, den Gegensatz aufhebende, concrete Einheit, daher das in sich Abgeschlossene, Vollkommene, Ganze bedeutend, in Raum und Zeit, in der idealen und realen Welt auf's Mannichfaltigste sich abspiegelnd, in höchster Potenz Signatur des göttlichen Wesens, als des vollkommensten Seyns (4 Mos. 6, 24 f. Jes. 6, 3.), und alles dessen, was mit Gott in unmittelbarer Verbindung steht, kommt zwar nicht in der Form des Dreiecks vor, das im Heidenthume Symbol der Gottheit war, an der Stiftshütte aber eben darum nach 2 Mos. 20, 4. nirgends erscheint, aber in der Dreitheilung des Heiligthums, welche gegenüber der dasselbe als Bild der Schöpfung (Himmel und Erde) bezeichnenden Zweitheilung durchaus in den Vordergrund tritt, es als Stätte der stufenweise vollkommen sich realisirenden göttlichen Offenbarung bezeichnet. Die **4**, als unmittelbar aus der **3** hervorgegangen, das aus dem absoluten Seyn hervorgegangene bedingte Seyn bedeutend, ist Signatur der Welt in ihrer göttlich geordneten Regelmäßigkeit, als *κόσμος* (Plut. de Is. C. 76.); wie sie sich daher in allen möglichen kosmischen Verhältnissen, Elementen, Weltgegenden, Tages- und Jahreszeiten findet, so ist die Vierzahl, Viereck, Cubus an der Stiftshütte durchgängig angewendet, aber nicht, wie im Heidenthum, als reine Weltzahl, sondern als Signatur der Offenbarung Gottes in der Welt, des Namens Gottes (*τετραγράμματον* יהוה); sie beherrscht, wie sich gleich karakteristisch am Eingange des Vorhofs zeigt, als Grundform und Hauptzahl das Ganze; Vorhof, Wohnung, Heiliges, Allerheiligstes sind Vierecke, letzteres ein Würfel, hat 4 Thürsäulen, 4 Decken verschließen oben, die eine 4 × 10 Ell. lang, 4 × 7 Ell. breit, die andere 44 Ell. lang. Durch Verbindung mit der **10**, dem Symbol der Vollständigkeit, Ganzheit, Vollendung (Summe der 4 ersten Hauptzahlen, *σύμβολον τελειότητος* Cyr. in Hos.), zugleich der Offenbarung Gottes in ihrer Vollkommenheit, wird die Wohnung (10 Ell. br. hoch, 3 × 10 Ell. l., Heiliges 10 Ell. hoch, br. 2 × 10 Ell. lang, Allerheiligstes 10 Ell. l. br. h.) ein Abbild des Himmels als der vollkommensten Offenbarungsstätte, im Gegensatz gegen den Vorhof, dem Abbild der Erde, als Stätte der unvollkommenen, aber Vollkommenheit anstrebenden Offenbarung, was dann durch die **5**, die gebrochene Zehn, die den Vorhof beherrscht (5 Ell. h., 50 Ell. l., 5 × 60 Ell. Umfang u. s. w*), Fläche 5mal größer als die Fläche der Wohnung) symbolisirt wird. Die 5 Eingangssäulen der Hütte bezeichnen im Gegensatz gegen die 4 Säulen des inneren Vorhangs die unvollkommenere Vorstufe. Die 5 × 10 Schleifen und Haken der Teppiche lassen von außen sehen, daß eine Trennung in der Stätte der vollkommenen Offenbarung stattfinde. Ueberall beherrschen 3, 10, 5 die Maßverhältnisse, 4 dagegen die Form. Die **7** als Summe von 4 und 3 ist Signatur des Zusammentretens, der Verbindung Gottes mit der Welt, also die specifische Religions- und Cultuszahl, die theokratische Bundeszahl, auch Versöhnungs- und Heiligungszahl, und beherrscht als solche mehr das gottesdienstliche Leben, als die heiligen Orte; hier kommt sie nur bei der 28 Ell. breiten innersten Decke (weil diese das Innere der Sühn- und Heiligungsstätte bildet), den 56 Vorhofsäulen (?), dem heil. Leuchter, vor. Die Zahl **12** endlich, als eine die **3** gleichsam umfassende **4**, eine Gesammtzahl bezeichnend, in deren Mitte Gott ist, ein Ganzes, das sich nach göttlicher Anordnung bewegt (Delitzsch: das mit Gott zusammengeschlossene Kosmische, Gen. S. 641), ist speciell Signatur der Gemeinde, des Volks Israel, als des Bundesvolks, in dessen Mitte Gott wohnt. Sie erscheint in der Zahl der Bohlen 4 × 12. Das Volk selbst sollte gleichsam als die lebendige Wohnung des Herrn dargestellt werden. Die Verbindung der 12 und der 7 in der Zahl der Bohlen und im Maß der innersten Decke symbolisirt die Hütte als den Ort, wo das Bundesvolk durch den Bund mit Gott geheiligt wird. Einfacher ist die Symbolik der Stoffe und Farben: die drei Me-

*) Hätte Bähr nicht irriger Weise 56 Vorhofsäulen gerechnet, so fände er für seine Ansicht in den 60 Vorhofsäulen (die für den Vorhof karakteristische 5 multiplizirt mit 12, der Zahl des Volks, das dadurch als das noch unvollkommen geheiligte bezeichnet würde) den schlagendsten Beweis.

talle bezeichnen die 3 Stufen des Lichtglanzes, Silber speciell die Reinheit als einzelne Qualität des Lichts; das unverwesliche Akazienholz ist Symbol des Lebens. Licht und Leben sind Correlatbegriffe der Offenbarung Gottes, deren Stätte ja die Stiftshütte ist. Wie Gott in unzugänglichem Lichte wohnt, so strahlt inwendig Alles von lauterem Gold; das erdähnliche Erz ist das Metall des Vorhofs, als des Abbilds der Erde u. s. w. Der feine, ätherische Byssus soll den Bau als etwas Aetherisches, vom Himmel Gekommenes, der himmlischen Welt Angehöriges, die ziegenhäärene Decke aber als Zeltwohnung darstellen, worin zugleich die Andeutung liegt, daß Jehovah mit seiner segensreichen Gegenwart an keinen bestimmten Ort gebunden sey, sondern wo auf Erden sein Volk ist, da will auch Er auf Erden (daher die ehernen Haken der Decke und die ehernen Zeltpflöcke) bei ihnen seyn und sich ihnen segnend offenbaren. Die Farben als solche Manifestation, also Symbol des Lichtes, darin sich das Wesen Gottes in der Welt offenbart, symbolisiren in ihrer Differenziirung die verschiedenen Erscheinungsweisen des göttlichen Wesens, seine Namen, deren es 4 sind, wie 4 die Offenbarungszahl ist; dem Dunkelblau, der Farbe des Himmels, von dem aus Gott seine Herrlichkeit offenbart, entspricht יְהוָֹה als der specifische Offenbarungsname (auf das Gezwungene dieser Deutung macht Friedrich S. 65 mit Recht aufmerksam); dem Purpurroth, dem Symbol königlicher Würde und Herrlichkeit, entsprechen die Gottes absolute Majestät bezeichnenden Namen אֲדֹנָי, שַׁדַּי, עֶלְיוֹן, צְבָאוֹת, אֵל, אֱלֹהִים, dem blut- und feuerfarbigen Coccinroth der Name חַי (Jer. 23, 36. 10, 10.), bei dem Israel schwört, der vom Tode errettet, Leben gibt; endlich dem glänzend weißen Byssus, auf dessen Grund sich die anderen Farben erheben, der Name הַקָּדוֹשׁ, קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל, der selbst heilig ist und sein Volk heiliget, was ja auch Grund und Zweck des ganzen Bundesverhältnisses Jehovah's zum Volk ist. So sollten dem Israeliten die weißen Umhänge des Vorhofs schon von ferne predigen: ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig; daß die oberste Felldecke der Wohnung und die Hütte der Geräthe beim Transport blau waren, sollte überall, auch auf dem Zuge, das Volk an Jehovah erinnern; die Wohnung als Bild des sich auf die Erde herablassenden Himmels blau bedeckt, muß an einem reinen, heiligen Ort auf Erden stehen; die weißen Umhänge bezeichneten den Vorhof als einen solchen. Wie die Farben, so bezeichnen auch die Kunstgebilde die Stiftshütte als Stätte des Lichts und Lebens, d. h. als Offenbarungsstätte, und zwar in mehr specieller und positiver Weise, als die Metalle, die nur Symbole des Lichts überhaupt sind, und das Holz, das den Begriff des Lebens nur von seiner negativen Seite darstellt. Zu den Kunstgebilden an den Teppichen rechnet Bähr außer den Cherubim, den Symbolen und Zeugen der Schöpfungsherrlichkeit Gottes, der sich vor der Majestät Gottes beugenden Creatur, auch noch Blumenwerk, wovon jedoch der Text nichts weiß, und welches die höchste Stufe des ethischen Lebens, Gerechtigkeit und Heiligkeit, symbolisiren soll. Auch die Thürvorhänge tragen die 4 Farben an sich, denn der Eingang des Gebäudes hat seinen Karakter und seine Bestimmung anzudeuten. Bähr hat in seinem salomonischen Tempel (Karlsr. 1848) diese Deutung wesentlich modificirt, sofern er das Heiligthum nun anschaut als Darstellung des auf dem Bundesverhältniß zum Volk beruhenden, theokratischen Wohnens Gottes unter Israel, als Seele und Centrum der Theokratie, als Symbol der Bundesgemeinschaft mit Israel, die sich bethätigt durch Offenbarung seiner Heiligkeit und zum Ziel hat die Heiligung Israel's (der Vorhof = das Bundesland, das concentrirte Land des Bundesvolkes, wie Jehovah seinerseits seine heilwärtige Gegenwart bei seinem Volk auch auf einen bestimmten Ort, die Wohnung, concentrirt), und er findet mit dieser modificirten Auffassung nun auch eher den organischen Uebergang zur typischen Deutung, die er hier in weiterem Umfang anerkennt, indem er nur gegen die ältere principlose, mechanische Typik, die er hauptsächlich auch in seiner früheren Polemik im Auge hatte, zu protestiren fortfährt (vgl. Umbreit a. a. O. S. 160 ff.). Hiermit nähert sich Bähr auch der jetzt von der offenbarungsgläubigen Theologie ziemlich übereinstimmend vertretenen Deutung der Stiftshütte, als einer sichtbar-symbolischen

Darstellung des Reiches Gottes in seiner vorchristlichen Gestalt, in welcher sich die Bestimmung des Bundesvolks Israel realisirt. Vergl. Hengstenberg, Beitr. zur Einl. in's alte Test. III, 628 ff.; Theol. Anz. 1838. Nr. 41—44.; Christol. III, 525; Keil, Tempel Sal. Dorpat 1839. S. 133 ff.; Archäol. I. S. 94 ff.; Kurtz, Stud. u. Krit. 1844. S. 315 ff.; mos. Opf. S. 84. 172 ff. und Zeitschr. f. luth. Theol. 1851. S. 1 ff.; Tholuk, Comment. zu Hebr. 2. Aufl. S. 312 ff. Auch Knobel, Comm. zu Ex. S. 249 f., sagt: Die Bedeutung der Stiftshütte beruht auf der Idee der Theokratie; sie ist als Ort der Gegenwart Jehovah's als solche auch Stätte seiner Verehrung, und ihre Einrichtung entspricht ihrer Idee. Aber sobald die Deutung zum Einzelnen fortschreitet, geht sie auseinander, schon hinsichtlich der allgemeinen Gliederung des Heiligthums. Der Vorhof ist nach Kurtz und Bähr die symbolische Wohnstätte des Volks, die Hütte die Wohnstätte Gottes inmitten seines Volks. Nach Hengstenberg stellt der Vorhof nur die wirkliche Wohnung des Volkes dar, das Heilige die ideale (s. dagegen die zum Theil triftigen Bemerkungen Bähr's a. a. O. S. 84 ff.), die Geräthe „sind so vertheilt, daß die im Allerheiligsten als der Wohnung Gottes befindlichen das Verhältniß Gottes zum Volk abbilden, die im Heiligen als der Wohnung des Volks das Verhältniß des Volks zu Gott, als eines Volks des Gebets (Räucheraltar), des Lichts und der Erleuchtung (Leuchter), der guten Werke (Schaubrode), als welches es vor Gott erscheint durch Vermittelung der im Heiligen fungirenden Priester, während das Geräthe, in Bezug auf welches eine unmittelbare Thätigkeit des Volkes stattfand (Brandopferaltar) im Vorhof stand (Hengstenberg, Beitr. III, 635. 651). Wenn Bähr immer noch die Hütte als Nachbild des Himmels betrachtet mit Berufung auf 1 Kön. 8, 30 ff., so macht Kurtz dagegen gerade diese Stelle dafür geltend, daß zwischen der Wohnung Elohim's im Himmel, der weltschöpferischen, weltregierenden, weltrichtenden Majestät Gottes und zwischen der Wohnung Jehovah's, der herablassenden, sühnenden, heiligenden Gnade Gottes mitten unter Israel, streng zu unterscheiden sey, wie denn auch das Urbild der Stiftshütte zwar im Himmel, aber nicht der Himmel, auch das himmlische Jerusalem, das Urbild und der vollkommene Antitypus der Stiftshütte nicht mit dem Himmel identisch ist (Zeitschr. für luth. Theol. XII, 20 ff.). Weiter macht Kurtz gegen Bähr mit Recht geltend, daß der Unterschied zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten, den Bähr nach 2 Mos. 40, 3. 21. nur in der dadurch bezweckten Verhüllung der Bundeslade, als Thron des im Dunkel wohnenden Gottes und im Gradverhältniß der Heiligkeit (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, Superlativ) findet, doch auch ein qualitativer ist, ein Unterschied des Verhältnisses Jehovah's zum Volk, ein Stufenunterschied des Nahens zu Gott, der sich namentlich in der Dreitheilung des Cultuspersonals ausprägt, und dessen tiefere Bedeutung die ist, daß dem priesterlichen Volk nicht absolut, nicht auf ewig das Nahen zum innersten Wohnen Gottes, dem unverhüllten Schauen Gottes versagt seyn soll. Zuvor aber muß es in der Erziehungsschule der Theokratie zu dem Ideal eines priesterlichen Volks heranreifen; nur wenn es das geworden ist, steht ihm der Zutritt zum Heiligen offen, nur dann darf es hoffen, daß auch dereinst, wenn es zur höchsten Potenz seines Priesterberufes entwickelt seyn wird, die Schranken zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten fallen werden, wie als Bürgschaft hiefür der Hohepriester, in dem sich die Idee des priesterlichen Volks relativ am vollkommensten realisirt, am Versöhnungstage dem Orte der höchsten Manifestation Gottes nahen durfte. Von hier aus ist nun auch der natürliche und nothwendige Uebergang zur typischen Deutung. Die dreifache Stufe des Nahens zu Gott, die in der Symbolik der Stiftshütte simultan im Raume dargestellt ist, verwirklicht sich successiv in der Zeit, in der Geschichte des Reiches Gottes; im Christenthum ist die zweite Stufe erreicht, im ewigen Leben die dritte. Im Christenthum muß der Vorhof schwinden, es bedarf keines menschlichen Mittlers mehr, im ewigen Leben hört auch das Heilige auf, es ist in's Allerheiligste aufgegangen. Die Gläubigen sind in die unmittelbarste Nähe Gottes, in das innerste Heiligthum seines Wohnens aufgenommen, im neuen Jerusalem, in dem nicht nur die Idee der Stiftshütte, sondern

auch des Paradieses erfüllt und vollendet ist (Zeitschr. f. luth. Theol. a. a. O. S. 68 ff.; Gesch. des alten Bundes I, 65 f.; Art. „Cherubim“ Bd. II, 656). In Betreff der Cultobjekte auf der Stufe des Heiligen stimmt Kurtz mit Hengstenberg gegen Bähr, und zwar von dem von letzterem adoptirten Begriff des Bundes aus, der Gegenseitigkeit involvirt, so daß also Licht, Brod und Räucherwerk nicht auch Symbole von Offenbarungsweisen Gottes sind, wie Bähr annimmt, sondern von Darbringungen des Volks für Jehovah, als Bundesbewährungen. Keil setzt hinzu: Sofern Israel nicht selbst, sondern nur durch Priester als seine geheiligten Mittler dem Herrn also dienen konnte, so stellte dieser Dienst ihm beständig das Ziel seiner göttlichen Erwählung vor Augen und rief ihm zu: haltet an am Gebet, lasset euer Licht leuchten und seyd fleißig in guten Werken, dann werdet ihr als priesterliches Volk im Hause Gottes wohnen und aus seiner Gemeinschaft Heil und Leben empfahen. — Noch weiter gehen die Meinungen auseinander bei der Frage, ob und welche symbolische, beziehungsweise typische Dignität den Stoffen-, Farben-, Zahl- und Maßverhältnissen zukomme. Schon bei der Dreizahl entsteht die Frage, ob sie das göttliche Seyn als solches (Bähr), oder nur die Stufen darstelle, innerhalb welcher sich das Reich Gottes vollkommen entwickelt, da die Idee sich in drei Momenten vollständig realisirt (Kurtz). Was die in Form und Maß des Baues am meisten hervortretende Vier betrifft, so sieht Hävernik in derselben bloß das Symbol der Regelmäßigkeit, Festigkeit (Comm. zu Ezech. S. 691), Kurtz (Studien u. Kritiken. 1844. S. 344 ff.) und Keil (Tempel Sal. S. 139 ff., Archäol. I, 97), die heidnische Symbolik in die israelitische Anschauungsweise übersetzend, die Signatur des Reiches Gottes, zu welchem die Welt von Gott bestimmt ist und nach dem Fall des zum Herrn der Erde bestimmten Menschen durch die Gnadenthat der Erlösung wieder verklärt werden soll; die Orientirung des Vierecks nach den vier Himmelsgegenden soll andeuten, daß das in Israel aufgerichtete Reich Gottes die Bestimmung habe, die ganze Welt zu umfassen und in sich aufzunehmen. Wenn Bähr, der hierin gemäß seiner Grundansicht das Nachbild des mit vier Enden vorgestellten (Jer. 49, 36.) Himmels, als der Uroffenbarungsstätte sieht, dagegen erinnert, daß das israelitische Heiligthum dann ein Bild vom Universalismus des Christenthums wäre und beide Oekonomieen vermengt würden, so möchten wir zu dem, was Kurtz dagegen geltend macht, daß nämlich das Bewußtseyn von der Bestimmung des Reiches Gottes, alle Völker in sich aufzunehmen, auch im Volke des alten Bundes lebte, und darum auch an der Stiftshütte seinen Ausdruck finden mußte, und zwar nicht nur in der Orientirung derselben, sondern auch in dem viertheiligen Vorhofeingang, noch hinzusetzen, daß ebenso sehr die partikularistische Seite der alt-testamentlichen Oekonomie darin ihren Ausdruck fand, daß nur auf einer Seite der Eingang zum Heiligthum führte. Hengstenberg läugnet die spekulativ-ideale und daher abgeleitete symbolische Bedeutung der Drei und Vier, und leitet auch die Bedeutsamkeit der Sieben als Zahl des Bundesverhältnisses und der Zwölf, als Zahl des Bundesvolkes (Beitr. III, 646; Gesch. Bileam's S. 70 ff.) nur aus dem im Alterthum beobachteten häufigen Vorkommen dieser Zahlen in der Natur- und Menschenwelt her, wogegen Kurtz eine Herübernahme aus dem Heidenthum in diesem realistischen Sinne bedenklich findet und Bähr's spekulative Deduktion rechtfertigt (a. a. O. S. 331 ff.). Nur die Zehn ist auch für Hengstenberg vermöge ihrer innern Natur bedeutsam als Signatur der Vollständigkeit, sowie die Fünf, als Signatur der Unvollständigkeit, die auf nothwendige Ergänzung hinweist (Beitr. III, 605. 391), wie er denn überhaupt (vgl. s. Abhandl. über die Psalmen Kap. 5., formelle Anordn. der Psalmen) neuerdings in der Zahlensymbolik viel mehr „ächtes Metall“ anzunehmen geneigt ist. Daß die Fünfzahl dem Vorhof den Karakter der Halbheit gebe, bezeichne, daß das Volk noch nicht ist, was es seyn soll, darin stimmen die Meisten überein. — Auch die in die Länge gezogene Gestalt des Vorhofs und des Heiligen ist nach Keil und Kurtz ein Bild des noch Unvollendeten, in geschichtlichem Fortschritt Begriffenen. Die relative Vollkommenheit (womit Hofmann's Erklärung der Zehn als der Zahl der

menschlichen Möglichkeit, des nicht sowohl göttlich als menschlich Vollendeten übereinstimmt) wird dadurch bezeichnet, daß bei allen Dimensionen Zehn ein Faktor ist. In Betreff der Stoffe und Farben läugnet Hengstenberg alle symbolische Tendenz; es wurde das am leichtesten zu habende Holz, die schönsten Farben, die edelsten Metalle genommen. Keil dagegen (Archäol. I, 99) und Kurtz (Stud. u. Krit. 1846. S. 632 ff.) halten entschieden an der symbolischen Bedeutsamkeit der Farben fest, nur bestimmen sie dieselben nicht als Bezeichnung von göttlichen Namen, sondern von Wirkungen und Zuständen, welche die Manifestation Gottes in Israel hervorruft, als Bezeichnung von Eigenschaften des Reiches Gottes; hyazinthblau bedeute den himmlischen Ursprung und Karakter, Purpur die königliche Herrlichkeit desselben; durch Carmesin (Blut- und Feuerfarbe) soll die Stiftshütte als Stätte des Lebens, durch den weißen Byssus als Stätte der Heiligkeit karakterisirt werden. Gold, als Bild der Herrlichkeit, eignet sich allein für die Wohnung Gottes, Silber, als Bild sittlicher Reinheit, für die Fundamente des Hauses. Die vergoldeten Säulen des Eingangs mit ehernen Füßen symbolisiren die Vereinigung des Vorhofs, als der Wohnung der Menschen mit dem Heiligthum, als der Wohnung Gottes, eine Vereinigung, die im Reiche Gottes realisirt ist u. s. w.

Bei Betrachtung dieser bunten Mannichfaltigkeit der über die Stiftshütte aufgestellten Deutungen müssen wir wenigstens die zwei Punkte als feststehend für den Offenbarungsglauben anerkennen, einmal daß der Plan der Stiftshütte göttlichen Ursprungs sey und für's andere, daß in ihr das Verhältniß Gottes zur Menschheit sich darstelle, und zwar nicht nur überhaupt, sondern als zu einer sündigen, aber aus der Sünde zu erlösenden, zu heiligenden, zu beseligenden, und auch dieses zunächst nur auf der Stufe der Vorbereitung und daher, da die successive Erneuerung des Himmels und der Erde durch das Reich Gottes an einem Punkte anfangen muß, in temporeller und nationaler Beschränkung, in der Form der israelitischen Theokratie. Halten wir daran fest, so können wir nicht anstehen, statt diese verschiedenen Deutungen eben nur mehr oder weniger für ein Witzspiel des subjektiven Geistes zu erklären, denselben vielmehr ihre relative Wahrheit zuzugestehen, da es ja nicht anders seyn kann, als daß das größte und wichtigste Verhältniß, das Gegenstand der Betrachtung des menschlichen Geistes seyn kann, demselben auch die verschiedensten Seiten darbietet und zwar je nach dem Standpunkte des Betrachtenden einseitiger oder allseitiger, oberflächlicher oder tiefer, schiefer oder richtiger von demselben angesehen und erkannt wird, immerhin aber so, daß noch ein Wahrheitselement darin ist. Alles nun im Himmel, auf Erden, im Menschen ist von Gott harmonisch geordnet, nicht nur nach Maß, Zahl und Gewicht (Weish. 11, 22.), sondern vor Allem mit Beziehung auf seinen Heilsplan. Dieser scheint hindurch durch den Makrokosmos und durch den Mikrokosmos, in durchgängiger Correspondenz und Congruenz, und diese harmonische, in ihrer unendlichen Mannichfaltigkeit einheitliche Architektonik des göttlichen Schöpfungs- und Erlösungsplanes muß sich denn auch in den צוּרוֹת, חֻקּוֹת und תּוֹרוֹת (Ezech. 43, 11.) des nach göttlichem Plan erbauten Heiligthums in architektonischer Symbolik reflektiren. So ist in der kosmologisch-anthropologisch-symbolischen Deutung immerhin ein Wahrheitselement. Ihr *ψεῦδος* ist nur, daß sie mehr oder weniger gerade das ignorirt, woher in den Makrokosmus und Mikrokosmus allein das wahre Licht kommt, nämlich den göttlichen Heilsplan. Diesen sucht die ältere typische Deutung in freilich oft einseitiger und mechanisch-äußerlicher Weise hervorzuheben. Allerdings müssen in den zwischen den grundlegenden Anfang im Paradies (vergl. Kurtz, Gesch. d. a. B. I, 65 f.) und der absoluten Erfüllung in der apokalyptischen Stadt Gottes*) vermittelnden Stufen des göttlichen Planes mit der Menschheit, nämlich in der Kirche des alten und neuen Bundes dieselben leitenden Gottesgedanken

*) Vergleichungspunkte mit dem Allerheiligsten nach Offenb. 21, 11. 16: *τετράγωνος*, d. i. Cubus, *δόξα τοῦ θεοῦ, οὐ χρείαν ἔχει τοῦ ἡλίου, ἡ γὰρ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν, δώδεκα χιλιάδες σταδίων* weil nun das Wohnen Gottes bei und in seinem Volk ein vollkommenes geworden ist.

sich offenbaren, es geht durch Alles hindurch, durch's Innere und Aeußere, Geistige und Leibliche, Himmlische und Irdische, Anfang, Mittel und Ende, wie durch's Ganze, so durch alle Besonderheiten bis in's Einzelnste*) hinein, um mit Philo zu reden, **ein göttlicher Archetypus**, den wir aber freilich erst durchschauen werden, wenn wir einmal im Schauen wandeln (2 Kor. 5, 7. 1 Kor. 13, 97.). Wir erkennen zwar schon jetzt etwas von diesem Archetypus in dem typischen Verhältniß, in welchem die Kirche des alten Bundes zur Kirche des neuen Bundes steht, und das sich insbesondere in dem Centrum der alttestamentlichen Kirche, der Stiftshütte und dem Tempel abschatten muß. Und selbst wenn wir ebionitisch die Stiftshütte alles Glanzes tiefsinniger Symbolik entkleiden, sie eben nur für ein Zelt halten wollten, wie andere Nomadenzelte, nur etwas prächtiger eingerichtet, so könnten wir mit v. Hofmann den seinen Brüdern allerdings gleichgewordenen, aber von himmlischer Herrlichkeit durchleuchteten Sohn Gottes noch darin vorgebildet sehen, also daß auch die Anschauung des rationalismus vulgaris von der Stiftshütte der Wahrheit noch einen Anknüpfungspunkt bietet. Aber die vollkommene, durchschauende Erkenntniß aller Sinnbilder und Vorbilder war auch den Aposteln noch nicht gegeben, auch ihr *γινώσκειν* war noch *ἐκ μέρους* und sowie wir über die von den Aposteln selbst gegebenen Fingerzeige hinausgehen, sind wir in Gefahr irre zu gehen; so schön, erbaulich und geistreich Manches klingen mag, so müssen wir doch mit Basil. der Gr. urtheilen: *Ὡς κεκομψευμένον μὲν τὸν λόγον ἀποδεχόμεθα, ἀληθῆ δ' εἶναι οὐ πάνυ δώσομεν* und immer noch ist der von den Typikern zwar vorangestellte, aber nicht immer ganz befolgte Canon des Amyraldus (Comm. in Psalm. praef.) beherzigenswerth: quod in eo genere Apostoli praestiterunt, est tamquam exemplar, ad cujus normam alii omnes theologi suas cogitationes et meditationes in eo studio conformare debent. Quam ad rem cautionem istam adhibere necesse est, ut quemadmodum apostoli fuerunt in eo studio parci, nimietatem in eo evitemus. Uti summa veluti rerum capita secuti sunt et *λεπτολογιαν* aspernati, quia non ingenii subtilitatem sui ostendere, sed aedificationem ecclesiae et confirmationem veritatis promovere voluerunt, sic nos omittamus ea, quae nimis tenuia sunt et rerum momentosarum veluti corpori adhaerescamus. Denique ut veritatem suarum interpretationum non aliter demonstrarunt, quam ex ipsa evidentia similitudinis, quae intra ipsas et res, ex quibus allegoriae ducuntur, intercedit, sic nos indidem explicationum nostrarum probationes eliciamus. Alioqui typorum materia lubrica est et ambigua, et in qua, cum ingenium humanum sibi praeter modum indulget, in varios meteorismos exspatiatur et excurrit, in quibus ludere potius, quam serio et religiose agere videtur.

V. **Geschichte der Stiftshütte.** Nachdem das Heiligthum durch willige Beihülfe aller Kunstverständigen im Volke (2 Mos. 36, 1 ff. 8. 39, 32. 42 f.) unter Bezaleel's und Oholiab's Leitung vollendet und aufgerichtet worden war am ersten Tage des ersten Monats des zweiten Jahres nach dem Auszug aus Aegypten (2 Mos. 40, 2. 17., also nach etwa sechsmonatlicher Arbeit; Friederich, treu seiner anthropologi-

---

*) Wie man im Einzelnsten und scheinbar Kleinlichsten den symbolisch-typischen Totalzusammenhang finden kann, darüber nur des Beispiels wegen, nicht als ob damit das Richtige getroffen sey, Folgendes: Bähr weiß über die Schleifen und Haken der Decken nur die sich widersprechende Bemerkung zu machen, daß das Getheiltseyn (also Unvollkommenseyn) der Stätte vollkommener Offenbarung durch den Faktor Fünf bezeichnet sey. Vorn und hinten sind blaue Schleifen, durch Haken zusammengehalten, unten durch goldene, oben durch eherne. Nahe liegt es, daran zu denken, daß die Anfänge und Ausgänge dessen, was die Stiftshütte darstellt, im Himmel sind, die Mitte auf Erden, durch Metall bezeichnet, in stufenweiser Enthüllung, außen die unvollkommene Lichtstufe des alten Testaments, innen die vollkommene Lichtstufe des neuen Testaments, die aber, mit der Fünfzahl behaftet, immer noch nicht die absolut vollkommene ist. Die goldenen Haken des unteren Vorhangs liefen gerade über den Vorhang des Allerheiligsten hin: wenn die Lichtzeit des neuen Bundes gekommen ist, wird dieser Vorhang eben so *διὰ μέσου* zerrissen werden (Matth. 27, 51.), wie die untere Decke getheilt ist.

schen Symbolik rechnet neun Monate von der Empfängniß bis zur Ausgeburt des Planes) fand die feierliche Einweihung derselben statt, und zwar nicht auf einmal, sondern successiv in zwei Haupttakten, so daß zuerst die Wohnung an und für sich geweiht wurde. Von Seiten Mosis, als des Bundesmittlers und des Priesterthums wurde diese Weihe vorbereitet durch initiative Opfer und Waschungen, welche Moses, Aaron und seine Söhne vornahmen, von Seiten Gottes vollzogen dadurch, daß seine Herrlichkeit (vgl. Bd. XIII. S. 476 f.) sich herabläßt, die Wohnung zu erfüllen, während eine Wolke auf derselben ruht. Sodann acht Tage nachher, nach Promulgation der Opferordnung (3 Mos. 1—7.) und nach Vollziehung der Priesterweihe Aarons und seiner Söhne nach einer siebentägigen Frist, womit auch Salbung des Heiligen und seiner Geräthe verbunden war (3 Mos. 8. Bd. XII. S. 178 ff.) wird die Weihe der Stiftshütte vollendet durch die allem Volk erscheinende Herrlichkeit des Herrn und das von ihm ausgehende Feuer, welches das erste Brandopfer Aaron's auf dem Altar zum Zeichen des göttlichen Wohlgefallens verzehrte (vergl. 2 Chron. 7, 1. 1 Kön. 8, 10 ff. 2 Makk. 1, 19. und Jo. Buxtorf de igne sacro exercit.; Bochart de igne coelitus in sacrif. delapso; Hieroz. ed. Rosenm. I, 375 sqq., s. Bd. X, 633). Nun war das Heiligthum erst vollkommen für den Opferdienst geweiht und alle weiteren Befehle des Herrn ergehen durch Moses an's Volk, nicht mehr vom Berge, sondern von der Stiftshütte aus. — Nach dem Einzug in's Land Kanaan wurde die Stiftshütte zu Gilgal bei Jericho (Bd. V. S. 163) im Lager aufgeschlagen (Jos. 4, 19, 5, 10. 6, 24. 9, 6. 10, 6. 14, 6.) und nach Eroberung und Vertheilung des Landes in Silo, im Mittelpunkt des Landes (Bd. XIV. S. 370) aufgerichtet, um hier für gewöhnlich zu bleiben: וַיַּשְׁכִּינוּ שָׁם אֶת־אֹהֶל מוֹעֵד Jos. 18, 1. 10. 19, 51. Hier befand sie sich auch während der ganzen Richterzeit bis auf Saul (Richt. 18, 31. 21, 19. 1 Sam. 3, 9. 24., wo sie בֵּית י' und 2, 22, wo sie אֹהֶל מוֹעֵד heißt. 3, 3. 21. 4, 3 f. 14, 3. vgl. Jerem. 7, 12. 26, 6. Ps. 78, 60.). Vielleicht stand sie da innerhalb eines größeren Gehäuses, oder eines festen zu ihrem Schutz von Steinen erbauten Tempelraums, worauf wenigstens die דְּלָתוֹת 1 Sam. 3, 15., welche bei der Stiftshütte nicht vorkommen, sowie Richt. 18, 30. vgl. mit Ps. 78, 60 ff. hindeuten könnte. S. C. H. Graf, de templo Silonensi. Mis. 1855. p. 7 sq., der aus diesen und andern Stellen den Schluß zieht, die Existenz der mosaischen Stiftshütte sey in der Zeit nach Moses nicht nachzuweisen. Es müßte nur das heilige Zelt „post Josuae tempus vel per socordiam amissum vel vi ablatum vel consilio deletum esse". Doch wechselte nicht nur die Bundeslade nach Umständen ihre Stätte (wir finden sie Richt. 20, 27. vgl. 21, 2. vorübergehend, — denn sie müssen nach V. 4. einen Altar erst bauen; und es heißt „in jenen Tagen" — in Bethel, dann wieder im Kriegslager 1 Sam. 4, 5., später, nachdem sie von den Philistern wieder zurückgegeben worden, in Kiriathjearim 1 Sam. 6, 21. 71 ff. 1 Chron. 13, 3. Bd. II. S. 454 f.), sondern auch die Stiftshütte wurde, wie es scheint, unter Saul von Silo nach Nob transportirt (1 Sam. 21, 1 ff. 6. Schaubrode 22, 11.), wie Ewald meint, weil die Philister Silo und sein Heiligthum zerstört haben (isr. Gesch. II, 540. vgl. Schmid in libr. Sam. p. 187; Movers, krit. Unters. über die Chron. S. 285 ff.); ob sie auch zeitweise in Gilgal (1 Sam. 10, 8. 11, 15. 15, 21. 23.), Bethel (Richt. 20, 27. 1 Sam. 7, 15.), Mizpa (Richt. 11, 11. 20, 1. 1 Sam. 7, 5 ff. 10, 17.) stand, ist doch zweifelhaft (vgl. hierüber Hengstenberg Beitr. III, 39 ff. Bd. VI, 174). Gewiß ist, daß sie unter David (1 Chron. 16, 39. 21, 29.) und in der ersten Zeit Salomo's (2 Chron. 1, 3 f. 13. 1 Kön. 3, 4 ff.) sammt dem Brandopfer-Altar in Gibeon (nach Movers a. a. O. = Gibea-Saul oder Elohim 1 Sam. 10, 5. 2 Sam. 21, 6. 9.), dessen hevitische Bewohner ja Frohndienst bei'm Heiligthum zu thun hatten (Bd. V, 144 ff.), befand. Vergl. auch Keil, apolog. Versuch über die Chron. S. 390 ff. gegen de Wette und Gramberg. Wahrscheinlich wurde sie von Nob dahin versetzt, weil dieses durch das Blutbad 1 Sam. 22, 19. חרם geworden war. So konnte es denn wohl heißen 2 Sam. 7, 6.: וָאֶהְיֶה מִתְהַלֵּךְ בְּאֹהֶל

וּבְמִשְׁכָּן. Doch hatte die Stiftshütte, seit sie ihres Kerns, ihrer Seele, der Bundeslade beraubt war, eben nur noch die zweideutige Dignität einer Höhe, wenn auch der הַבָּמָה הַגְּדוֹלָה 1 Kön, 3, 4. Für die auf Zion von Kiriathjearim hergebrachte Bundeslade hatte David nach 2 Sam. 6, 17. 1 Chron. 15, 1. 16, 1. ein leichtes und einfaches (נָטָה לוֹ אֹהֶל) provisorisches Zelt errichtet, indem er sich mit dem Plan trug, einen Tempel zu bauen (2 Sam. 7, 2. 1 Kön. 8, 17.). Salomo ließ nach ziemlich allgemeiner Meinung (Joseph. Alt. 8, 4. 1; Thenius zu 1 Kön. 8, 4.; Ewald, Gesch. des V. Isr. III. S. 313; Bertheau zu Richt. 18, 31. und 2 Chron. 5, 5. gegen Knobel, Comment. zu 2 Mos. S. 256, welcher das א' מ' 1 Kön. 8, 4. für das provisorische Zelt David's hält) nach Erbauung des Tempels die Stiftshütte sammt den noch darin befindlichen Geräthen nach Jerusalem bringen und im Tempel niederlegen als heilige Reliquien (1 Kön. 8, 4. 2 Chr. 5, 5.), wahrscheinlich in den Seitengemächern desselben (so Bähr, salom. Tempel S. 30 ff. gegen Kurtz, der sie in den von ihm vorausgesetzten Obergemächern über dem Heiligen und Allerheiligsten deponirt werden läßt). Von dieser Zeit an hört man Nichts mehr von ihr. Sie wird wohl, wenn sie noch vorhanden war, bei Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar mit verbrannt seyn.

Literatur: Außer den angeführten Schriften und Abhandlungen sind noch zu nennen aus der kath. Kirche: B. Lamy l. VII. de tabernac. foederis, de S. civit. Hieros. et de templo. Paris. 1720. c. fig. ejusd. appar. bibl. Lugd. 1723 p. 61 sq.; Arias Montanus Hisp. in Crit. sacr. t. VI. p. 610 sqq. c. fig. — Von jüdischer Seite: Rabbi Juda Leo, holländ. Ausg. 1647. — Aus der evangel. Kirche: D. Konr. Mel, Ueber die Stiftshütte. Frankf. 1712; B. Conradi, de gener. tabern. Mos. structura et figura 1712; Lund's jüd. Heiligthümer S. 1—236; Leusden, phil. Ebr. mixt. diss. 38 p. 263 sqq.; A. Driessen, Mos. tabern. in typo et antitypo detin. Ultraj. 1717; J. Wessel, de tabern. lev. myst. Lugd. Bat. 1722. Schultens, myster. tabern. Mos. Franec. 1729; J. G. Tympius, tabernacul. e monum. Mos. descr. Jen. 1731; Schacht, animadv. ad Iken antiqu. p. 267 sqq.; Carpzov. appar. 1748. p. 38 sqq. 248 sqq. etc., cf. Fabricii bibliogr. antiqu. 3. ed. p. 387 sqb. Lehrer.

Stigel, Johann, zwar keine rein theologische, aber kirchengeschichtlich doch nicht ganz unbedeutende Persönlichkeit der Reformationszeit, ward den 13. Mai 1515 entweder zu Friemar bei Gotha oder in letzterer Stadt selbst geboren, wo sein Vater, Nikolaus Stigel, Schullehrer war. Schon als Knabe hatte er auf dem dortigen Gymnasium schöne Hoffnungen erweckt und studirte zuerst in Leipzig, dann in Wittenberg Humaniora. Mit Melanchthon innig befreundet, widmete er sich der lateinischen Poesie mit solchem Erfolge, daß er bald für Einen der ersten lateinischen Dichter galt. Als er 1537 mit auf dem Convent zu Schmalkalden war, lernte er den gefeierten Humanisten Eoban Hesse kennen und schloß mit ihm einen Freundschaftsbund, welcher erst durch den Tod des letzteren aufgelöst ward. Auch Luther schätzte ihn, zugleich wegen seiner aufrichtigen Frömmigkeit, mehr, als die beiden andern Glieder der Wittenbergischen Trias, einen Georg Sabinus und Lemnius. Seit 1542 zum Magister der freien Künste promovirt, las Stigel über griechische und lateinische Klassiker, bisweilen aber auch ein theologisches Collegium, und wurde in demselben Jahre auf dem Regensburger Reichstage vom Kaiser zum Poeta laureatus ernannt. Nach der Mühlberger Katastrophe führte ihn Verwandtschaft und Anhänglichkeit an das angestammte Fürstenhaus nach Weimar, bis der Plan gereift war, statt des verlorenen Wittenberg in Jena eine neue Hochschule, wenn auch zunächst nur als Gymnasium provinciale, zu errichten. Stigel begab sich sofort dorthin, sammelte mehrere Studirende um sich, versuchte Melanchthon gleichfalls zur Uebersiedelung zu bewegen und eröffnete, als dies nicht gelang, mit Strigel (s. den Art.) am 19. März 1548 die neue Anstalt. Beide hoben dieselbe in Verbindung mit Schnepf (s. den Art.) u. A. zu solcher Höhe, daß sie am 2. Febr. 1558 in jeder Hinsicht als vollberechtigte Universität eröffnet werden

konnte. Stigel hielt dabei die große Inaugurationsrede. Wie er nun schon bisher unter sonst zunehmenden Differenzen mit den Wittenbergern guten Frieden mit ihnen, namentlich mit Melanchthon zu halten wußte, so versuchte er es bei dem wachsenden Gegensatz auch ferner und mischte sich möglichst wenig in die immer widerlicher werdenden theologischen Händel. Indeß wurde sein Verhältniß zu dem Juristen Wesenbeck (Salig, Gesch. der Augsburg. Conf. III, 581) doch die nächste Veranlassung zu dem Sturz der Flacianer, gegen welche er zuletzt seinerseits offen mit der Anklage wegen Erregung von Haß und Zwietracht auftrat. Er starb schon am 11. Febr. 1562, nachdem er als seine Grabschrift die bescheidenen Verse verordnet hatte:

„Hic ego Stigelius jaceo; quis curat? ut omnis
Negligat hoc mundus, scit tamen ipse Deus."

Seine zum Theil recht fein empfundenen lateinischen Poesieen, unter welchen viele Paraphrasen von Psalmen und neutestamentlichen Perikopen, sind in vier Bändchen, Jena 1660 f., jedoch nicht vorzüglich, edirt. Sein Kirchenlied: „O Mensch, willst du vor Gott bestan" bei Mützell, Geistl. Lieder der ev. Kirche aus dem 16. Jahrh. I. S. 392. Auch „Auf das christliche Absterben des heiligen Theologen D. M. Lutheri dichtete er ein Lied: „Da alle Welt in Irrthumb gar" u. s. w. Wittenb. 1546. Seine Reden de Maccabaeis und de Vita Hieronymi Strid. unter Melanchthon's Deklamationen, Corp. Ref. XI, 721 u. 734. vgl. Melch. Adami Vitae Philos. u. Göttling, Vita Jo. Stigelii Thuringici, Festschrift zur dritten Säkularfeier der Univers. Jena, 1858, sowie Das erste Jahrzehend derselben, das., von E. Schwarz.

Stigmatisation. In Betreff der Stigmatisation, d. h. der Gestaltung von Wundmalen, welche — ähnlich denjenigen, wie sie bei'm Heiland in Folge seiner Krönung mit Dornen, seiner Anheftung an's Kreuz, sowie des Lanzenstichs in seine Seite stattgefunden — bei einzelnen frommen Christen sich ergeben hat, handelt sich's hauptsächlich um die Beantwortung von drei Fragen. Zuerst darum, ob solche Wundmale auch wirklich vorgekommen oder ob die Angaben hierüber in das Bereich der bloßen Sage zu stellen seyen. Wenn aber ihre Realität, wie sich wohl nachweisen läßt, mit Grund nicht bezweifelt werden kann, so wird dann weiter die Frage entstehen, woraus man sie abzuleiten habe oder wie sie sich erklären lassen. Eben hieran wird sich noch endlich die Untersuchung anknüpfen müssen, welcher Werth oder welche Würde ihnen beizumessen sey.

Vor dem 13. Jahrhundert ist von Stigmatisation überhaupt nicht die Rede; erst von dieser Zeit an begegnen uns Nachrichten über derartige Vorkommnisse; aber auch dann reichen sie in der Regel nicht über die Gränzen der römisch-katholischen Kirche hinaus. Nur von einer Beghine, Gertrudis in Delft, wird erzählt, daß sie durch die Wundmale des Herrn, die sie an sich getragen, großes Aufsehen erregt habe. Auch von einer protestantischen frommen Jungfrau in Sachsen, die sich im magnetischen Zustande befand, wird berichtet, daß sich dieselben bei ihr, doch nur vorübergehend und im Verlaufe einer schweren Krankheit gezeigt haben, in deren Folge sie am Charfreitag des Jahres 1820 in Scheintod versank, aus welchem sie dann am Ostertage im Zustande der Genesung wieder erwachte. Ein sehr merkwürdiger Fall, der aber doch vorzugsweise in das Gebiet des physischen, weniger des psychischen Lebens hineinfällt und sonach mit der eigentlichen Stigmatisation nicht in eine Kategorie zu stellen seyn wird.

Derjenige, welcher derselben zuerst theilhaftig geworden, war der von einem sehr innigen Glaubensleben und von einer feurigen Liebe zu Gott und Christo erfüllte Stifter des Franziskanerordens, Franz von Assisi, und zwar soll er selbe 1224, zwei Jahre vor seinem Tode, auf dem zur Apenninenkette gehörenden Berge Alverna erhalten haben. Sein Zeitgenosse, Thomas von Celano, welchem das herrliche Dies irae zugeschrieben wird und der etwas spätere Bonaventura erzählen, daß dem Franziskus damals eine Gestalt gleich einem Seraph mit sechs glänzenden flammenden Flügeln erschienen, vom Himmel im schnellsten Fluge zu ihm herabgeschwebt sey. Als nun diese Gestalt in

seine Nähe gekommen, habe er zwischen jenen Flügeln das Bild eines Gekreuzigten erschaut, worüber eine mit Schmerz gemischte Wonne sich seiner bemächtigt habe. Die seligste Freude habe er genossen über die Gegenwart Jesu Christi, der sich ihm in der Gestalt des Seraphs darstellte und ihn so wunderbar und liebevoll anblickte, zugleich aber habe das Anschauen der Kreuzigung seine Seele mit dem Schwerte des mitleidenden Schmerzes durchfahren. Als sich nun die Erscheinung wieder verloren, lautet die Erzählung weiter, ließ sie einen wunderbaren Brand in seinem Herzen zurück; es waren aber auch jetzt seinem Leibe ebenso wunderbar die Zeichen eines Gekreuzigten eingedrückt. Es erschienen nämlich an seinen Händen und Füßen die Abbilder der Nägel, ganz so, wie er sie im Gesicht an jenem Gekreuzigten wahrgenommen. Beide Glieder waren in ihrer Mitte mit Nägeln durchbohrt, und zwar so, daß deren Köpfe an der innern Handfläche und an dem äußern Theil der Füße rund und schwarz hervorstanden, während ihre langen Spitzen an der entgegengesetzten Seite gekrümmt und wie umgeschlagen aus dem andern Fleisch hervorragten. Dabei war auch die rechte Seite wie mit einer Lanze durchbohrt und mit einer rothen Narbe umzogen, und das Blut drang öfters aus der Wunde und befleckte seine Kleidung.

Daß jenem Gesichte, welches der Stigmatisation des Franziskus voranging, Objektivität nicht zuzugestehen sey, ist natürlich; daß er aber auch jene Wundmale nicht gehabt habe, wird man nicht behaupten dürfen, wenngleich an der näheren Ausführung über die Beschaffenheit derselben die Phantasie, die so leicht sehen läßt, was man zu sehen lebhaft wünscht, schon bei den ursprünglichen Berichterstattern einigen Antheil haben mochte. Der Dominikanerorden zeigte sich jedoch von vornherein nicht geneigt, jenes Faktum überhaupt anzuerkennen. In den Königreichen Castilien und Leon wurde Widerspruch gegen selbes erhoben, der Bischof von Olmütz erließ für seine Diöcese ein Verbot, den Franziskus mit den Wundmalen darzustellen und ein Dominikaner, Evechard zu Oppau in Mähren, erklärte die Franziskaner deßfalls für „eigennützig befangene Menschen und trügerische Prediger“, doch freilich unter dem lügnerischen Beisatz, daß er päbstliche Vollmacht erhalten habe, dieselben mit dem Kirchenbann zu belegen. Alle diese Umstände bewogen nun die damaligen Päbste zu feierlichen, an alle Gläubigen, dann an einzelne Bischöfe, auch an die Prioren und Provincialen des Dominikanerordens gerichteten Erklärungen über die Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit der Stigmatisation des Franziskus. Wie Gregor IX., so konnte sich Alexander IV. in dieser Hinsicht auf das Zeugniß einzelner glaubwürdiger Personen berufen, welche des Franziskus Wundmale, so sorgfältig dieser sie auch sonst zu verbergen suchte, noch bei seinen Lebzeiten gesehen; hatte ja zu eben diesen Personen Alexander IV. selbst noch gehört. Nach dem Tode des Franziskus aber hatten sich mehr als fünfzig Brüder, auch die fromme Jungfrau Clara mit ihren Schwestern und außerdem noch gar viele Laien durch eigene Anschauung, zum Theil auch handtastlich von deren Existenz überzeugt. Gestützt nun auf so vielfältige, mehrfach auch eidlich erhärtete Aussagen hatten denn freilich die auf dieses Faktum sich beziehenden päbstlichen Bullen die Folge, daß selbes in der römisch-kathol. Kirche zu allgemeiner Anerkennung gelangte.

Unstreitig reicht in Betreff einer wenn auch noch so auffallenden und seltsamen Erscheinung ein einziger Fall, wenn dieser gehörig beglaubigt ist, vollkommen zu, die Einwendungen gegen ihre Möglichkeit schlechthin niederzuschlagen. Doch ist die Stigmatisation keineswegs bloß bei Franz von Assisi vorgekommen, sondern es hat die katholische Kirche außer ihm noch eine ganze Reihe stigmatisirter Personen aufzuweisen. Die Zahl derselben beläuft sich mit Einschluß derjenigen, bei welchen die Wundmale nur theilweise, nur die der Dornenkrone, nur die des Lanzenstiches u. s. w. stattfanden, oder die selbe nur unsichtbar hatten, d. i. nur die entsprechenden Schmerzen fühlten, auf nicht weniger als achtzig. Doch sind freilich diese Fälle nicht insgesammt so entschieden constatirt, wie bei Franziskus oder wie bei der Capucinerin Veronica Giuliani, welche, 1727 in Citta di Castello gestorben, im Jahre 1831 als die Letzte unter den Stigma-

tisirten kanonisirt worden. Alle jene Berichte aber, nur weil man sich in dieselben nicht so leicht zu finden weiß, einfach als auf bloßem Priestertrug beruhend bei Seite zu werfen, das dürfte denn doch nicht zulässig erscheinen. Gerade in dem Umstande, daß die Stigmatisation als nicht überall vollständig bezeichnet wird, liegt ein gewiß sehr beachtenswerthes Moment für die Treue und Wahrhaftigkeit jener Angaben vor.

Dazu kommt nun noch endlich, daß einzelne Fälle der Bezeichnung mit den Wundmalen des Herrn noch in unsere Zeit hineinreichen und dieselben für schlechthin unläugbare Fakta nicht nur von den und jenen glaubwürdigen Männern erklärt worden sind, sondern auch von vielen Tausenden jetzt noch lebender Personen aus selbsteigener Anschauung bezeugt werden. Dazu gehört zunächst Anna Katharina Emmerich, geboren im Jahre 1774 bei Coesfeld im Bisthum Münster als die Tochter armer, aber frommer Bauersleute. Schon von Jugend auf war bei ihr ein tiefes religiöses Bedürfniß und neben einer sehr merkwürdigen magischen Begabung eine ganz seltene Anspruchslosigkeit und wahrhafteste Herzensdemuth wahrzunehmen, die sie sich auch fort und fort zu erhalten wußte. Im Jahre 1803 gelang es ihr, als Nonne in das Kloster Agnetenberg zu Dülmen aufgenommen zu werden, wo sie jedoch fast beständig krank darniederlag. Bald nach der Aufhebung dieses Klosters, die im Jahre 1811 erfolgte, ergab sich bei ihr die volle Stigmatisation und blieb ihr bis zum Jahre 1819, wo ihre Wundmale, deren unaufhörliche gerichtliche Untersuchungen ihr sehr peinlich waren, auf ihr Gebet geschlossen wurden, so jedoch, daß dieselben immer an den Freitagen sich rötheten und dann auch Blut von sich gaben. Ferner ist hieher zu rechnen Maria von Mörl zu Kaltern im südlichen Tirol, die, freilich ebenfalls fast immer kränklich, von jeher aber auch sehr fromm, gegen Ende des J. 1833 in ihrem 22. Lebensjahre an den Händen, Füßen und an der Seite die Stigmata empfing, welche an allen Donnerstagen Abends sowie an den Freitagen immer bluteten. Es erregte diese Erscheinung ein ganz außerordentliches Aufsehen, unzählig viele Schaaren, im Ganzen wohl mehr als 40,000 Menschen, fanden sich ein, um sich von deren Realität zu überzeugen; später zog sich die Mörl in das Kloster der Franziskanerinnen in Kaltern zurück. Von zwei andern Stigmatisirten, besonders von der einen, Crescentia Steinklutsch zu Tscherms ist im Ganzen nur wenig gesprochen worden, mehr noch von Maria Domenica Lazzari, einer Müllerstochter zu Capriani, einem kleinen Dorfe im Fleimser Thal. Geboren im J. 1815, verrieth sie schon als Kind eine ungemeine Innigkeit, besonders eine tiefe Liebe zum Heilande, aber auch eine außerordentliche Zärtlichkeit für ihren Vater, seit dessen Tode im J. 1828 sie zu kränkeln begann und nun fast gar keine Speise mehr zu sich zu nehmen vermochte. Seit dem Beginn des J. 1834 trug sie die Wundmale des Leidens Christi auf der Stirn, an den Händen und Füßen und an der Seite, und hatte von denselben bis zu ihrem 1850 erfolgten Tode die furchtbarsten Schmerzen zu erleiden.

Stigmatisationen sind also ganz unbestreitbar wirklich vorgekommen. Woher aber stammen sie? Sind sie wohl für eigentliche Wunder zu halten oder lassen sie sich aus den Kräften der Natur und des Menschen ableiten? Hat man sie für reine Erzeugnisse des wirkenden Willens Gottes anzusehen oder fallen sie in das weite, weite Gebiet nur seines zulassenden Willens? Die katholische Kirche nimmt offenbar Ersteres an. Gregor IX., Alexander IV. und andere Päbste erklärten ja in ihren Bullen die Stigmatisation des Franziskus geradezu für „eine besondere und wunderbare Gunst, deren er von Jesu Christo gewürdigt worden“; sie sagen hier ausdrücklich, daß er selbe „mittelst göttlicher Kraft erlangt habe“ und sie wird „neben einer großen Zahl anderer nachgewiesener und ächter Wunder für den hauptsächlichsten Beweggrund zu seiner Kanonisation“ angegeben. Doch sprechen gegen diese Vorstellungsweise, wie sich später herausstellen wird, die gewichtigsten Gründe, und so sieht man sich denn freilich darauf angewiesen, eine Erklärung jener freilich sehr räthselhaften Thatsachen zu versuchen, wenigstens das Außerordentliche derselben durch Nachweisung von Analogieen dem uns bekannten Naturlauf näher zu bringen.

Da ist denn nun vor allen Dingen daran zu erinnern, daß der menschlichen Seele eine gar reiche Fülle theils willkürlich, theils unwillkürlich bildender und gestaltender Kräfte einwohnt. Schon im Gebiete der Kunst zeigt sich dies, indem ja deren Erzeugnisse nicht bloß aus freier Ueberlegung, sondern zugleich auch aus einer unbewußten, blind wirkenden Macht entspringen und ohne den von innen heraus wirkenden Bildungstrieb ein wahrhaftes lebendiges Kunstwerk sich nicht ergeben könnte. In lediglich nothwendiger Weise macht sich diese gestaltende Kraft im Traumleben geltend, von ebenderselben muß aber auch behauptet werden, daß sie schon der Formation des menschlichen Organismus zu Grunde liegt, daß also die ganze Eigenthümlichkeit desselben von ihr aus bestimmt wird und auch alle, seine Ernährung, sein Wachsthum u. s. w. betreffenden Funktionen unter ihrer Leitung stehen. So ist denn die Seele und die ihr inwohnende Bildungskraft als das wahre Prototyp ihres Leibes anzusehen; es kann indessen die wirkende Macht eben dieses Prototyps in ihrer Wirksamkeit selbst gar mannichfache Modifikationen erleiden. In den Bildungen nämlich, welche sich aus ihr in der That ergeben, erschöpft sich keineswegs jene Bildungskraft selber; sie fasset vielmehr noch einen großen Reichthum bloß möglicher Bildungen in sich, die aber unter gewissen Umständen auch zur wirklichen Ausgestaltung gelangen können. Dies geschieht in Bezug auf das sich erst erzeugende Leben durch den Einfluß der Bildungskraft der Erzeuger, besonders jener der Mütter, wie die von gewissen Gemüths- und Phantasieaffectionen derselben abhängige eigenthümliche Gestaltung der Kinder, ja hie und da ganz besondere Formationen an ihnen deutlich zu erkennen geben. Ebenso werden gewisse Stimmungen des Gemüths und der Phantasie an dem eigenen Leibe, und zwar nicht bloß vorübergehend, wie man dies täglich und stündlich zu beobachten Gelegenheit hat, sondern auch bleibend und dauernd sich abspiegeln, ja es werden sogar, wofern man lebhaft und beharrlich gewissen Umbildungen im eigenen Organismus entgegenstrebte, die eben hiezu erforderlichen Bildungskräfte aus ihrer bisherigen Verborgenheit hervortreten und also Gestaltungen in und an demselben sich ergeben, auf welche er von vornherein keineswegs angelegt war.

Daß sich auf diese Weise die Stigmatisationen erklären lassen, das ahnete man schon lange auch katholischerseits. Jacobus de Voragine, der bereits im 13. Jahrhundert seine „goldene Legende“ schrieb, ebenso Franz Petrarca, nicht minder Cornelius Agrippa und A. bezeichneten als die Hauptursache der Wundmale des Franz von Assisi dessen glühende Phantasie. Dazu kam nun aber noch bei ihm, wie bei den andern Stigmatisirten, das so innige Sehnen nach der Theilnahme am Leiden des Herrn, der beharrliche Wunsch und Wille, derselben gewürdigt, in reale körperliche Mitleidenschaft mit ihm gezogen zu werden. Schon gleich im Anfang seiner Bekehrung hatte der Anblick des Crucifixes ein tiefes Mitleid in ihm entzündet, und nachdem er die Menschen geflohen und in die Einsamkeit sich zurückgezogen, da forderte er, die Felder durchwandernd, alle Geschöpfe zur Liebe des gekreuzigten Heilandes auf. Die Vögel, meinte er, sollten nicht mehr singen, sondern nur noch seufzen; die Bäume sollten ihre Zweige brechen und sich nur zu Kreuzen verwandeln; bei'm Anblick der kleinen Wasseradern, die von den Felswänden des Alverna Thränen gleich, wie ihm dünkte, herabrieseln, zerfloß er selbst in Thränen. Einem Ritter, der ihn in diesem schmerzlichen Zustande beobachtete und ihn fragte, was er zu seinem Troste thun könne, erwiederte er: „Laß uns zu unserem einzigen Troste zusammen weinen über das allerschmerzlichste und liebreichste Leiden unsers Erlösers.“ In der durchaus elegischen Stimmung, von welcher wir hier Franziskus beherrscht finden, begegnet uns offenbar jener sentimentale Zug, der dem Mittelalter, neben dem frischesten Leben und dem mächtigsten Thatendrang, gerade auf seinem Höhepunkt so ganz entschieden eigen war, der die Lieder der Troubadours und der Minnesänger, besonders die religiösen vielfach durchdringt und von welchem Nachklänge auch bei weit späteren Dichtern, wie namentlich bei einem Friedrich von Spee und bei einem Angelus Silesius noch vorkommen. Indem aber Franz von Assisi seine

Seele völlig nur mit den gedachten Vorstellungen erfüllt hatte, finden wir ihn bereits auf dem Wege, der ihn schließlich zur Stigmatisation führte.

Ein weiteres Moment, wodurch diese bei ihm wie bei so vielen anderen Personen vermittelt wurde, wird uns klar ersichtlich an Margaretha Ebnerin, die im J. 1294 in Nürnberg geboren und 1351 im Kloster Maria Medingen gestorben, nur der Schmerzen der Stigmatisation, nicht dieser selbst theilhaftig wurde. Sie mochte einen derberen Organismus haben, der sich einer solchen Umgestaltung nicht fügen wollte, die Empfindung aber des Leidens Christi, von dessen Vorstellung sie sehr lebhaft bewegt war, drang bei ihr aus der Seele bereits gar mächtig in ihren Leib und in ihre Glieder. „O weh, mein Herr Jesu Christ", mußte sie, ihrer eigenen Erzählung zufolge, am Charfreitag oft ausrufen, „mit bitterem Leid und mit einem großen Jammer, über den sie seine ewige Ehre, Schönheit und Klarheit, die er im Himmel hat, nichts achten, noch davon getröstet werden konnte." Dabei „empfand sie in ihren Händen einen innern Schmerz, als ob sie verdehnet, zerzerret und durchbrochen wären, am Haupte, als ob es ihr durchstochen würde und ebenso ein schmerzliches Brechen in der Seite, am Rücken und in den Beinen." Ein wahres Lechzen nach der Theilnahme an den Schmerzen des Heilandes begegnet uns überhaupt bei so vielen frommen Frauen, wie denn das weibliche Geschlecht schon von Natur aus so sehr zum Mitleiden tendirt. Ganz besonders konnte sich ein solches Sehnen bei Nonnen entwickeln. Von der Außenwelt abgeschlossen, versenkten sie sich in ihren stillen Zellen, unter dem Einflusse vielleicht noch von sehr eingreifenden bildlichen Darstellungen, in die Betrachtung der Passion und verfolgten so den Trauerakt durch alle seine Momente. In dem Maße nun, als die aus der liebevollen Hingabe an den Erlöser sich entwickelnde Schmerzempfindung wirklich in ihnen hervortrat, in eben dem Maße steigerte sich ihr Wunsch und ihr Verlangen, völlig in dieselbe einzugehen. So wollte sich die Sicilianerin Archangela Tardera, um 1608, nicht einmal genügen lassen an den mit der gewöhnlichen Stigmatisation verknüpften Leiden, sie begehrte auch noch nach den Schmerzen der Geißelung und der Faustschläge. Eine solche andauernde Richtung aber des Geistes, des Gemüths, der Phantasie kann zuletzt nicht ohne Folgen bleiben, muß wohl endlich auch gewisse organische Umänderungen im Leibe selbst herbeiführen. Es werden da, auf gewissermaßen offenbar willkürlichem Wege, bisher noch schlummernde Bildungskräfte wachgerufen, die sich nun im Organismus erheben und in demselben jetzt die so lebhaft ersehnten neuen Bildungen bewirken.

Als ein sehr wohl verbürgtes Faktum wird berichtet, daß einmal die Schwester eines jungen Menschen, der als Soldat zum Spießruthenlaufen verurtheilt war, im Augenblick der Exekution — entfernt von ihm, zu Hause, in der Mitte der Ihrigen — die Streiche, die den Bruder trafen, in einer Art von Verzückung wimmernd und ächzend mitempfand, bis sie ohnmächtig zusammenstürzte und zu Bette gebracht werden mußte, wo man dann entdeckte, daß ihr das Blut von dem wie aufgehauenen Rücken herabrann. Wurde hier ganz plötzlich eine so bedeutende, wenn auch nur vorübergehende Umstimmung im Organismus bewirkt, so wird gar wohl begreiflich, daß vermöge eines beharrlichen geistigen Strebens auch mehr bleibende Gestaltungen, die nun als etwas zum Leibe selbst Gehöriges erschienen und aus eben diesem Grunde*) durch medicinische Mittel nicht wieder zu beseitigen sind, in ihm erzeugt werden können. In der That ergaben sich die Stigmata gemeiniglich in Folge eines inneren Gesichtes vom gekreuzigten Heiland, von dessen Wunden wie blutige Strahlen auf die betreffenden Glieder ausgingen. Von einem solchen Momente an hatte z. B. die Emmerich, ihrer eigenen Angabe zufolge, eine Veränderung in ihrem Körper bemerkt; es war ihr, als wendete sich ihr

*) Nicht minder findet hierin der Umstand, daß die Wundmale der Stigmatisirten nicht in Eiterung oder Brand übergehen, worin man öfters ein eigentliches Wunder erkennen wollte, seine natürliche Erklärung.

Blutlauf und dringe mit heftigem Ziehen zu den Stellen hin, wo dann später die Wundmale wirklich sich zeigten. Zudem ist wohl in's Auge zu fassen, daß es zu diesen selbst doch immer nur bei solchen Personen kam, deren Körper entweder durch Kränklichkeit oder in Folge strenger Kasteiung in besonderem Maße geschwächt war, mithin den Einwirkungen ihres Gemüths- und Phantasielebens nur einen geringen Widerstand entgegenzusetzen wußte, folglich deren Regungen um so eher sich imprägniren ließ. Was aber endlich das Bluten der Wundmale an gewissen Tagen, namentlich an den Freitagen betrifft, so stellt sich uns auch dieses wenigstens annäherungsweise als ein natürlicher Vorgang heraus. Einmal ist ja bemerkt worden, daß solches doch nur bei Frauen vorgekommen, dann aber muß auch daran erinnert werden, daß deren Natur schon auf eine gewisse Periodicität in Blutausscheidungen angewiesen ist, die nur freilich hier, nach Maßgabe der Erinnerungstage an das Leiden des Herrn, eine Modifikation erfahren sollte.

So läugnen wir denn keineswegs, daß wirklich Stigmatisationen vorgekommen seyen, doch glauben wir auch dargethan zu haben, daß man nicht genöthigt sey, dieselben als eigentliche Wunder anzusehen. Demzufolge werden wir ihnen wieder auch nicht einen so hohen Werth, eine so hohe Würde beizumessen haben, wie die katholische Kirche thut. Daß „die Stigmatisationen den Glauben befestigen und zur Verherrlichung Jesu Christi dienen", wie Bonaventura sagt, daß „in ihnen ein Quell der Andacht liege", wie Pabst Alexander IV. erklärt, daß „Gott dem Franziskus die Wundmale als einen Ehrenschmuck und zu dessen Verherrlichung verliehen habe", wie Gregor IX. behauptet, das Alles können wir theils gar nicht, theils nicht geradezu und unmittelbar einräumen. Offenbar konnten indessen nur diejenigen der Stigmatisation theilhaftig werden, die mit großem Ernst und großer Entschiedenheit von der Welt und ihrer Lust sich abgewendet und mit lebendiger feuriger Liebe dem Heilande sich zugekehrt hatten. So hatte Katharina Emmerich schon von Jugend auf den Herrn angerufen, „er möge ihr sein heiliges Kreuz fest in die Brust eindrücken, damit sie doch keinen Augenblick seiner unendliche Liebe vergesse", wobei sie noch nicht an ein äußeres Zeichen dachte. Nachmals aber war ihr, wie solches bei vielen andern, mit der Zeit ebenfalls stigmatisirten Jungfrauen vorgekommen, die Gestalt eines leuchtenden Jünglings erschienen, mit der Linken einen Blumenkranz, mit der Rechten eine Dornenkrone zur Wahl ihr anbietend, und sie hatte nach der Dornenkrone gegriffen, hatte sie sich aufgesetzt und sie mit beiden Händen sich auf den Kopf gedrückt. Eine großartige Entschlossenheit zu leiden und auf einem Wege, vor welchem die Natur zurückschaudert, in die Gemeinschaft mit dem Heilande einzugehen, und sich in ihr zu erhalten, läßt sich, wie bei der Emmerich, so bei den andern Personen, welche jene Male an sich trugen, nicht verkennen; und sofern sich in eben diesen Malen die Richtung ihres Herzens und Willens spiegelt oder plastisch, körperlich in ihnen sich ausprägt, könnte man dieselben wohl etwa einen „Ehrenschmuck" nennen. Man darf auch nicht geradezu läugnen, daß Stigmatisationen zur Belebung des religiösen Sinnes und insofern „zur Verherrlichung Jesu Christi" beitragen können. So wird namentlich von der Domenica Lazzari erzählt, und es erscheint das sehr glaubhaft, daß nur Wenige unter denen, die ihre Jammergestalt erblickten, aus welcher doch die innigste Liebe zum Herrn hervorleuchtete, ungerührt blieben, daß „selbst verhärtete Sünder dadurch erschüttert wurden, und Viele, Viele von jenem Schmerzenslager hinwegeilten, den Priestern ihre Sünden zu bekennen und ihr Gewissen zu reinigen." Da war aber doch nicht die Stigmatisation der Lazzari der eigentliche „Quell jener Andacht", da war es doch nicht diese an sich selber, woraus sich jene segensreichen Wirkungen ergaben, sondern es erfolgten dieselben aus ihr nur insofern, als sie dazu dienen konnte, das Bild des aus unendlicher Liebe zur sündhaften Menschheit leidenden Herrn, wie uns selbes aus den Evangelien entgegentritt, dem vielleicht noch roheren Sinne entgegen zu rücken.

So räumen wir denn wohl ein, daß aus den Stigmatisationen Gutes hervorgehen

könne; daß sie aber in der That „von Gott verliehen“ seyen, kann und darf man nicht zugeben. Sie sind nicht positive, sondern nur negative göttliche Wirkungen, nicht von Gott beabsichtigte, sondern nur von ihm zugelassene Erscheinungen. Wir sind durch die in den heiligen Büchern klar und bestimmt ausgesprochene Lehre der Offenbarung auf eine ganz andere Heilsordnung angewiesen; auf einem ganz anderen Wege, als durch die Aufnahme seiner körperlichen Wundmale sollen wir zur Gemeinschaft mit dem Herrn gelangen. Wie Christus, ob er wohl hätte mögen Freude haben, dennoch um unserer willen und weil es (Luk. 24, 46.) nicht anders möglich war, uns das Heil zu erwerben, in die Schmerzen des leiblichen und des geistigen Todes eingegangen ist: so sollen auch wir der Welt und unserem Fleische absterben, ja selbst unser innerstes geistiges Leben nicht mehr für uns selbst behalten, sondern es aufgeben, dem Herrn es opfern und Ihn selbst (2 Kor. 5, 15. Gal. 2, 20. Röm. 6, 9—11.) unser Leben werden lassen. Diese inneren Schmerzen der Auflösung unseres alten Menschen, die sich, auf daß der neue Mensch der vollen Ausgestaltung entgegengeführt werde, durch unser ganzes irdisches Daseyn hindurchziehen werden, dürfen wir nicht scheuen. Aber auch äußeren Drangsalen, wenn wir ihnen nicht ausweichen können, ohne den Weg des Heils zu verlassen, sollten es auch die Qualen der Kreuzigung und der Krönung mit Dornen seyn, müssen wir uns gern und willig unterziehen wollen. Doch weder das Wort des Herrn noch auch sein eigenes Beispiel (s. Matth. 26, 39.) oder das seiner Apostel*) fordert uns auf oder gestattet uns auch nur, solche Leiden geradeswegs zu begehren, selbst uns ihnen entgegenzudrängen. Die eigentlich gesunde Frömmigkeit will zur Ehre Gottes zunächst nicht leiden, sondern vielmehr für sie wirken; unbillig aber wäre es, in den stigmatisirten Personen nichts weiter als nur Krankhaftes finden zu wollen. „Die Krankheit der Maria von Mörl, sagte der verstorbene Fürstbischof von Trient, ist zwar keine Heiligkeit, allein ihre bewährte Frömmigkeit ist auch keine Krankheit.“

Literatur: Ueber das Thatsächliche der Stigmatisationen findet man Näheres im 14. und 15. Kapitel von **Malan**, histoire de S. François d'Assise, Paris 1841, deutsch München 1844; dann in der Einleitung zu dem Buche: Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi, nach den Betrachtungen der A. Kath. Emmerich. Münch. 1852. 8. Aufl.; ferner in dem Buche: Der Magnetismus im Verhältniß zur Natur und zur Religion, von Dr. Jos. Ennemoser. Stuttg. u. Tüb. 1853. 2. Aufl. §§. 92—95, dann §§. 131—142; ingleichen in Jos. Görres' christl. Mystik, Bd. II. S. 410 bis 456, auch S. 494—510. Diese letztgenannten zwei Werke liefern auch wichtige Beiträge zur Erklärung der Stigmatisation. Eben hieher gehören auch zwei Abhandlungen im 16. Bande der Evangel. Kirchenzeitung von Hengstenberg. Berlin 1835. S. 180—201, dann S. 345—390, wovon die erstere dem Prof. Schmieder zugeschrieben wird, die letztere aber von einem Arzte verfaßt ist. Nicht minder ist hieher zu rechnen eine kleine sehr instruktive Abhandlung des Prof. A. Tholuck S. 97—133 des ersten Theils seiner vermischten Schriften. Hamb. 1839. Feine Bemerkungen über den Werth und die Bedeutung der Stigmatisation enthält ein Aufsatz von Joh. Friedr. v. Meyer, „Das Kreuz Christi“ betitelt, in der 7. Samml. seiner Blätter für höhere Wahrheit S. 211—227. Dr. J. Hamberger.

Stilling, d. h. Johann Heinrich Jung, geboren zu Grund im Fürstenthum Nassau-Siegen den 12. September 1740, ist in verschiedenen Beziehungen einer der merkwürdigsten Männer seiner Zeit, und er ist unstreitig der erste geworden im Fache der populären Erbauung, sowie der zweite in demjenigen der theosophisch-mystischen Apokalyptik. Er hat selbst, im glücklichen Einverständniß mit Goethe und kraft seiner eigenen empfindsamen, reichen, genialen Natur, einen solchen Zauber über sein Leben und seine

*) Wenn der Apostel Paulus Galat. 6, 17. von sich selbst sagt, daß er „die Malzeichen Jesu an seinem Leibe trage“, so hat dies auch die alte Kirche doch nur auf die vielfachen Leiden gedeutet, die er zu erdulden hatte und wodurch er Christo ähnlich gewesen sey.

Schriften gegossen, daß es kein Leichtes ist, selbst mit neuen Dokumenten, wie deren vor uns liegen, die Wahrheit von der Dichtung in demselben überall zu sichten. Es ist dies um so schwerer, als man, ohne seiner durchaus poetischen Natur Rechnung zu tragen, ihn gar nicht fassen würde: sein liebendes und gläubiges Gemüth will mit Liebe gezeichnet seyn und Glauben finden; es will entgegennehmen, was es selbst mit Feinheit und Zartheit so reichlich spendet.

Jung's erster Unterricht war der einer damaligen armen Dorfschule. Als seine reiche Begabung sich einem wackeren Geistlichen in etwas allzu sicherer und pedantischer Form im zehnten Lebensjahre bei einem Hausbesuch bekundet hatte, lernte er Lateinisch beim Schullehrer von Florenburg, doch nur neben dem Handwerk des Vaters, und vorerst nur nach der Möglichkeit seufzend, einmal Prediger zu werden. Im 15. Jahre übertrug man ihm den Schuldienst in Zellberg bei Grund, der zweimal nur die Woche nach damaliger Sitte gehalten wurde, also daß er fortfahren mußte, zu schneidern, bis er vom Handwerke beim Vater, durch eine Hauslehrerstelle befreit wurde. Für den unerfahrenen, empfindlichen Jüngling war dies „eine Hölle", und bald eilte er zur Nadel zurück. Die Abwechselung zwischen der Elle und dem Lehrerstabe dauerte so fort bis in sein 21. Lebensjahr, und sie war oft so schnell, von Umständen so eigener Art begleitet, daß sie in der Aufzählung an's Komische anstreifen würde, wäre nicht die Armuth so bitter und die Angst so groß gewesen, daß der Jüngling selten aus dem Tragischen kam. Doch so verzagt sein Herz oft seyn mochte, sein Geist strebte immer zum Höheren, sein Glaube stand fest, und wo es nur anging, setzte er seine Studien mit Eifer fort. Er lernte Geographie, Mathematik, Gnomonik, Griechisch und Hebräisch, in ein paar Wochen auch Französisch. Endlich fand er in seiner Stellung als Hauslehrer und Oekonom beim Kaufmann Spanier in Rade vor'm Walde seine „Universität, wo er Oekonomie, Landwirthschaft und Commercienwesen von Grund aus studirte", was wenigstens von großer Bedeutung für seine Zukunft wurde. Doch von größerer war vor der Hand die Mittheilung eines geheimen Mittels für Heilung von Augenkrankheiten von Seiten eines katholischen Geistlichen der Nachbarschaft. Eine kühn unternommene glückliche Kur führte ihn ins Haus eines reichen Patienten, Heyder zu Rondorf, dessen Freundschaft er sich erwarb, mit dessen Tochter Christine er sich an ihrem Krankenbette verlobte und dessen Vorschüsse nebst denen anderer Freunde und sonstwoher zugeflossenen Geschenke ihm gestatteten, im Jahre 1771 zu Straßburg das Doktordiplom der Medicin sich zu erwerben. So wie mit dem Aufenthalte von Saint-Martin und von Goethe zu Straßburg eine neue Epoche in ihrem inneren Leben beginnt, so ging es auch, und noch in höherem Grade, mit Jung. Bis dahin war er unter dem Einflusse der pietistischen Richtung von allen Farben und besonders der sogenannten Inspirirten geblieben, die an Marsay und die Herrnhuter sich mehr oder minder anschlossen. In dieser Befangenheit aufgewachsen, hatte er noch nie eine rein wissenschaftliche Atmosphäre geathmet. Und nun war er plötzlich mit den zwei aufgeklärtesten Geistern des Tages, mit Goethe und Herder, in des Aktuarius Saltzmann Gesellschaft in Verbindung gekommen; ja er hatte philosophische Collegien besucht, wie dies schon aus dem Umstande hervorgeht, daß er, um sich einige Geldmittel zu sichern, philosophische Vorlesungen, wohl Repetitorien, hielt, was er sich wegen seiner früheren Unbekanntschaft mit Logik und Metaphysik sonst nicht erlaubt hätte. Zwar sagte er in dieser neuen Aera durchaus seiner früheren Erziehung, die ihm schon eine zweite Natur geworden, nicht ab; auch von seinen ersten Führern, den „Frommen und Stillen im Lande", die, wie ich aus seinem Briefwechsel mit Legationsrath Saltzmann sehe, sehr häufig in seinem väterlichen Hause zusprachen, machte er nie sich los. Dies geht nicht nur bis auf einen gewissen Grad aus seinen Werken hervor, sondern ganz besonders aus seinen vertrauten Briefen. Noch in seinen späteren Jahren schreibt er an Saltzmann (20. Juli 1810) als Entschuldigung für seine Anhänglichkeit an alte Freunde: „Es kann gute (verklärte) Geister geben, die noch irren und also auch etwas irriges einer (menschlichen) Seele, deren Ahnungsvermögen ent-

wickelt ist (wie bei Marsay) mittheilen. So viel weiß ich aus Erfahrung, daß es sehr fromme und erleuchtete Seelen gegeben hat, die dennoch sehr irregeführt worden sind (nämlich von Geistern). Das erinnere ich mich auch noch, daß Marsay köstliche und erhabene Wahrheiten sagt, die ein Unwiedergeborener unmöglich sagen kann. Genug, er war ein vortrefflicher Mann." Es zeugt dies, abgerechnet von manchen Irrthümern und Unrichtigkeiten, die folgen und die Jung über Georges de Marsay auch in seinem „Theobald" wiederholt (vgl. Goebel, Geschichte der wahren Inspirationsgemeinden, 3ter Artikel; Zeitschrift für histor. Theologie. Jahrg. 1855. S. 349 f), allerdings noch von jener unzerstörbaren Befangenheit, die überhaupt bei dem geistreichen Manne, überall auch später hervortritt. Aber unstreitig entfaltet sich bald nach dem Verkehr mit jenen Leuchtgestirnen in Straßburg bei dem feinfühlenden Jung ein ganz anderes, viel freieres Wesen. Dies geht sehr schön aus den ersten Stücken seiner Selbstbiographie hervor, seiner Jugendgeschichte, wo er recht objektiv seine kindliche und oft kindische Subjektivität zu schildern und auszumalen versteht, wie wenig Selbstkenntniß er auch darin, wie schon Heinroth bemerkt, an den Tag legt. Diese herrlichen Blätter wurden in Elberfeld geschrieben, wo er sich mit seiner am Krankenbette während einer Reise von Straßburg aus angetrauten Braut niedergelassen hatte und anfangs als Arzt sehr glücklich gewesen ist, aber bald in drückende Lage verfiel. Durch Göthe dem Drucke übergeben, befreiten sie den armen Verfasser durch ihren schönen Ertrag aus großer Noth. Sie entschieden über seine schriftstellerische Laufbahn und deckten auf glänzende Weise den ungünstigen Eindruck der zwei gleich ungeschickten polemischen Schriften: 1) „Die Schleuder eines Hirtenknaben gegen den hohnsprechenden Philister, den Verfasser des Sebaldus Nothanker", und 2) „Die große Panacee gegen die Krankheit des Unglaubens". Doch sein aufblühender Ruhm als Schriftsteller befreite Jung weder von seinen Schulden, noch von seinen Feinden, deren Zahl seine allzu lebhafte Einbildungskraft und seine an's Krankhafte anstreifende Empfindsamkeit ohne Maß vergrößerte, so daß er 1778 mit Wonne einen Ruf als Professor der Finanz- und Kameralwissenschaften an der neugestifteten Akademie von Kaiserslautern annahm. Der Gehalt dieser Stelle betrug aber nur 600 Gulden, und obgleich er mit eisernem Fleiße manche Abhandlung und nützliche Lehrbücher über jedes der ihm übertragenen Fächer herausgab, so drang doch die Noth, seine älteste und treueste Freundin, die ihn aber nie seinem Glauben untreu machte, die im Gegentheil ihn wunderbar kräftigte und belebte, immer tiefer in sein zerrüttetes, durch sparsame Bewachung eben nicht ausgezeichnetes Hauswesen ein. Durch seine zweite Gattin, Selma von Saint-Florentin (1782), kam allerdings mehr Ordnung in dasselbe, und durch die Versetzung der Akademie von Kaiserslautern nach Heidelberg ward Jung's Gehalt um's Doppelte erhöht; auch brachten die immer mehr besuchten und reichlicher beschenkten Augenkuren Hülfe. Doch waren noch immer Schulden und Verlegenheiten bei dem trefflichen Manne wie zu Hause, und sehr erwünscht kam ihm, dem nicht ungern wechselnden, im Jahre 1787 die Stelle als Professor der Oekonomie-, Finanz- und Kameralwissenschaften in Marburg mit 1200 Thaler Gehalt. Hier wurden Schulden bezahlt, Ersparnisse angebahnt, angenehme Verbindungen mit bedeutenden Familien (Stollberg auf Wernigerode) geknüpft und glücklichere Tage als bisher verlebt: eine Freundin von Selma, Elise Coing, die Tochter des Marburger Theologen, trat als dritte Gattin an die Stelle der Verstorbenen, und Jung's schön gefaßte populäre Schriften im religiösen Gebiete fanden mit jedem Jahre zunehmenden, ja in diesem Fache nie gesehenen Beifall. Seine Erbauungsschriften und seine Praxis nahmen ihn wirklich mehr in Anspruch, als sein akademischer Lehrstuhl. Aber so wie Jung's Wirkungskreis als Augenarzt über Deutschland, die Schweiz und Elsaß, und als Schriftsteller selbst jenseits der Meere sich ausdehnte, so schrumpfte sein Wirkungskreis an der Universität, die ihn besoldete, zusammen. Die Zahl seiner Zuhörer fiel zuletzt bis auf drei herab, und deutlich war es für ihn wie für Jedermann, daß er auch in Marburg nicht an seiner Stelle stehe. Auf einer Reise durch Karlsruhe

nach der Schweiz zu dem ihn als Schriftsteller verehrenden damaligen Kurfürsten eingeladen, eröffnete er diesem seine Lage, seine Sehnsucht nach Aenderung, und erhielt Aussicht auf schönere Tage. Bald nach Jung's Rückkehr von einer Reise nach Dresden und Herrnhut im Jahre 1805 erfreute ihn auch der fromme Fürst durch eine Ernennung zum Geheimen Rath (Stilling war schon Hofrath) mit 1200 Thalern Gehalt. Jung sollte in Heidelberg wohnen, um sich in Zukunft ganz seiner religiösen Schriftstellerei und seinen Augenkuren zu widmen. Er zog auch mit seiner Familie im September jenes Jahres dahin, da aber Karl Friedrich, mit dem er auch öfters nach Baden zog, ihn beständig um sich haben wollte, siedelte er schon 1806 nach Karlsruhe und nahm da für seine Person im Schlosse seine Zimmer, so daß Jung, der am Hofe aß, bei seiner Familie nur wenige Stunden des Tages und die Nacht über verblieb. Dies war nun für ihn eine ersehnte Station. Ohne Sorgen und Leiden mancher Art war sie nicht; auch nicht ohne Schulden und Verlegenheiten; aber diese beugten nie seinen Heldenmuth, und seine Muße sowie seine ehrenvolle Stellung gebrauchte er nach besten Kräften im Dienste dessen, dem er frühe schon sich so feierlich geweiht und versprochen hatte. Er schrieb für ihn ohne Aufhören öffentlich und privatim, durch Druck und Correspondenz. Wie aus seinen Briefen hervorgeht, wo er in Zahlen die schwellende Woge der jeden Tag an ihn ergangenen Schreiben monatsweise angibt, nahmen seine Correspondenzen immer zu. Dabei reiste er so oft er konnte, und operirte meist mit Glück bis gegen zweitausend an den Augen Leidende. Er zog nie aus dem großherzogl. Schlosse, so lange er da wohnte, noch später aus der eigenen Wohnung, selbst nicht zu Saltzmann, den er so oft mit seiner ganzen Famile auch Fremde mit sich bringend, besucht, ohne seine „Instrumente".

Doch dieß Alles, selbst seine Stellung am Hofe, wo er übrigens nie mit Staatsgeschäften zu thun hatte, denn er war nur Gewissensrath oder geistlicher Freund des Fürsten, war nicht die Hauptaufgabe seines Lebens; diese fand er in seiner religiösen, allerdings evangelischen, doch zum Theil noch mehr apokalyptischen Mission. Denn Enthüllungen nicht nur der letzten Zeiten, der Zukunft Christi, des tausendjährigen Reichs und der verschiedenen damit zusammenhängenden Geheimnisse, sondern auch der großen Probleme des künftigen Lebens, des Geisterreiches, seiner Erscheinungen unter uns, unserer Verbindungen mit demselben, war seine große Angelegenheit. Alles das, was einst seinen verehrten Marsay, was die inspirirten Frauen (Guyon, Jane Leade und Bourignon) beschäftigt hatte, Alles, was seinen Herzensfreund Saltzmann noch beschäftigte, in ein neues, erfreulicheres, fruchtbares Licht zu setzen, recht viele Schlafende zu wecken und die Wachenden als eine geweihte Familie auf den großen Tag des Herrn zu sammeln und zu einigen: dies war der eigentliche irdische Beruf des von Tausenden seiner Zeitgenossen in gleichem Grade geliebten und gefeierten Mannes. Das reine und erhebende Bewußtseyn desselben gab ihm jene ruhevolle und würdige, von himmlischem Frieden wie übergossene Haltung, die bei seiner einnehmenden Persönlichkeit, seinem schlichten und doch feinen Wesen, seiner gemüthlichen und doch festen Sprache, ich weiß es aus eigener Anschauung, einen tiefen und wohlthuenden Eindruck nicht verfehlten. Wie eine seiner Töchter so trefflich es sagt, war zuletzt sein Haus von ausgezeichneten Freunden (Stourdza, Schenkendorf, Graimburg u. s. w.) täglich besucht, von Briefen aus allen Gegenden begrüßt, eine Art von Heiligthum geworden. Alles Gemeine und Gewöhnliche legte man ab, ehe man eintrat.

Aber dies Alles ermüdete, erschöpfte zuletzt. Der Tod seiner dritten Gattin Elise ging nur um ein Weniges dem seinigen voran. Er starb den 2. April 1817, wie übergehend zu ruhigem Schlafe. In seinen letzten Wochen hatte er sehr gelitten. Viel Arbeit, Mühe, Sorgen, ein hoher Genius und ein fein Gemüth, Alles hatte dazu beigetragen, seinen von Grund aus festen, aber oft erschütterten Organismus zur Auflösung zu führen. Er seufzte nach Ruhe: „Herr", sagte er, „schneide den Lebensfaden ab." Auch hatte ja er von Allem, was das Leben gibt, das Schönste in reichstem Maße

genossen: Bewunderung, Einfluß und Liebe. Selbst die zwei berühmtesten Freunde, Goethe und Lavater, waren so innig und so himmlisch nicht geliebt worden, wie er: seine Verehrer waren eine geweihte Gemeine von Brüdern, bei denen er als ein Höherer galt. Auch von Andersdenkenden war er als der aufrichtigste, natürlichste und herrlichste christliche Romantiker eifrig gelesen, bewundert, gepriesen. Von Natur aus weder zum Denker noch zum Forscher bestimmt, und durch gelehrte Studien nicht gehoben — denn die neun Monate auf der Universität von Straßburg reichten kaum aus für das Nothwendigste in der Medicin — gewann er doch als Schriftsteller einen hohen Rang. Hier war seine Größe. Ein wissenschaftliches Werk hat er nicht geschaffen; dazu fehlten ihm Scharfsinn und Kritik; aber in seinem Lieblingskreise, auf dem theosophisch-mystischen Gebiete, war er wohl zu Hause, nicht schöpferisch wie ein Oetinger, und nicht schauend, wie J. Böhme, aber belesen und ausmalend mit Geist. Auch glaubte er sich berufen und erleuchtet in hohem Grade und in eigentlichem Wortsinne. Dies sagt er deutlich in seiner vor uns liegenden Correspondenz. Seine Hauptschriften sind die bekannte Siegesgeschichte, d. h. die nach Bengel's Chronologie erklärte und ausstaffirte Offenbarung Johannis, und die auf Swedenborg hauptsächlich gestützte Theorie der Geisterkunde. Von diesen seinen beiden Werken spricht er sehr gern, und zwar als von seinem Herrn ihm aufgetragenen, ja aufgenöthigten. So lese ich in einem Schreiben vom 27. September 1810: „Ich weiß mit der allervollständigsten Gewißheit, daß es Gottes Wille war, daß ich die Siegesgeschichte schreiben mußte. Ich wurde 1798 im März plötzlich und auf eine herz- und geisterhebende Art aufgefordert, und der Segen, den der Herr in ganz Deutschland, vorzüglich in Rußland, Schweden, Dänemark, Holland und in Amerika darauf gelegt hat, wird mich an jenem großen Tage vor aller Welt legitimiren." Von der Geisterkunde sagt er: „Das Werk fließt." „Es wird großes Aufsehen erregen." — „Seit dreißig Jahren trage ich den Stoff dazu in meinem Innern." — „Ich glaube daher, daß mein Buch goldene Aepfel in silbernen Schaalen enthalten wird." Am 5. Juli 1808 schreibt er: „Ich habe schon Zeugnisse von einsichtsvollen Männern, daß meine Theorie ꝛc. großen Beifall finden und viel Gutes wirken wird. Auch dafür sey der Herr gelobt." Man weiß nun, wie bald der Baseler Geistlichkeit gegenüber eine Apologie des Werkes folgen mußte. Wie leicht es übrigens der Verfasser in dieser Schrift mit Theorien und Thatsachen nimmt, obgleich mit Geist und Methode, ersieht man an diesen zwei Beispielen: erstens ist ihm Leibnitz geradezu der Erfinder des Fatalismus und des Determinismus oder der mechanischen Philosophie; zweitens nennt er die berühmte von La Harpe erdichtete Prophezeihung des Abbé Cazotti eine wahre, gewiß wahrhafte Geschichte.

Seine schönsten Schriften sind seine jederzeit mystischen Erzählungen, die einen außerordentlichen Beifall bei allem Volke fanden. Es läßt sich auch für seine Lesewelt nicht leicht etwas Hinreißenderes denken, als seine schon durch ihren Titel (das Heimweh; Scenen aus dem Geisterreiche) die Gemüther fesselnde Blätter, mehr noch ergreifend durch den kernhaften Gehalt, die oft ans Majestätische streifende Scenerie, den kunstlos scheinenden, aber doch bilderreichen, geschmückten und oft blühenden Styl, die Wärme des christlichen Gefühls, sowie die großartig unternommene Lösung lockender Geheimnisse. Den Zauber seiner Romane („Geschichte des Herrn von Morgenthau", „Theodore von den Linden", „Florentin von Fahlendorn", „Theobald oder die Schwärmer") kennt Jedermann. Dieser Gattung kommen H. Stilling's Jugend, Jünglingsjahre, Wanderschaft, Lehrjahre (aber nicht häusliches Leben und Alter) so nahe, als man es von einem Freunde des Verfassers von „Wahrheit und Dichtung aus meinem Leben" nur erwarten kann. Eben so anziehend sind seine eigentlichen Volksblätter, besonders der „Graue Mann", ein eben so geschickter als gemüthlicher Erzähler. Ueber seine Dogmatik ist weder zu berichten noch zu rechten; sie ist die seiner von uns schon genannten Lieblinge, ohne eigenthümliche Ansichten, aber schön beleuchtet, gemäßigt, geschmückt, selbst mit einem freilich gar durchsichtigen und etwas

durchlöcherten Gewand. Philosoph mochte Hofrath Jung sehr gerne seyn und durchaus nicht Pietist; schreibt er doch gegen Pietisten unter dem Namen der Pharisäer; führt er doch seinen alten Bruder in's Theater. Tolerant ist er bis zur reinsten Bruderliebe und eigenthümlich heilig und zart ist ihm das Verhältniß zu den Seinigen sowie zu Freunden. Er ist ein ächter Mann der schönen Humanitätsepoche. Wer sollte ihn nicht für einen Naturalisten oder Freidenker seiner Zeit hinnehmen, wenn er ausruft: „Studium der menschlichen Natur und daraus hergeleitete gründliche Kenntniß aller Mittel zu ihrer wahren Vervollkommnung, wozu eine zweckmäßige Untersuchung der Naturprodukte und ihrer Kräfte gehört, und Einsicht in die beste Methode diese Mittel in jedem Falle und ununterbrochen anzuwenden, dies ist die wahre Wissenschaft" (s. Scenen aus dem Geisterreich, Bd. 1. S. 24). Aber man hätte Unrecht, auf solche Aeußerungen zu viel zu bauen. Jung war eben so wenig Philosoph als Moralist oder Theolog im strengen Sinne. Läßt er schon gleich hernach sich wie mit cartesianischer Musterung, und ohne von seinem Christenthum auch nur ein Wort noch wissend, sich aus, so ist es doch im Grunde ganz anders gemeint. „Hier pflanz' ich mich hin", sagt er, „und ich will den ganzen Vorrath meiner Ideen, Kenntnisse und Begriffe von meiner Geburt an bis in den Tod einzeln, eins nach dem anderen, vornehmen und jedes wie ein Unkraut auswurzeln und vor meinem Angesichte verdorren lassen, bis ich wieder so leer werde, als da ich auf die Welt kam . . . Das ist gewiß der beste Rath für uns Alle" (a. a. O. S. 27). Aber dies ist doch nur christliche Ascese in philosophischem Ornat. Philosophisch werden von ihm auch die größten Geheimnisse der Offenbarung ohne allen Anstand erklärt, aber auch ohne alle Tiefe oder Schärfe, welche ihm besonders über moralische Fragen abgehen. So sagt er geradezu: „Tugend heißt zu etwas taugen, Vermögen und Kraft haben, etwas auszurichten. (Also unsere Anlagen, natürlichen Kräfte, mit welchen wir Tugenden üben und Tugend erringen, wären schon die Tugend). Alles, was uns zur wahren Ausübung der wahren Gottes- und Menschenliebe Kraft gibt und Fähigkeit verschafft, das ist Tugend. Darum ist jede wahre christliche Tugend nicht eigenthümlich, sondern Gabe Gottes, folglich nicht Tugend, sondern Gnade." Um diese Doktrin zu gewinnen, ist also die falsche Wortbestimmung geschaffen, und so öfters.

Doch wir können zum Schlusse wohl sagen: Hofrath Jung ist, ungeachtet der eigenen und mancher fremden Biographieen, noch nicht gekannt. In seinem reinsten Lichte zeigt er sich erst in seinen Briefen an Saltzmann, wo sein ganzes Gemüth, seine reizbare Empfindsamkeit und seine ganze Seele, seine reiche Einbildungskraft, seine zarte Darstellungskunst, sein alles Uebrige überwältigendes Bewußtseyn, im Dienste seines Meisters zu stehen, sein Eifer in diesem Dienste, aus allen Zeilen wie hervorbrechen und seine liebenswürdige, obgleich etwas eitle Persönlichkeit wie umstrahlen und verklären. Ueber die Correspondenz Jung Stilling's, die in den vor mir liegenden ungedruckten Briefen auf jeder Seite durchwoben ist von den humansten Ideen, von den reinsten Theorieen über die Prüfung der Irrgeister und der kindlichsten Hingabe an ihre Lieblingsschwärmereien, so wie die eigenen, von den sorgfältigsten Aufforderungen, nichts ohne wissenschaftliche Gründe behaupten und der Zukunft nicht zu nahe treten zu wollen, siehe im Artikel „Saltzmann (Friedr. Rudolph)". — Ueber sein Leben s. Heinroth, Geschichte des Mysticismus. Leipz. 1830. S. 513 f.; Rudelbach, christliche Biograph. I.; Winkel, Bonner evangel. Monatsschrift, Jahrg. 1844. II. S. 233—262: Kurze Geschichte der Inspirationsgemeinden besonders in der Grafschaft Wittgenstein; Göbel, Geschichte der wahren Inspirationsgemeinden, in Niedner's Zeitschrift für historische Theologie, 1854, Hft. 2. S. 270; Protestant. Monatsblätter, Jahrg. 1857. Juli-Heft: Jung Stilling als Volksschriftsteller und ebendaselbst 1860. Januarheft; Jung Stilling's Jugendgeschichte. Beide Aufsätze sind der vom verstorbenen Dr. M. Göbel im Manuskript hinterlassenen Biographie Stilling's entnommen. — Weniger Ansprüche machen: Bodemann, Züge aus dem Leben des J. H. Jung genannt Stilling. Biele-

feld 1844. — Aus den Papieren einer Tochter Jung Stilling's. Barmen 1860. — Nessler, Etude théologique sur Jung Stilling. Strassbourg 1860. — Encyclopédie des gens du monde: Jung. — Vieles Andere ist allzubekannt. **Matter.**

Stillingfleet, Edward, Bischof von Worcester, ein Sprößling der alten Familie der Stillingfleet's of Stillingfleet (in der Nähe von York), geboren in Cranbourne (Dorsetshire) den 17. April 1635, studirte vom J. 1648 an im St. John's College in Cambridge, wo er sich durch Fleiß und Talente früh hervorthat und schon mit 17 Jahren den Baccalaureusgrad erhielt. Im Jahre 1657 bekam er die Pfarre von Sutton (Bedfordshire) und veröffentlichte 1659 sein schon als Hofmeister geschriebenes Erstlingswerk „Irenicum, eine Salbe für die Wunden der Kirche, oder Untersuchung über das göttliche Recht bestimmter Formen des Kirchenregiments", worin er den Versuch machte, die Nonconformisten zur Rückkehr zur Kirche zu bewegen. Indem er aber hierbei eine sehr gemäßigte Ansicht über das Episkopat aufstellt und sich (wie auch z. B. Hooker) gegen die apostolische Succession auf „das Schweigen oder die Neutralität des Neuen Testaments in dieser Frage" beruft und zu beweisen sucht, „daß die bürgerliche Regierung jedes Landes das Recht habe, durch ihre eigenen Verfügungen die Form und Disciplin der Kirche zu constituiren", schien er den strengeren Episkopalisten zu bedeutende Concessionen gegen die Nonconformisten zu machen, während letztere, sowohl Presbyterianer als Independenten, diese Concessionen immer noch zu gering fanden. So konnte er es keiner Partei recht machen und erklärte auch selbst später viele in diesem Buche ausgesprochene Ansichten für jugendlich voreilig. Schon der zweiten Ausgabe von 1662 hängte er eine Abhandlung an über die der christlichen Kirche zustehende Macht zu excommuniciren, worin er nachzuweisen sucht, daß „die Kirche eine vom Staat verschiedene Gesellschaft mit eigenthümlichen Rechten und Privilegien sey und daß diese Rechte der Kirche nicht an den Staat veräußert werden können." Dagegen war man einstimmig in der Anerkennung der schon in diesem Werke niedergelegten Gelehrsamkeit, die Manche verleitete, in dem Verfasser, der solche Proben von weit umfassender Belesenheit gab, einen weit älteren Mann, als den 24jährigen Jüngling zu vermuthen. — In Sutton fand Stillingfleet bei gewissenhafter Erfüllung seiner Pastoralpflichten noch Muße genug, das Werk zu vollenden, durch das sich der Ruf seines Scharfsinns und seiner Gelehrsamkeit schnell verbreitete, und durch das er als geschickter Vorkämpfer für die Grundwahrheiten des Christenthums einen heute noch in der englischen Theologie und Kirche spürbaren Einfluß gewann, ja sich einen ehrenvollen Namen in der protestantischen Kirche überhaupt und für alle Zeiten sicherte; es sind dies seine im Jahre 1662 veröffentlichten „Origines sacrae, oder vernunftgemäße Darlegung der Gründe des christlichen Glaubens in Bezug auf die Wahrheit und göttliche Autorität der heil. Schrift und ihres Inhalts", eine Vertheidigung der Offenbarungsreligion, welche in der englischen Apologetik Epoche machte. Im J. 1702 erschien das Werk bereits in der 7. Auflage; neuerdings wurde es in Oxford wieder gedruckt in zwei Bänden (1837).

Im ersten Buche dieses Werkes legt Stillingfleet die Dunkelheit und Mangelhaftigkeit der ältesten Geschichte, besonders der phönizischen, ägyptischen, chaldäischen, griechischen, und sodann die allgemein herrschende Unsicherheit und Confusion der heidnischen Chronologie unter steter Berücksichtigung der Forschungen eines Scaliger, Kircher, Voß (Gerhard und Isaak), Usher, Petavius und Anderer auf eine für den damaligen Stand der Archäologie und Geschichtswissenschaft meisterhafte Weise dar. Gegenüber dem Resultat dieser Untersuchungen, daß „keiner der heidnischen Historien, welche einen Bericht über die ältesten Zeiten geben wollen, Glaubwürdigkeit beizumessen sey, da in allen sich so große Mangelhaftigkeit, Unsicherheit, Confusion, Parteilichkeit finde und dieselben, mit einander verglichen, so gewaltige Differenzen zeigten", sucht er dann im zweiten Buche die Glaubwürdigkeit des in der heil. Schrift enthaltenen Berichts über die ältesten Zeiten zu erweisen. Dabei zeigt er zuerst, daß es an sich höchst wahrscheinlich sey, daß Gott so wichtige Nachrichten nicht der unsichern mündlichen Tradition

werde überlassen, sondern dafür gesorgt haben, daß sie durch schriftlichen Bericht aufbewahrt blieben; sodann daß wir die größtmögliche Gewißheit von der Abfassung des Pentateuchs durch Moses haben und Fälschung bei den Berichten unter seinem Namen eine Unmöglichkeit sey; daß Moses durch seine Bildung und als Augenzeuge der meisten in seinen Büchern erwähnten Ereignisse eine sichere Kenntniß von dem gehabt habe, was er schrieb, daß er sich in der Eigenschaft eines Historikers und Gesetzgebers als vollkommen zuverlässig und wahr und seine göttliche Sendung durch Wunder bewiesen habe, woran sich eine weitere Auseinandersetzung des Wunderbeweises (in welchen Fällen Wunder erwartet werden können, wann sie nothwendig seyen und wann ihnen kein Glaube beizumessen sey, Wunder der römischen Kirche und satanische Wunder, vergl. unten) anschließt. Weiterhin sucht Stillingfleet die Glaubwürdigkeit der Propheten nach Moses zu erweisen, die Kriterien des wahren Prophetenthums und das Verhältniß der Prophetie zum Gesetz festzustellen*). Dann wird nach Jer. 18, 7 ff. der Karakter der Weissagung untersucht und unterschieden zwischen den ein göttliches decretum eröffnenden und daher mit absoluter Nothwendigkeit sich erfüllenden Vorhersagungen, und solchen, die nur enthalten, „was nach den gegebenen Ursachen geschehen muß, wenn Gott nicht, je nach dem Verhalten der Menschen, es anders bestimmt“ **). Nach einer Auseinandersetzung der Möglichkeit der Zurücknahme eines göttlichen Gesetzes und des mosaischen Ceremonialgesetzes insbesondere sucht sodann Stillingfleet die Vernunftgründe für die Wahrheit der Lehre Christi darzulegen.

Davon ausgehend, daß, wo die Wahrheit einer Lehre nicht von Beweisen, sondern von Autorität abhänge, zum Beweis der Wahrheit das Zeugniß des Offenbarenden als infallibel erwiesen werden müsse, und daß es keinen größeren Beweis für die Infallibilität gebe, als wenn Gott selbst etwas bezeuge, macht Stillingfleet zunächst wieder den Beweis geltend in eingehender Schilderung des Karakters der Wunder Christi, ihrer Nothwendigkeit für den Sturz des Reichs der Finsterniß und für die Verbreitung des Christenthums, sowie der das apostolische Zeugniß begleitenden göttlichen Kraft, und in genauer Darlegung des Unterschieds der wahren von den falschen Wundern**). — Nachdem so „der Beweis von der Vernünftigkeit unseres Glaubens an die von Gott zu

*) Vergl. besonders S. 116—117 in der Folioausgabe von 1702: „An die Lehre der Propheten muß man nicht den Wortlaut des Gesetzes, sondern die Intention und den allgemeinen Sinn desselben als Maßstab anlegen.“ — „Das Prophetenthum bildete für das mosaische Gesetz eine Art von Gerichtshof (a kind of Chancery), worin die Pandekten des Gesetzes ex aequo et bono interpretirt wurden.“ —

**) Bei dieser ganz besonders werthvollen und klar durchgeführten Untersuchung gibt Stillingfleet als Kennzeichen der Gottes inneren Vorsatz und Beschluß bezeichnenden und daher mit Nothwendigkeit eintreffenden Weissagungen folgende an: 1) wenn die Weissagung durch ein augenblickliches Wunder bestätigt wird (z. B. 1 Kön. 13, 3 ff.); 2) wenn das Vorhergesagte ganz außerhalb des Bereichs der Wahrscheinlichkeit nach sekundären Ursachen ist (Jes. 44, 25—28.); 3) wenn Gott selbst durch einen Eid eine Weissagung bekräftigt; 4) wenn sie sich auf rein geistige Segnungen bezieht; 5) wenn sie die einzelnen Umstände in Bezug auf Personen, Zeit und Ort der Erfüllung genau angibt; 6) wenn mehrere Propheten verschiedener Zeiten in derselben Weissagung zusammentreffen. — Nur bedingungsweise eintreffende Weissagungen dagegen sind: 1) die Gerichtsdrohungen, die nur erklären, was geschehen muß, wenn Gott nach seiner Gnade die Strafe nicht abwendet (1 Mos. 20, 3 ff.; 1 Kön. 21, 19. 29; Jes. 38, 1. 5. Jon. 3.); 2) die zeitliche Segnungen betreffenden, „die nicht immer als nothwendig sich erfüllend verkündigt werden, sondern nur zeigen, was Gott bereit ist zu thun, wenn die Menschen, für die jene bestimmt sind, Gott treu bleiben“ (Jer. 18, 9. 10.; Jes. 1, 19. 20.; 5 Mos. 28, 15 ff.); s. Buch II. Kap. VI. S. 122—182. —

***) Kennzeichen der wahren göttlichen Wunder sind: 1) sie geschehen zur Bekräftigung eines göttlichen Zeugnisses; sie widersprechen nie der göttlichen Offenbarung; 3) sie hinterlassen göttliche Wirkungen und Einflüsse auf diejenigen, welche sie glauben; 4) sie sind darauf angelegt, die Macht des Teufels in der Welt zu zerstören; sie geschehen ohne Pomp und Ceremonie, erstrecken sich auf weit mehr Personen und heilen viel tiefere Uebel, als die Wunder in heidnischen Tempeln; 6) bei göttlichen Wundern macht es Gott jedem unparteiischen Urtheil einleuchtend, daß diese Thaten alle creatürliche Macht übersteigen; Buch II. Kap. X. S. 284—241. —

seiner Offenbarung in der Welt gebrauchten Personen gegeben ist“, sucht Stillingfleet im dritten und letzten Buche zu zeigen, daß die heil. Schrift nichts, das Gottes unwürdig wäre, enthalte, um so vollends unsere Religion überhaupt „in Ansehung der Vernunftmäßigkeit als wahr, in Ansehung der Offenbarung als göttlich zu rechtfertigen.“ Zu diesem Behufe sucht er zuerst den Begriff eines göttlichen Wesens und den der Unsterblichkeit der Seele, in welchen zwei Begriffen die Principien aller Religion liegen und aus denen die Nothwendigkeit einer besonderen göttlichen Offenbarung sich auf vernünftige Weise ableite, als vollkommen vernunftgemäß, dagegen den Atheismus als die größte Unvernunft darzulegen, und untersucht dann die Natur der Beweise für's Daseyn Gottes*), wobei besonders hervorgehoben wird, daß in dem der Seele eingeprägten Begriff Gottes die Nothwendigkeit seiner Existenz unmittelbar enthalten sey. Dann die sacrae origines weiter verfolgend, handelt Stillingfleet vom Ursprung des Universums unter Zurückweisung der verschiedenen Hypothesen von der Ewigkeit der Welt, der Präexistenz der Materie (letzteres, weil dies der Natur und den Attributen Gottes widerspräche), wobei besonders die Anschauungen der griechischen Philosophen (der Atomistiker und Epikurs), aber auch schon die Cartesianische Theorie vom Zustandekommen der Schöpfung durch die mechanischen Gesetze der Bewegung und Materie einer eingehenden Kritik unterzogen werden. Weiterhin wird der Ursprung des Bösen auseinandergesetzt, wobei Stillingfleet die Einwürfe gegen den Glauben an eine Vorsehung widerlegt, die Nothwendigkeit der Erschaffung des Menschen mit freiem Willen, den Unterschied der Zulassung und Urheberschaft des Bösen darlegt, die philosophischen und manichäischen Ansichten vom Ursprung des Bösen zurückweist und dabei auf die auch in der heidnischen Ueberlieferung noch übrigen Reste von der Geschichte des Sündenfalles hindeutet. Bei der darauf folgenden Betrachtung des Ursprungs der Völker vertheidigt er die Abstammung aller Menschen von Einem Paar (ein Satz, dessen Läugnung zum Atheismus führe) und die Allgemeinheit der Sündfluth mit exegetischen und physikalischen Gründen, sowie mit Zeugnissen aus der Profangeschichte, und weist dann besonders am Beispiel der Griechen (wobei namentlich der orientalische Karakter der Sprache der Pelasger hervorgehoben wird) den Anspruch mancher Völker, aborigines zu seyn, zurück**). In dem weiteren Abschnitt über den Ursprung der heidnischen Mythologie sucht Stillingfleet die allmähliche Corruption der Tradition der Urgeschichte nachzuweisen, die nach der Zerstreuung der Völker durch die Abnahme der Erkenntniß überhaupt, durch das Ueberhandnehmen des Götzendienstes und die Unkenntniß der Sprachen eingetreten, und wodurch es gekommen sey, daß Adam unter dem Namen des Saturn, Thubalkain und Jubal als Vulkan und Apollo, Naema (1 Mos. 4, 22.) als Minerva, Noah als Saturn, Janus, Prometheus und Bacchus, seine drei Söhne als Jupiter, Neptun und Pluto, Jakob als Apollo, Joseph als Apis, Moses als Bacchus, Josua und Simson als Herkules verehrt wurden. Diesen heidnischen Entstellungen der Wahrheit gegenüber sucht der Schluß des Buchs die Vorzüge der heil. Schrift als der unverfälschten göttlichen Offenbarung nach Inhalt und Form darzulegen. —

So gewiß in diesem mit großer Umsicht und Klarheit geschriebenen Werke gar viele Punkte disputabel bleiben, und insbesondere die historischen und archäologischen

---

*) Das Resultat hievon ist: „Wenn Gott dem menschlichen Geiste eine allgemeine Idee von sich selbst eingeprägt hat, wenn die Dinge in der Welt die offenbaren Wirkungen unendlicher Weisheit, Güte und Macht sind, und solche Dinge in der Welt sich finden, die ohne eine Gottheit unerklärbar sind, wie die spirituellen und immateriellen Substanzen, so mögen wir mit Sicherheit schließen, daß ein Gott ist“; Buch III. Kap. I. S. 258—283. —

**) Bei diesem Abschnitte, sowie auch im ersten Buche bei der Nachweisung der Unsicherheit der heidnischen Chronologie, hatte ihm sein großer Vorgänger in geschichtlichen und archäologischen Untersuchungen, Jakob Usher, Erzbischof von Armagh (1580—1656), in seinen „Annales Vet. et Novi Testamenti“ und seiner „Chronologia sacra“ vorgearbeitet; doch nimmt Stillingfleet in den Orig. sacrae nur sehr selten Bezug auf ihn. —

Untersuchungen in demselben für die Gegenwart nicht mehr zureichen, so gewiß haben viele, namentlich die biblisch-theologischen Erörterungen in demselben ihren bleibenden Werth. Darum hat es nicht nur in der damaligen kritischen Zeit, in der es für die englische Kirche galt, sich auf's Neue zu befestigen, als ein Bollwerk des evangelischen Glaubens sowohl gegen Rom als gegen den Atheismus und Deismus, ein Bollwerk, wie ihm diese Kirche damals nichts und heute noch nicht Vieles an die Seite zu setzen hat, ausgezeichnete Dienste geleistet und zur neuen Erstarkung der englischen Kirche nicht wenig beigetragen, sondern es ist auch in ihr bis heute in verdientem Ansehen geblieben.

Kurz vor seinem Tode (1697) begann Stillingfleet ein Werk zu schreiben, das in fünf Büchern denselben Gegenstand behandeln sollte mit besonderer Beziehung auf die „modernen Einwürfe der Atheisten und Deisten", wovon jedoch nur ein Theil des ersten Buches vollendet worden zu seyn scheint. Dr. Bentley, „der brittische Aristarchus, Kaplan Stillingfleet's, veröffentlichte im Jahre 1701 dieses Fragment, das seitdem eine Zugabe zu den Orig. sac. bildet. —

Bald lenkten sich die Augen der Oberen in der Kirche auf den Verfasser dieses allgemeines Aufsehen erregenden Werkes (vgl. die Frage des Bischofs Sanderson bei einer Conferenz an den noch jugendlichen Stillingfleet: „ob er etwa ein Verwandter des großen Stillingfleet, des Verfassers der Orig. sac. sey?"). Der damalige Bischof von London, Henchmann, gewann eine so hohe Achtung für ihn, daß er ihn beauftragte, eine Vertheidigung der von Erzbischof Laud mit dem Jesuiten Fischer gehaltenen Unterredung und Widerlegung des Pamphlet's: „Dr. Laud's Labyrinth", zu schreiben, welche Aufgabe Stillingfleet mit Leichtigkeit und Gewandtheit (vgl. Tillotson's Urtheil darüber) löste in der 1664 erschienenen Schrift: „A rational account of the grounds of the Protestant Religion, being a vindication of the Lord Archbishop of Canterbury's relation of a conference", 3 Theile, worin er den evangelischen Glauben mit schlagenden Gründen gegen römische Anklagen vertheidigt; sie wurde 1844 in Oxford neu aufgelegt. — Kein Wunder, daß man bald die bescheidene Landpfarre für ein ungeeignetes Thätigkeitsfeld für den so begabten Vorkämpfer der englischen Kirche hielt. Noch in demselben Jahre wurde er als Prediger an die Rolls Chapel nach London berufen, das fortan der Schauplatz seiner Wirksamkeit blieb, und wo er bald mit dem ihm geistesverwandten Tillotson (später Erzbischof von Canterbury) in freundschaftliche Verbindung trat. Nun stieg er schnell zu höheren Würden in der Kirche empor. Im Jahre 1665 wurde er Rektor der St. Andrew- (Holborn London) und Prediger an der Temple-Kirche, 1667 Prebendary der Paulskathedrale für Islington und ordentlicher Kaplan König Karl's II., 1668 Doktor der Theologie, 1670 Kanonikus der Paulskirche. Im Jahre 1672 vertauschte er die Präbende von Islington mit der von Newington, 1677 erhielt er das Archidiakonat von London und wurde 1678 Dekan der Paulskirche.

Zu diesen schnellen Beförderungen empfahl er sich durch eine Reihe siegreicher Kämpfe gegen verschiedene Gegner. Im Jahre 1669 veröffentlichte er eine Predigt über das Versöhnungsleiden Christi, die ihn in eine Controverse mit den Socinianern verwickelte, in Folge welcher er in mehreren Schriften (s. unten) die kirchliche Lehre von der Genugthuung Christi und von der Trinität gegen die Einwürfe jener mit entschiedenem Erfolg vertheidigte. Gleich darauf kam er durch Veröffentlichung einer Abhandlung über den Götzendienst und Fanatismus der römischen Kirche in Streitigkeiten mit mehreren römisch-katholischen Schriftstellern, deren Angriffe*) er sich gleichfalls siegreich erwehrte in vielen Schriften und Schriftchen, in welchen er nach einander die Grundirrthümer der römischen Kirche beleuchtete. Im Jahre 1680 veröffent-

*) In Pamphleten wie: „Catholicks no idolaters", „a Papist misrepresented and represendet" und andere, die von Cressy, Sargeant u. A. herrührten.

lichte er eine in Guildhall Chapel über Philipper 3, 16. gehaltene Predigt „über das Unheil der Separation", die sogleich bei den Nonconformisten vielen Widerspruch fand, dagegen in der im folgenden Jahr edirten Schrift: „The unreasonableness of separation", von ihm weiter begründet und erfolgreich vertheidigt wurde.

Um diese Zeit beschäftigte sich der gewandte, vielseitige Mann, dessen Verdienste auch darin eine Anerkennung fanden, daß er sowohl unter Karl II. als Jakob II. viele Jahre hindurch zum Sprecher der Convocation gewählt wurde, auch mit kirchenrechtlichen Fragen, insbesondere mit der im Jahre 1679 vielverhandelten Frage, ob die Bischöfe auch bei peinlichen Processen ein Stimmrecht im Parlamente hätten. In der hierüber verfaßten Schrift „The grand question concerning the bishops'right to vote in parliament in cases capital", stellte er dieses Recht aus den Parlamentsakten als historisch den Bischöfen zukommend, so klar an den Tag, daß hiermit (nach Bischof Burnet's Urtheil) „in der Ansicht aller Unparteiischen der Controverse ein Ende gemacht ward". — Bald darauf treffen wir ihn auf dem Felde der Archäologie thätig, auf welchem er gleichfalls Bedeutendes leistete in seinen 1685 herausgegebenen „Origines Britannicae" oder „Antquitäten der brittischen Kirchen", welche auf dem hierin Epoche machenden Werk Usher's: „Britannicarum ecclesiarum antiquitates" fußend (vergl. damit auch die Forschungen Dr. Lloyd's), dabei aber ein glänzender Beweis der tiefen, selbstständigen Forschungen Stillingfleet's in der ältesten Geschichte der brittischen Kirchen sind, und eine solche Kenntniß sowohl der kirchlichen als der Profanantiquitäten beurkunden, daß man vermuthen darf, daß Stillingfleet diese Studien sein ganzes Leben hindurch betrieb. —

In der kritischen Zeit von 1689 vor die kirchliche Commission König Jakob's II. berufen, hatte er den Muth, eine Abhandlung über die Illegalität dieser Commission zu schreiben, welche noch in demselben Jahre veröffentlicht wurde. Nach der Revolution wurde er auf den Bischofssitz von Worcester befördert und am 13. Oktober 1689 consekrirt. Bald darauf wurde er auch zu einem Mitglied des Ausschusses zur Revision der Liturgie ernannt. In dieser Stellung, deren Pflichten er mit gewohnter Treue und großem Eifer erfüllte, verblieb er fortan bis an sein Ende. Er starb den 27. März 1699 in Westminster (London) und wurde in der Kathedrale von Worcester begraben, wo ihm sein Sohn ein Denkmal errichtete. —

Wenn ihm irgend Etwas den ihm von Lord Macaulay beigelegten Ehrentitel „eines vollendeten Meisters in der Führung aller Waffen der Controverse" schmälern kann, so ist es sein Streit mit Locke, der die letzten Jahre seines Lebens bewegte. In der Abhandlung, in welcher er die Trinitätslehre gegen die socinianischen Einwürfe vertheidigte, nimmt Stillingfleet an einigen Stellen auf Locke's Essay on human understanding Bezug, und zwar in einer Weise, daß Locke 1697 in mehreren offenen Briefen sich hiegegen vertheidigen zu müssen glaubte, denen Stillingfleet seinerseits wieder in einigen Schriftchen antwortete, worin er Locke's Begriff von den Ideen (Vorstellungen) als eben so sich selbst wie dem christlichen Glauben widersprechend nachzuweisen sucht. Hiebei war er jedoch den Argumenten Locke's nicht gewachsen, wie allgemein anerkannt wird.

Obschon in so mancherlei Controversen verwickelt, liebte er doch den Streit nicht und ließ sich nur dann in ihn ein, wenn ihm das Schweigen als pflichtwidrig erschien. Im Umgang freundlich und wohlwollend, im Urtheil klar und bestimmt, nur in philosophischen Materien nicht tief genug, verband Stillingfleet mit einer schnellen Auffassung ein treffliches Gedächtniß, mit einem offenen Sinn für alles Wissenswerthe den angestrengtesten Fleiß. Hervorragend durch den Umfang und die Mannichfaltigkeit seines Wissens, einer der universellsten Gelehrten, die je in England und vielleicht überhaupt lebten, wohlbewandert in Philologie und Theologie, Geschichte und Archäologie, und sogar in Jurisprudenz, hat er als einer der geschicktesten und thätigsten Verfechter der englischen Kirche, sowohl was ihre Lehre als was ihre Verfassung betrifft, derselben in einer ernsten Krisis unschätzbare Dienste geleistet. Seine sehr zahlreichen Schriften

schrieb er schnell und leicht, und er weiß die klare Darstellung mit staunenswerther Belesenheit durch eine Menge von Citaten aus allen griechischen und römischen Geschichtschreibern, Philosophen, Dichtern, Kirchenvätern, so wie auch aus der neueren Wissenschaft, die ihm sämmtlich mit augenscheinlich großer Leichtigkeit zu Gebote stehen, sehr zu beleben, während dagegen auf die Schriften der Reformatoren sehr wenig Bezug genommen wird. —

Eine Gesammtausgabe seiner Werke in sechs Foliobänden erschien in London im Jahre 1710. — Dieselben lassen sich in drei Hauptgruppen eintheilen: 1) die Schriften zur Vertheidigung des Glaubens gegen den Unglauben (Deisten, Atheisten, Socinianer); hieher gehören außer den Orig. sacrae noch: „a letter to a deist, in answer to several objections against the truth and authority of the Scriptures", 1667; „two discourses concerning the doctrine of Christ's satisfaction, or the true reason of his sufferings: wherein the Socinian and Antinomian controversies are truly stated and explained", 2 Theile. 1697 und 1700; „a discourse in vindication of the doctrine of the Trinity with an answer to the late Socinian objections against it from Scripture, antiquity and reason", 2te Ausg. 1697. Hierher gehören auch die Anti-Locke'schen Schriften: „an answer to Mr. Locke's letter, concerning some passages relating to his Essay on human Understanding, mentioned in the late discourse in vindication of the Trinity", 1697; „an answer to Mr. Locke's second letter, wherein his notion of ideas is proved to be inconsistent with itself and with the articles of the christian faith", 1698, und mehrere Predigten. 2) Schriften zur Vertheidigung der Kirche gegen die Dissenters und der kirchlichen Rechte gegen verschiedene Angriffe; hierher gehört das oben genannte Werk „Irenicum" mit seinen Anhängen, die genannte Predigt „the mischief of separation" und deren Vertheidigung in „the unreasonableness of separation, or an impartial account of the history, nature and pleas of the present separation from the communion of the church of England", 2te Ausgabe 1681; sodann die kirchenrechtlichen Schriften: „of the nature of our ecclesiastical jurisdiction and the laws on which it stands"; „of the ecclesiastical jurisdiction with respect to the legal supremacy"; „the grand question concerning the Bishops' right to vote in cases capital" (s. oben), und viele kleinere kirchenrechtliche Abhandlungen. 3) Schriften zur Vertheidigunng des Protestantismus gegen Rom; hierher gehören außer der genannten Schrift zur Vertheidigung Laud's und der Abhandlung „concerning the idolatry practised in the Church of Rome and the hazard of salvation in it", 2te Ausg. 1671, noch besonders folgende: „a second discourse in vindication of the Protestant grounds of faith, against the pretence of infallibility in the Roman Church", 1673; „the council of Trent examined and disproved by Catholick tradition in the mainpoints in controversy between us and the Church of Rome", 1688; „the doctrine of the Trinity and transsubstantiation compared" und viele kleinere Streit- und Schutzschriften und viele Predigten. Letztere sind zum Theil sehr eindringlich und lesenswerth, zum Theil aber auch nach der Weise jener Zeit breit und allzu lehrhaft; s. dieselben im ersten Band der Gesammtausgabe, der auch die Biographie Stillingfleet's enthält. Zu diesen Hauptgruppen kämen dann noch die „Origines Britannicae" als besondere Abtheilung hinzu; neuerdings hat dieselben Th. Pinder Pantin wieder herausgegeben. Oxford 1842. 2 Bde. — Das Buch „on the amusements of clergymen and christians in general" (London 1820) dem Stillingfleet zuzuschreiben, war unschicklich. Dr. Th. Christlieb.

Stock, Simon, s. Bd. VII. S. 411. 412.

Stör, Stephan, s. Bd. X. S. 538.

Stößel, Johann, ein in die theologischen und kirchlichen Händel während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vielfach verwickelter und wegen wechselnder Ansichten und Schicksale merkwürdiger Mann, war am 23. Juni 1524 zu Kitzingen in

Franken geboren. Er studirte während des Schmalkaldischen Krieges in Wittenberg Philosophie und Theologie, ward 1549 Magister, nahm aber in den bald darauf ausbrechenden interimistischen und anderen Streitigkeiten eine ziemlich schroffe Stellung den Wittenbergern gegenüber ein, weshalb er von Herzog Joh. Friedrich dem Mittleren als Hofprediger nach Weimar berufen ward. Als solcher nahm er 1556 mit Maximilian Mörlin an der sogenannten Durlach'schen Reformation Theil, wo er in der Geltendmachung strengster Orthodoxie selbst einen Jak. Andreä übertraf und Brenz anathematisiren wollte (s. Salig, Gesch. d. Augsb. Conf. III, 14 f.). Eben so trat er auf dem Wormser Colloquium 1557 mit den übrigen Weimaranern gegen seinen alten Lehrer Melanchthon auf, wurde bald nachher Superintendent zu Heldburg, betheiligte sich Ende 1558 bei der Abfassung des berüchtigten Confutationsbuches und vertheidigte dasselbe gegen Strigel's Einwendungen in einer Weise, welche den unbedingten Flacianer und Hoftheologen verräth (s. Acta Disputationis Vimar. 1563, p. 251 sq.). Die letztere Rolle spielte er auch, als er im Juni 1560 seinen Fürsten zu der Heidelberger Disputation mit Boquin begleitete, in welcher er aber statt des gehofften Sieges bei den Gegnern nur den Ruhm eines gewandten Lateiners davontrug (s. Hospinian, Histor. sacram. II, 266 sq.). Unterdessen war eine gewisse Erkältung zwischen Stößel und den Flacianern in Jena eingetreten. Sie steigerte sich auf Seiten der letzteren zu bitterer Verdächtigung, als mit auf seinen Rath 1561 das ihnen so verhaßte Consistorium zu Weimar errichtet und er zu einem seiner Assessoren ernannt ward (s. Müller's Staats-Cabinet, 1. Oeffn. 153 ff.). Und als dazu bald darauf die Ernennung Stößel's zum Superintendenten und Professor der Theologie in Jena kam, als er dann den früheren Gesinnungsgenossen auf höheren Befehl die Kanzel verschloß und mit ihren Gegnern friedlich verkehrte, war der Bruch vollkommen. Er sollte, von seinem ehrgeizigen Weibe, einer Tochter des Antonius Musa, aufgestachelt, eben nur diese Stelle gesucht und so seinen Glauben verläugnet haben u. s. w. Diese Vorwürfe boten u. A. die letzte Handhabe zum völligen Sturz der Flacianischen Partei. Dagegen erhielt Stößel, der sich je länger je mehr zu einer merkwürdigen Unbefangenheit auch in der Abendmahlslehre erhoben hatte (s. Al. Schweizer, Centraldogmen I, 467 f.), die schwierige Aufgabe, bei der nun angestellten Kirchenvisitation 1562 zwischen den Flacianischen Geistlichen und Strigel (s. d. Art.) zu vermitteln. Seine zu dessen Declaration aufgesetzte Superdeclaratio, der sogenannte Stößelische Cothurnus (s. Salig a. a. O. S. 91.) rief aber nur neuen Streit hervor und hatte zahlreiche Absetzungen zur Folge; und als auch Strigel die Universität unwiderruflich verließ, blieb Stößel an ihr der einzige Theolog, bis er an Selnecker, Freyhub und Salmuth gleichgesinnte Collegen erhielt. Während der dadurch herbeigeführten friedlicheren Zeit ward er von Paul Eber, den man dazu von Wittenberg verschrieben, am 13. Juli 1564 zum ersten Jenaischen Doktor der Theologie creirt. Leider dauerte der Friede nicht lange. Nach dem Sturze Joh. Friedrich's d. M. rief Herzog Joh. Wilhelm 1567 die vertriebenen Flacianer zurück. Diese verwarfen in einer neuen Confutationsschrift Stößel's Superdeklaration. Alle Geistliche, welche die letztere unterschrieben, mußten ihr Amt niederlegen. So auch Stößel, der aber noch in demselben Jahre, 1568, einen Ruf des Kurfürsten August von Sachsen als Superintendent nach Pirna erhielt und allmählich so sehr in der Gunst desselben stieg, daß er sein Beichtvater ward. In dieser Stellung suchte er den Kurfürsten für die sogenannte Krypto-Calvinisten zu gewinnen, mit denen er sich bald inniger befreundet hatte, wurde aber auch in ihr verhängnißvolles Geschick verflochten und nach Senftenberg in Gefangenschaft gebracht, wo er am Sonntage Reminiscere 1576 starb, nachdem er auf dem Todtenbette noch die schwersten Anfechtungen wegen seines Abfalls vom reinen Lutherthum gehabt haben soll. Ein Grab umschloß ihn und seine gleichzeitig verstorbene Gattin. — Vgl. Val. Löscher, Hist. mot. III, 167 f.; Planck, Gesch. d. protestant. Lehrbegriffs. Bd. V. S. 613 f.

E. Schwarz.

Stola, s. Kleider und Insignien, geistliche.

Stolberg, Friedrich Leopold Graf zu. Stolberg ist eine der merkwürdigsten Ausprägungen des deutschen Geistes und seiner Kämpfe zu Ende des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts. In seinen Jünglingsjahren ganz von dem Pathos der Sturm- und Drangperiode unserer deutschen Literatur erfüllt, hat er sich aus der Allgemeinheit desselben bald herausgerettet: seine inhaltslose Begeisterung für die Freiheit ward zu einem durch die adliche Geburt bestimmt gefärbten Interesse am Staat, in der Menschheit liebte er sein deutsches Volk mit einer gegen den Nationalfeind eifernden Liebe, und für die eigene Seele hat er mitten in der Wasserfluth des Nationalismus, und obgleich er einer dem positiven Glauben entfremdeten Literaturperiode angehörte, dennoch Christus als den Fels des Heils erkannt. Dann aber ward sein Uebertritt zum Katholicismus, bei seiner sonstigen geistigen Bedeutung, die Ursache, daß um seine Person eine Zeitlang ein lebhafter Principienkampf sich drehte, wodurch die Geschichte seines Lebens zum Spiegel der damaligen religiös-kirchlichen Zustände in Deutschland wird.

Die Abstammung Stolberg's von väterlicher Seite aus einem uralten sächsischen, von mütterlicher aus dem ebenfalls sehr alten Geschlechte der fränkischen Grafen zu Castell, hat ihm ein starkes Bewußtseyn von der Wichtigkeit des Adels mitgetheilt. Indeß hatte schon sein Vater, der Graf Christian Günther, dänischer Amtmann im holsteinischen Flecken Bramstedt, nachher Oberhofmeister in Kopenhagen, die hohe Abkunft keineswegs nur als eine Aufforderung angesehen, die Standesvorrechte selbstsüchtig auszubeuten, denn er gilt als der Erste unter den Adlichen des nördlichen Deutschlands, welcher auf seinem Rittergute die Leibeigenschaft aufhob und dadurch die verwittwete Königin Sophie Magdalena von Dänemark, sowie den älteren Bernstorf anregte, ein Gleiches zu thun, dem jüngeren Bernstorf aber Muth machte, im ganzen dänischen Staate die Befreiung des Bauernstandes durchzuführen.

Friedrich Leopold Stolberg ward am 7. Novbr. 1750 zu Bramstedt geboren, zwei Jahre später als sein Bruder Christian, mit welchem er durch brüderliche Liebe und die Gemeinsamkeit des dichterischen Strebens bis an sein Ende auf's Innigste verbunden war. Das Haus der Eltern war fromm, in Kopenhagen gingen in demselben ein und aus und wirkten auf die Erziehung der Söhne ein Joh. Andr. Cramer, der geistliche Odendichter, dessen Hauslehrer Gottfried Bened. Funk, nachmaliger Consistorialrath in Magdeburg, auch ein geistlicher Sänger, und Klopstock, der schon die Knabenherzen mit dem vaterländischen und himmlischen Feuer seiner Oden entzündete. Nach dem Tode des Vaters erzog die Mutter, mit Hülfe des Hauslehrers Clauswitz, die Kinder in der ländlichen Stille eines Gutes am schönen Ufer des Sund. Seit Ostern 1770 in Halle, trieben sie, durch die jugendlich aufstrebende deutsche Literatur bereits zu dichterischen Versuchen angeregt, hauptsächlich alte und neue Sprachen und Literatur. Wichtig ward für ihre geistige Entwicklung der Ueberzug nach Göttingen im Herbste 1772. Hierher zogen damals in Schaaren die deutschen Fürsten-, Grafen- und Herrensöhne, denn hier lebte das alte deutsche Reich noch in der gründlichen Gelehrsamkeit, mit welcher die Reichsgeschichte und Reichsrechtskunde vorgetragen wurde. Aber die Grafen Stolberg geriethen hier in eine geistige Bewegung, welche gewissermaßen im Gegensatz gegen den conservativen Karakter der Universität stand. Die Dichtung hatte eine Anzahl junger Männer, unter Boie's Anleitung, zusammengeführt; in schwärmerischer Freundschaft hingen sie aneinander und ihre Dichtung wie ihre Freundschaft war von den neuen Gedanken und Hoffnungen angehaucht, welche damals die Welt durchzogen und die Jugend am mächtigsten ergriffen. Sie setzten der Steifheit der herrschenden Lebenssitte die Ueberschwänglichkeit ihres warmen Gefühls entgegen, sie entflohen der trocknen Stubengelehrsamkeit in die freie Natur, sie lasen den Homer als den Dichter frischester Gesundheit und Einfalt und stimmten die Leier zum deutschen Volkston, sie erhoben Klopstock über Alles und traten Wieland's Dichtungen buchstäblich mit Füßen, und wenn sie im Mondschein um die Eiche her die Hände ineinander schlugen, so waren Vaterland

und Freiheit die hohen Güter, nach denen ihre Herzen brannten. Der Eintritt in diesen Hainbund, wie ihn die Dichterjünglinge nannten, war für die Grafen Stolberg von Bedeutung. Friedrich Leopold las seine Ode, die „Freiheit“ vor; Alle lauschten, ganz hingenommen von der Erscheinung, daß ein Graf so von dem „erhabenen, schauergebärenden Wonnegedanken“ der Freiheit erfüllt war. Joh. Heinrich Voß, der Sprößling eines Freigelassenen, wie Horatius Flaccus und Ernst Moritz Arndt, antwortete bald in einem Liede voll begeisterten Erstaunens und zitterte, den Freiheitsrufer, „den Klopstock liebt, zu umarmen. Die Beiden schlossen sich in stürmischer Freundschaft einander an. Die gemeinsame Verehrung Klopstock's, dessen Bekanntschaft mit Stolberg diesem eine Art Heiligenschein verlieh, das gemeinsame eifrige Studium der Griechen und in Beiden derselbe, noch ziemlich inhaltslose Freiheitsdrang, halfen in diesen Tagen der Schwärmerei leicht über die Grundverschiedenheiten im Wesen hinweg. Im Herbst 1773 schieden die Grafen von den Dichterbrüdern unter gegenseitigem Treuschwur und lautem Weinen. Aber auch in der Heimath ward das Leben in der Dichtung fortgesetzt. Im Herbst 1775 schickte sich Friedrich Leopold, um eine Geliebte zu vergessen, gemeinsam mit seinem Bruder zu einer Reise in das „heilige Land der Freiheit und großen Natur“, die Schweiz, an. In Frankfurt a. M. traf Haugwitz, der nachmalige preußische Minister, zu ihnen. Sie waren viel mit Göthe zusammen, in seinem Hause und an seinem Tische, und die Frau Rath hatte Noth, den Durst der Grafen nach Tyrannenblut, in gutem Wein zu kühlen. Göthe, dem die Liebe zu Lili auf der Seele lastete, ließ sich zur Mitreise bereden. In Darmstadt aber, wo sich mit dem Wunsch der Grafen, am landgräflichen Hofe standesgemäß aufzutreten, das anstößige Baden im freien Wasser schlecht vertrug, sagte Merck zu Göthe das bedeutsame Wort: „Daß Du mit diesen Burschen ziehst, ist ein dummer Streich.“ Und fügte hinzu: „Dein Bestreben, Deine unablenkbare Richtung ist, dem Wirklichen eine poetische Gestalt zu geben, die Andern suchen das sogenannte Poetische, das Imaginative zu verwirklichen, und das gibt nichts wie dummes Zeug.“ In Zürich war das Zusammenseyn mit Lavater die Hauptwürze. Dieser war damals ganz in seiner physiognomischen Begeisterung. Die gräflichen Jünglinge mußten ihm sitzen, und es ist gewiß nicht sein verfehltestes Urtheil, wenn er von Friedrich Leopold schreibt: „Siehe den blühenden Jüngling von fünfundzwanzig Jahren! Das leichtschwebende, schwimmende, elastische Geschöpf! Es liegt nicht, es steht nicht; es stemmt sich nicht; es fliegt nicht; es schwebt oder schwimmt. Zu lebendig, um zu ruhen; zu locker, um festzustehen; zu schwer und zu weich, um zu fliegen.“ Zu Göthe sagte Lavater: „Ich weiß nicht, was ihr Alle wollet. Es ist ein edler, trefflicher, talentvoller Jüngling, aber sie haben mir ihn als einen Heroen, als einen Herkules beschrieben, und ich habe in meinem Leben keinen weicheren, zarteren und und wenn es darauf ankommt, bestimmbareren jungen Mann gesehen.“ Die Reisenden schlürften auf den Bergen und in den Thälern der Schweiz die Wonnen einer großen Natur mit vollen Zügen, aber auch im Lande der „Freiheit und Natur“ kamen sie durch ihre unbezähmbare Badelust in Kampf mit der Sitte. Auf der Rückkehr ließ sich Friedrich Leopold im freien poetischen Leben am Hofe zu Weimar, wo Göthe schon eingezogen war, vom Herzog für das Amt eines Kammerherrn werben. Aber Klopstock's Rath, dem das Leben zu Weimar zu leichtfertig schien, und der Antrag des Fürstbischofs zu Lübeck, in seine Dienste zu treten, hatten so viel Einfluß auf ihn, daß er sich von den Weimarer Verpflichtungen wieder losmachte. 1777 ging er als Minister des Fürstbischofs unter dem Titel eines Oberschenken nach Kopenhagen, entzog sich aber so viel als möglich dem Städteleben und lebte am liebsten in Holstein. In Eutin lernte er in dem jungen Hoffräulein Agnes v. Witzleben seine künftige Gemahlin kennen, eine reine, zarte, innige, einfältige, durchaus liebenswürdige weibliche Natur und verband sich mit ihr am 11. Juni 1782 auf dem Schlosse zu Eutin. Hierher war auf Stolberg's Veranlassung Voß als Rektor gezogen und die beiden jungen Ehepaare Stolberg und Agnes, Voß und Ernestine Boie erfreuten sich untereinander des traulichsten Verkehrs, aus dem

unter Anderem die Herausgabe von Hölty's Gedichten hervorging. Sonst beschäftigte sich Stolberg in diesen Jahren am meisten mit den Griechen; schon 1778 kam seine Ilias im Versmaß des Originals heraus, deren Manuskript er Voß als Hochzeitsgeschenk gegeben hatte. Dann übersetzte er rasch einige Stücke des Aeschylus und dichtete ebenso rasch einige Schauspiele mit Chören; zwischendurch bekundete er in seinen satyrischen „Jamben“ noch das jugendliche Freiheitsgefühl, den Fürstendienern und Kirchendienern gegenüber. Auf einer Reise nach St. Petersburg zur Ankündigung eines Regierungswechsels hatte er die Freude, in Berlin Spalding, in Königsberg Hamann zu besuchen und am russischen Hofe eifrige Leser seiner Ilias zu finden. 1786 als Amtmann nach Neuenburg im Herzogthum Oldenburg übergesiedelt, verfaßte er die „Insel“, ein Denkmal seines damaligen idyllischen Lebensglückes. Auch brach er von hier aus eine Lanze für Lavater, der in Bremen gröblich verhöhnt worden war. Von seinem sittlichen Ernste zeugt aus dieser Zeit sein Urtheil über Heinse's „Ardinghello“, dessen Bekanntschaft ihm der oldenburgische Dichter von Halem vermittelt hatte. „O ihr Männer von Oldenburg“, schrieb er, „verbrennt das böse Büchlein, wenn euch an der Tugend eurer Weiber, Schwestern und Kinder etwas gelegen ist.“ Auch gegen die „Götter Griechenlands“ von Schiller erhob er Protest. In der christlichen Bestimmtheit seiner Frömmigkeit ward er durch die Briefe Lavater's und durch seine innig fromme Frau gefördert, und schon fingen Voß und der Bruder Christian an, für die Freiheit seiner Anschauung zu fürchten. Mitten in diesem Werden seines innern Menschen, im süßesten Lebensglücke traf ihn der Tod seiner Frau am 15. Novbr. 1788. Neuenburg war ihm nun verödet. Er eilte zu seinem Bruder nach Tremsbüttel und suchte Trost. Er fand ihn weder in dem Zuspruch seiner Geschwister, noch in dem der „süßen, heiligen Natur“, welche er einst in einem berühmten Liede besungen, weder bei den griechischen Dichtern, noch in den Tönen der eigenen Lyra. Er fand ihn in Emkendorf, dem Landsitze des Grafen Friedrich Reventlow und seiner Gemahlin Julie geb. Gräfin Schimmelmann. Diese gehörten zu dem kleinen Kreise der damaligen biblisch und kirchlich Gläubigen in der deutsch-lutherischen Kirche. Da ihm die Rückkehr nach Neuenburg sehr schwer fiel, so war ihm die Ernennung zum dänischen Gesandten in Berlin willkommen. Dorthin ging er Ostern 1789, nachdem Voß in Eutin noch „Jonathansthränen“ mit ihm geweint. Auch hier fuhr er fort, die Griechen eifrig zu lesen, aber die religiöse Frage nahm schon eine bedeutende Stelle in seinem innern Leben ein. In dreifacher Gestalt war ihm das religiöse Leben nahe getreten, in dem Eklekticismus Jacobi's, in der aufgeklärten, aber immer noch von einer gewissen Wärme beseelten Frömmigkeit Spalding's und in der entschiedenen Gläubigkeit der Emkendorfer. Er näherte sich der letzteren; die Herzensgemeinschaft mit Gott, die durch den Sohn Gottes allein vermittelt wird, ward ihm Bedürfniß; es ward ihm weh, wenn er Leute sah, die ohne Gott glaubten leben zu können, und er fing an, das Recht des Volks im Glauben der Väter Gott zu dienen, gegen die ungläubige Aufklärung zu schützen. Im Briefwechsel mit Halem, welcher in der Weise jener Zeit den Oldenburgern ein verbessertes Gesangbuch zu geben unternommen hatte, tritt er auf die Seite der alten Lieder, erklärt es für gewaltsam, wenn auch in guter Meinung dem christlichen Volke ein socinianisches Gesangbuch gegeben werden sollte, geschähe es mit Absicht, so erscheint es ihm hinterlistig und anmaßend. „Sollten Sie fortfahren“, so schreibt er dem poetischen Gesangbuchverbesserer, „so wünsche ich von ganzem Herzen und ganzer Seele, daß der Geist dieser Lieder, welche Sie mit kritischem Blicke durchsehen wollen, Sie mächtig ergreifen werde, nicht sowohl zum Dichten, als zuvörderst zum Glauben und Fühlen. Möge es Ihnen ergehen, wie dem Könige von Israel, welcher die Propheten zu stören kam und selber zu prophezeien anfing. Möchte es Ihnen ergehen, wie dem gelehrten West, welcher die Feder ergriff, um gegen die Auferstehungsgeschichte Christi zu schreiben, und der ihr aufrichtigster Erweiser ward.“ Um dieselbe Zeit, zu Anfang des Jahres 1790, verlobte sich Stolberg wieder mit Sophia, Gräfin von Redern und schloß mit ihr die Ehe

am 15. Febr. 1790. „Ich konnte nicht Wittwer bleiben", schrieb er an den Kriegsrath Scheffner, „ich gestehe Ihnen, daß ich in der Idee einer lebenswierigen, meine ewig über alles Geliebte ehrenden Wittwerschaft meinen größten irdischen Trost zu finden hoffte, aber Ihr Freund ist ein zu schwacher Mensch und Enthaltsamkeit ist ihm nicht verliehen." Seine zweite Frau ging ganz mit ihm den Weg des Suchens nach einer zweifellosen Gewißheit für das innere Leben. Von der Gründlichkeit, mit welcher er damals das Christenthum in Hinsicht seiner Haltbarkeit prüfte, zeugt ein Brief an Halem, welcher ein ganzes Programm zu einer Apologie des Christenthums enthält und zum Schluß treffend auf den Beweis des Geistes und der Kraft hinweist mit den Worten Christi: „So Jemand will deß Willen thun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sey, oder ob ich von mir selber rede." Merkwürdigerweise ergriff ihn jetzt eine mächtige Sehnsucht nach Italien. War es, um die gestörte Gesundheit herzustellen? War es, um das Meer und die Inseln zu sehen, von denen Homer singt? Oder lag in dieser Sehnsucht schon ein heimlicher Zug nach dem falsch Positiven des römischen Katholicismus? Die beiden ersten Gründe reichen hin und man braucht schwerlich schon jetzt an den dritten zu denken. Als dänischer Gesandter am Hofe zu Neapel das ersehnte Land zu sehen, gelang ihm nicht. Sein Fürstbischof ernannte ihn zum Präsidenten der Regierung in Eutin mit der Erlaubniß, vor dem eigentlichen Antritt der Geschäfte eine längere Reise nach Italien zu unternehmen. Allerdings sehr charakteristisch ist es für die Stimmung Stolberg's, daß er durch Westphalen reiste, um in Osnabrück nicht bloß Justus Möser, sondern auch den orthodoxen Rektor Joh. Friedr. Kleuker zu sehen und mit diesem Münster zu besuchen. Man darf sagen, daß dieser Besuch entscheidend für sein Leben geworden ist. In Münster waltete damals ein Katholicismus, in welchem das Christliche das Römische entschieden überwog. Hier regierte der Minister Freiherr v. Fürstenberg musterhaft und schuf mit Hülfe des wahrhaft frommen Overberg das Fürstbisthum zu einem Musterlande edler Volksbildung um. Hier hatte die Fürstin Gallitzin ihre geistliche Heimath gefunden. Geboren zu Berlin 1748, des preußischen Generalfeldmarschalls Grafen von Schmettau Tochter, in äußerlichster Weltbildung auferzogen, aber früh von einem ungemeinen Wissensdurste getrieben, mit zwanzig Jahren an den russ. Gesandten im Haag, den Fürsten Dimitri von Gallitzin vermählt, einen Mann von der Bildung der französ. Encyklopädisten, war sie, nachdem sie sich schon in Holland mit einer wunderbaren Willenskraft aus der Welt zurückgezogen und ganz gelehrten Studien und der Erziehung ihrer Kinder gewidmet, durch den Ruf Fürstenberg's nach Münster gelockt worden, denn sie hoffte bei ihm Rath für die Erziehung ihres Sohnes Demetrius zu finden. Sie fand mehr als dies, sie fand, nachdem sie Jahre lang in der Philosophie, ohne Offenbarungsglauben, im innigsten geistigen Verkehr mit Hemsterhuys, sich umhergetrieben, endlich nach schwerer Krankheit den Felsengrund des Glaubens an den Heiland. Eine Frau von so hervorragender geistiger Bedeutung, von solcher Gediegenheit des Sinnes und von solcher Wärme des Glaubens mußte auf den weichen, bestimmbaren und gerade jetzt im geistlichen Werden begriffenen Stolberg einen tiefen Eindruck machen. Er nennt sie von nun an, auf Sokrates anspielend, seine Diotima. „Mit Empfindungen, welche nur die besten Menschen erregen können, verließen wir Münster", schrieb er und hatte die Freude, mit den ihm nachziehenden Freunden aus Münster noch bei Jacobi in Pempelfort beisammen seyn zu dürfen. Es ist sehr denkbar, daß der Münster'sche Einfluß, wenn er auch in Stolberg die Satyre über manches kathol. Unwesen nicht ganz unterdrücken konnte, doch in ihm die Geneigtheit bewirkt hat, während der italienischen Reise in den katholischen Formen tieferen Gehalt zu entdecken. Er wohnte am Weihnachtsfeste dem Hochamt in der Peterskirche bei, welches Pius VI. hielt, und spürte eine bedeutende Wirkung. Eine Audienz bei'm Pabste erfüllte ihn mit Bewunderung für diesen Kirchenfürsten. In Unteritalien trifft er mit den Brüdern Kaspar und Adolf Droste zu Vischering zusammen, die ihm von der Fürstin empfohlen waren und man merkt manchmal seinen Aeußerungen an, daß er

unter gut katholischer Leitung steht. Während der junge Nicolovius, der Erzieher der Stolberg'schen Kinder, in der in der kath. Kirche so häufigen Herabwürdigung der einfachen christlichen Religion zu bloßem Prunke, ja zum groben Götzendienste eine niederschlagende Erscheinung sieht, regt sich in Stolberg der protestantische Widerwille gegen den in die schlechte Natürlichkeit des Volkslebens herabgezogenen Cultus viel schwächer. Auf der Rückkehr spricht er in Rom eine sehr milde Ansicht über die Bettelei der Wallfahrer aus. „Da die Kirche", sagt er z. B., „einen Werth auf die Wallfahrten setzt, und da der Kirchenstaat aus vielen katholischen Ländern ansehnliche Summen zieht, so ist es auch billig, daß er Pilger unterhalte, welche doch wohl nur so viel erbetteln, als sie im Lande verzehren, denn reich können sie nicht seyn." (Vgl. Reise in Deutschland, der Schweiz, Italien und Sizilien v. F. L. Graf zu Stolberg. 4 Bde. Königsberg u. Leipzig 1794).

Nachdem Stolberg über Wien nach Eutin zurückgekommen war, trat er im Frühling 1793 sein Amt als Regierungspräsident an. Bei der Weichheit und Bestimmbarkeit seines Wesens, zumal in einer Zeit, in welcher er den Halt für sein inneres Leben suchte, war es von großer Bedeutung, an welche Lebenskreise er sich hauptsächlich anschließen würde. Der größte Gegensatz im Kreise seiner Bekannten stellte sich in Voß einerseits und den Emkendorfer und Münsterer Freunden andererseits dar. Voß hat noch als 68jähriger Greis in seiner Schrift: „Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier?" mit unerhörter Unzartheit die Geschichte seines Auseinanderkommens mit Stolberg vor dem großen Publikum erzählt. Ueber diese Trennung aber kann man sich nicht wundern, da die Beiden längst im tiefsten Wesen auseinander gingen. Stolberg freute sich der Abstammung aus einem berühmten und vornehmen Geschlecht, Voß war eines Freigelassenen Enkel, der Sohn eines Mannes, der als Kammerdiener, Schreiber, Pächter, Wirth, Schulmeister ein dürftiges Daseyn fristete. Stolberg hatte eine sorgenlos freie Jugend gehabt, wie sie die adliche Geburt zu gewähren pflegt, Voß hat sich im Schweiße seines Angesichts von Kindheit an sein Stück Brot erarbeiten müssen. Der Freiheitsruf Stolberg's war nur die edle Wallung der besten Geister des 18. Jahrhunderts, bei Voß kam zu dieser der Zornschrei eines Mannes, dem die Leibeigenschaft und ihr verderblicher Einfluß auf das gesammte Volksleben persönlich nahe getreten war. Was aber mehr bedeutet: Stolberg hatte längst eine entschiedene Richtung zum christlich Positiven in der Religion eingeschlagen, Voß war der treueste und karaktervollste Abdruck des oberflächlichsten Rationalismus vulgaris, seiner Vergleichgültigung aller religiösen Eigenthümlichkeit und fanatischen Angst vor aller Tiefe und allem Geheimniß. Dazu kam der Zwiespalt in der politischen Meinung: Stolberg hatte der französischen Revolution, wie Klopstock, im Anfang zugejauchzt, seine Auffassung derselben änderte sich aber bald, Voß meint von dem Augenblicke an, da sie die Adelsvorrechte abgeschafft habe; wir urtheilen wohl billiger, daß die Religionslosigkeit und Geschichtslosigkeit der revolutionären Bewegung, aus welcher alle Gräuel derselben entsprangen, ihn zu ihrem Widersacher gemacht und daß, nachdem er einmal so dachte, er sich auch als Deutscher im Widerstreit gegen die von den Franzosen gepriesene neue Freiheit fühlte. In Voß dagegen war der Freiheitsdrang und neben dem Widerwillen gegen das Pfaffenthum auch der gegen das „Junkerthum" so mächtig, daß seine sonstige deutsche und antiwälsche Gesinnung um der Freiheit willen, die er von Westen erwartete, etwas zurücktreten konnte. Nun hatte auch die äußere Stellung der alten Freunde im Laufe der Jahre sich außerordentlich verschieden gestaltet. Stolberg, als oberster Mann der Regierung, glaubte einen größeren Aufwand machen zu müssen als früher, Voß war noch immer als bescheidener Schulrektor in beschränkten Verhältnissen. Alle diese Umstände wirkten zusammen, daß die Freunde mehr und mehr auseinander gingen und Stolberg sich später nach Emkendorf, wo in politischen und religiösen Dingen eine sehr conservative Gesinnung daheim war, und zu den Freunden in Münster hingezogen fühlte.

Stolberg behauptete nach seinem Uebertritt, daß er sich zu demselben nach 7jähriger

Prüfung entschlossen habe. Demnach würde der Beginn dieser Prüfung in das Jahr seiner Rückkehr aus Italien nach Eutin fallen. In der That finden wir von dieser Zeit an einen immer regeren Verkehr zwischen ihm und den Freunden in Münster, namentlich der Fürstin Gallitzin. Noch im Jahre 1793 machte ihm die Fürstin in Begleitung Overberg's einen Besuch und blieb mehrere Wochen in Stolberg's Hause. Welcherlei Anregung ihm damals gegeben wurde, mag ein im Febr. 1794 an Friedr. H. Jacobi geschriebener Brief beweisen. Es ist die Rede von den Griechen und Römern und Stolberg zeigt ganz die gesunde Anschauung, daß er ihnen jede gebührende Ehre gerne läßt, aber den absoluten Unterschied constatirt, der zwischen jeder aus der natürlichen Entwicklung sich ergebenden religiösen Erkenntniß und der Offenbarung der Schrift besteht. „Ich kenne und liebe die Mystik des Platon, eines meiner ersten Lieblinge . . . Aber immer bleibt die Art der Offenbarung, die ihnen ward, nicht nur dem Maße und dem Grade nach, sondern der Natur und der Gnade nach unterschieden von der biblischen, wie — der Himmel über der Erde ist.“ Die Auferstehung unseres Herrn — „o laß mich“, fügt er hinzu, „Ihn unsern Herrn nennen“ — ist ihm die magna charta des Christenthums, die sich in jeder neuen Wiedergeburt eines Menschen als wahrhaftig und fortwirkend beweist. Durch den ganzen Brief geht der warme Hauch der ersten Liebe zum Heiland und des Wunsches, Andere diesem Geliebten zuzuführen. „Möchte doch Einer“, wiederholt er aus einem Briefe an die Gallitzin, „mit der dreifachen Weihe des Philosophen, Dichters und Christen begabt, in einem Romane die Wahrheit des Augustinischen Tu fecisti nos ad Te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in Te! lebendig darzustellen, den Beruf und die Kraft empfangen.“ (Nicolovius a. a. O. S. 49 ff.). Im Mai 1794 kamen, begleitet von Katerkamp, die Gebrüder Franz und Clemens August v. Droste nach Eutin zu Stolberg, Letzterer der nachmalige Erzbischof von Köln. Voß erzählt, dieser habe einen geweihten Stein mitgebracht, um von ihm aus den zehn Katholiken Eutin's Messe zu lesen. Jedenfalls bot sich in ihm das Specifisch-Katholische Stolberg an. Doch die eigentlich Begeisternde war und blieb die Gallitzin. Am 28. August 1794 singt er ihr zum Geburtstag eine Ode, welche schließt:

Heb', o Geliebte!
Heb', o Gesegnete des Herrn!
Auf Deinen Schwingen
Zur ewigen Sonne,
Heb', o Geliebte, mich empor!

Von seiner fortschreitenden Befestigung in biblischer und kirchlicher Wahrheit zeugt die aus dem Jahre 1795 stammende Ode „Kassandra“, welche gegen die Illuminaten, Jesuiten im Gewande politischer und religiöser Aufklärung, gerichtet ist und das Wort an die „Weltweisen“ aus demselben Jahre bei einem Aufenthalte in Münster gedichtet. Alles, was er treibt, hat hinfort Beziehung auf die höchste Frage des Lebens, die nach der religiösen Wahrheit. In den Anmerkungen zu den auserlesenen Gesprächen des Plato, die er von 1796 an herausgibt, nimmt er den Kampf gegen den ungläubigen Zeitgeist auf und in der Zueignung des Buches an seine Söhne spricht ein seitdem in seinen Schriften öfter sich wiederholendes Wort aus: „Alles ist eitel, dessen Grund und Ziel nicht Gott ist“, ein Wort, in welchem Voß als in einem „jesuitischen“ ein „Hinwinken zum papistischen Herrgott“ sieht. Im Sommer 1797 finden wir wieder die Gallitzin und Overberg in Eutin und Emkendorf. Bald nach ihrer Abreise bemühte sich der Emkendorfer Kreis, die neue Kirchenagende zu beseitigen, welche der Minister Bernstorf angeregt, die Generalsuperintendenten Adler und Callisen genehmigt hatten. Zu Anfang des Jahres 1798 erschien in Hamburg das anonyme Schreiben eines holsteinischen Kirchenvogts über „die neue Kirchenagende“, in welchem dieselbe als weder mit der Schrift noch mit dem Augsburgischen Bekenntniß übereinstimmend und als das Werk einer „politisch-religiösen Propaganda“ dargestellt wurde. Das Schreiben war von Stol-

berg verfaßt. Schon um diese Zeit zeigte derselbe der Regierung an, daß er demnächst seine Aemter niederzulegen gedenke, ward aber durch des Herzogs ehrenvolle Aufforderung vorläufig dem Dienst erhalten. Auf einer Reise nach Karlsbad mit seiner Gemahlin und den Söhnen erster Ehe im Sommer 1798 sieht er sich die Brüdergemeinden darauf an, ob er nicht in ihnen Frieden und Ruhe finden könnte. Zugleich aber legte er dem nach Deutschland geflüchteten Bischof von Boulogne, J. R. Asseline, alle seine Zweifel vor, welche derselbe durch die in seinen gesammelten Werken aufgenommenen „Lettres et reflexions sur les points de doctrine controversés entre les catholiques et les luthériens" beantwortete. Von der Reise brachte er als Lehrer für seine Kinder einen ausgewanderten französischen Abbé mit, „einen so düstern Mann", sagt Voß, „mit wüthigem Andachtsblick, alles Welttandes entäußert, in sich gekehrt und vergeistlicht vom Herzen bis zur Haut, hatte die sinnige Gallitzin auserkohren für Stolberg's verwilderte Phantasie." Mit Voß kam er um dieselbe Zeit in ernstliches Zerwürfniß, weil er seine Kinder nicht mehr in Voßen's Schule lassen wollte um des schlechten Einflusses willen, den sie auf das Glaubensleben der Schüler habe. Am 8. Decbr. 1799 hielt er zur Einführung des Superintendenten Göschel in der Kirche zu Eutin als Präsident des Consistoriums eine Rede, in welcher er die Würde und den Segen des geistlichen Amts, wenn ihm die Salbung des Geistes nicht fehle, auf's Lebendigste preist. Man freut sich über einen lutherischen Consistorialpräsidenten von solcher Geistlichkeit der Auffassung seines Berufs. Es war aber eine der letzten Handlungen, die er im Dienste der lutherischen Kirche verrichtete. Im Februar 1800 ging Stolberg mit seiner Familie nach Emkendorf. Als er Ende März von dort zurückkehrte, wie behauptet wird, mit verstörtem und leidendem Ausdruck, verbreitete sich das Gerücht, Stolberg sey in Emkendorf in einem abgelegenen Zimmer katholisch geworden und zwar mit einer Ausstattung der Scene, welche Voßens hyperprotestantischer Fanatismus sich möglichst schauerlich ausmalte. Stolberg selbst stellt die Geschichte der letzten Tage vor seinem Uebertritt, zum Behufe der Widerlegung Voßischer Verläumdungen so dar (Kurze Abfertigung der langen Schmähschrift des Herrn Hofraths Voß. Hamburg 1828): „Ich reisete im April des Jahres 1800 mit meiner Frau, meinen beiden ältesten Söhnen und meiner neunjährigen Tochter Julia über Oldenburg nach Münster, wo wir, ich weiß nicht, ob den 1. oder 2. Mai ankamen. Weder dem Herrn Fürstbischofe, regierendem Administrator des Herzogthums Oldenburg, noch seinem Minister, meinem vieljährigen, mir bis in seinen Tod treu gebliebenen Freunde, dem Grafen von Holmer, konnte ich in Oldenburg meine Religionsveränderung berichten, aus dem einfachen Grunde, weil sie nicht geschehen war. Sowohl meine Frau, als ich, glaubten nicht, daß wir uns von gewissen Lehren der kathol. Kirche würden überzeugen können. Während der Zeit, welche wir in Münster zubrachten, wo wir mit Muße und im Umgang mit ehrwürdigen Personen uns dieser ernsten Untersuchung widmeten, wurden wir überzeugt und legten im Anfang des Juni unser Glaubensbekenntniß ab. Meine Söhne wußten nichts davon, sie waren bei einem Freunde, dem Herrn Erbdrosten, auf dem Lande. Wir setzten darauf unsere Reise fort, über Wernigerode, wohin ich im Mai meine beiden ältesten Töchter unter der Leitung meiner Schwester hatte hinziehen lassen." Der Uebertritt war am 1. Juni 1800 in der Hauskapelle der Fürstin Gallitzin geschehen, das Glaubensbekenntniß in die Hand Overberg's abgelegt worden.

Wir müssen den Religionswechsel Stolberg's aus den thatsächlichen Verhältnissen vor Allem zu begreifen suchen.

Es sind offenbar drei Faktoren, welche ihn zu Stande brachten: der damalige Zustand der deutschen evangelischen Kirche, die geistige Eigenthümlichkeit Stolberg's und die lockende Gestalt, in welcher ihm die kath. Kirche entgegentrat.

Der Rationalismus hatte von der evangelischen Kirche breiten Besitz genommen Er ließ sich wohl hier und da noch auf die lutherischen Bekenntnißschriften verpflichten, kümmerte sich aber mit großartiger Selbstzufriedenheit um den Inhalt derselben nicht.

Das formale Princip des Protestantismus, an der Bibel festhalten zu wollen, ward laut verkündigt, die Vernunft aber ließ nur wenige dürftige religiöse Wahrheiten gelten, zu deren Auffindung, zumal in so abgeblaßter Gestalt, eine Offenbarungsurkunde nicht nöthig schien. Die aufklärenden Predigten hatten die Herrschaft im Gottesdienste; die liturgischen Elemente wurden auf's Aeußerste beschränkt, der Gemeindegesang, in welchem sonst die gläubige Gemeinde für die ungläubige Predigt sich hätte entschädigen können, ward durch die verbesserten Gesangbücher zu einem Sklaven des Predigers, selbst wieder zu einer aufklärenden Predigt gemacht; aus der Auffassung des Sakraments war alle Mystik gewichen. Wie die öffentlichen Gottesdienste lahm und matt waren, so ließ sich keine gliedliche Gemeinschaft unter denen spüren, welche noch an ihnen Theil nahmen; die ganze evangelische Kirche, in ihrer Verfassung in den absoluten oder büreaukratischen Staatsmechanismus verflochten, stellte sich nicht als eine in der Welt zu ihrer Ueberwindung erscheinende Macht höherer Ordnung dar. Es schien in der evangelischen Kirche die Befriedigung eines so tiefen und vielseitigen religiösen Bedürfnisses, wie es Stolberg hatte, nicht mehr gefunden werden zu können. „Hätte ich auch nicht den beinahe vollendeten Einsturz der protestirenden Kirche erlebt", so schrieb er an Lavater (26. Oktbr. 1800), „so wäre mir doch in ihren Hallen ohne Altar, ohne praesens numen, länger nicht wohl geworden." Er klagte, daß sie die tiefer religiös gestimmte Seele vernachlässige. „Sie, welche der Einsiedler in der Wüste spottet — isolirt, verödet die 7000 einzelnen Zerstreuten der modernen großen Samaria, die des heiligen Tempeldienstes beraubt u. s. w. Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten. Von diesen Samariten lehrt mich meine Kirche glauben, daß sie Mitglieder dieser von ihr verkannten Kirche sind, ohne es zu wissen." Er klagt über die Zeloten in der protestantischen Kirche, „Zeloten nämlich nicht für die großen Wahrheiten, welche beide Kirchen gemein haben, sondern Zeloten für das Protestiren, für das Negative, für eine Null, welcher sie keine Zahl, die ihr Gehalt geben könnte, vorzusetzen wissen." Und in der (in Schott's „Voß und Stolberg" abgedruckten) Lettre du Comte de St. au Comte Sch....., Muenster le 12. Oct. 1800 schreibt er: „Protestant von Geburt, sah ich mit Schmerz den Protestantismus, ohne anzustoßen, einstürzen, in Folge seines Hanges, durch einen ihm eigenthümlichen Keim des Verderbens. Selbst sein Name Protestantismus verkündigt einen unruhigen, stürmischen Geist, mehr zum Zerstören als zum Bauen geneigt, und der seine Waffen gegen sich selbst kehrt, indem er die bisher noch von ihm geachteten heiligen Wahrheiten von sich wirft und gegen Zweifel eintauscht, und bald sieht er seinem Ende im Atheismus entgegen, dessen geschickter Diener Kant geworden ist." Man kann zugeben, daß der Zustand der evangelischen Kirche für einen nach tieferer religiösen Befriedigung Suchenden ein versuchlicher war, ohne damit zu sagen, daß die Versuchung nicht zu überwinden gewesen wäre. In der Brüdergemeinde hätte Stolberg Halten an den positivsten Artikeln des Bekenntnisses, den Glauben an das persönlich gegenwärtige, in der Gemeinde waltende Haupt und die Erweisungen seiner Liebesmacht, innige Glaubens- und Liebesgemeinschaft finden können; aber wenn ein Mann wie Stolberg, von Jugend auf gewöhnt, mit den Griechen und Römern vertrauten Umgang zu pflegen, und auch voll Interesses für das große Volks- und Staatsleben sich in der engen Traulichkeit der Brüdergemeinde nicht wohl befinden konnte, so lag die Hülfe für ihn näher. Er war geborener Lutheraner und von Haus aus von einer so feurigen Verehrung für Luther erfüllt, daß ihm die Reformatoren der reformirten Kirche nur wie „Reformatörchen" erschienen (Brief an Lavater vom 9. Juli 1778, bei Gelzer a. a. O.). Hätte er sich zur Zeit erwachender Unbefriedigung in Luther's Schriften und in die Ordnungen und Liebeserweisungen der lutherischen Kirche versenkt, so hätte er finden müssen, daß der damalige Zustand seiner Mutterkirche zwar ein ungesunder war, daß sie aber in ihren Lebensquellen noch Kräfte genug hatte, wieder zu gesunden. Er hätte, wie so manche seiner Standesgenossen fünfzig Jahre später, entdeckt, daß nicht das Protestiren an sich, sondern das Protestiren

vom Felsengrunde Christus aus der lutherischen Kirche eigenthümlich, daß in dem Worte Gottes ihr ein unerschöpflicher Quell und eine sichere Richtschnur des Lebens gegeben, daß dem lutherischen Gottesdienste ursprünglich ein Reichthum von Cultusformen nicht fremd sey, daß auch die lutherische Kirche in ihrer Weise im Sakramente des Altars ein praesens numen habe, und schließlich, daß die Kirche, welche von Luther ihren Beinamen empfangen, auch mit Luther gegen die revolutionäre Untergrabung der Obrigkeiten von Gott ankämpfe. Er hätte die rechte Freiheit in der Gebundenheit an Gottes Wort kennen gelernt. Daß er die Kirche seiner Väter verließ, hatte nicht in dieser allein seinen Grund, deren verborgene Herrlichkeit er in ihrer Knechtsgestalt nicht erkennen wollte, in deren tiefstes Wesen er sich nicht liebevoll versenkte.

Es war die geistige Eigenthümlichkeit Stolberg's, die ihn aus der Mutterkirche hinaustrieb. Ihm fehlte die scharfe Geistes- und energische Willenskraft, mit welcher er die Schäden derselben, aber auch die in ihr gelegenen Heilmittel erkennend, ein hervorragender Sammelpunkt für die tieferen Gemüther unter den Protestanten hätte werden können. Er hatte nichts von dem mihi res, non me rebus submittere conor. „In F. L. Stolberg's Seele ist die Urtheilskraft untergeordnet dem Gefühle, beide dem Witz und der Phantasie", urtheilte Voß (Sophronizon S. 5). Keinen weicheren, bestimmbareren Menschen wollte Lavater gekannt haben, als ihn, schon 25 Jahre vor seinem Uebertritt. „Kein eiserner Muth, elastisch reizbarer wohl, aber kein eiserner", so urtheilte der Physiognomiker, „kein fester, forschender Tiefsinn, keine langsame Ueberlegung oder kluge Bedächtlichkeit. — — Immer der innige Empfinder, nie der tiefe Ausdenker. — — Immer halbtrunkener Dichter, der sieht, was er sehen will. — Der ganze Umriß des Halbgesichts (zeigt) Offenheit, Redlichkeit, Menschlichkeit; aber zugleich leichte Verführbarkeit und einen hohen Grad von gutherziger Unbedachtsamkeit, die niemandem als ihm selber schadete" (Goethe, Wahrheit und Dichtung. 4. Thl. 18. Buch). Krummacher, der Parabeldichter (a. unten a. O.), nennt Stolberg eine Rebe, die nach der Ulme sucht, um sich darauf zu stützen. Er gehörte zu den Karakteren, die nach einem menschlichen Halt sich sehnen, einer Persönlichkeit oder einer Gemeinschaft, welche die Sorge für die Beruhigung der Seele mitübernimmt. Es war ihm nicht gegeben, in selbstständiger Kraft sich durch die Zweifel durchzuarbeiten. „Ich habe den Fehler, daß es mich unglücklich macht, wenn meine liebsten Freunde über Lieblingsmaterien sehr verschieden von mir denken", sagte er von sich selbst, und Jacobi schreibt von ihm (an den Grafen Holmer 5. Aug. 1800, bei Gelzer a. unten a. O.): „Stolberg wurde ja jedesmal blaß und roth, Stimme und Lippen bebten ihm, wenn nur irgend eine Frage entstand, die seine Lieblingsmeinung anzufechten von weitem bedrohte." War er nicht der Mann, Anderen seine Meinung aufzudrängen oder nur in dialektischem Gefechte nahe zu legen, so konnte er es noch weniger ertragen, wenn er in dem schon fest geglaubten Besitz einer Ueberzeugung gestört ward. Solchen Karakteren ist es am wohlsten, wenn sie sich einer Autorität einfach unterwerfen können, fünfzig Jahre später hätte er sich vielleicht der Autorität des confessionellen Lutherthums unterworfen; damals schien ihm nur in der katholischen Kirche geboten werden zu können, was ihm fehlte. Man begreift aus der den tiefsten Kampf scheuenden Ungeduld seines Wesens die Sehnsucht nach der unfehlbaren Kirche, aber man muß die Blindheit bedauern, mit welcher er nur in der katholischen Kirche Heilige sieht und die meist viel ächteren Heiligen der evangelischen Kirche, die freilich nicht so heißen, verkennt. Er schreibt: „Das dringendste Gefühl des Bedürfnisses einer nur durch den Geist Gottes geleiteten, daher in der Lehre unfehlbaren Kirche; einer Kirche, bei welcher Christus seiner Verheißung nach bleiben würde bis an das Ende der Tage; einer Kirche, in welcher noch immer der Fels, auf der sie gebaut ward, den Pforten der Hölle Trotz böte; einer Kirche, in welcher noch immer Machthaber des ewigen Hohenpriesters Sünden behalten und Sünden lösen könnten; einer Kirche, in welcher an Strahlen göttlicher Liebe die Ambrosius, die Augustine, die heil. Einsiedler in der Wüste und Ludwig IX. auf dem Throne, die Leone, die Katharinen, die

Theresen, die Franziskus, die Borromäen zu Früchten für den Garten Gottes reiften; einer Kirche, in welcher der Sohn Gottes — (in dem Augenblicke, da der Antichrist mit so organisirter, so furchtbarer Macht, mit dem Schlund der geöffneten Hölle dräuet) — — solche Wunder thut, und eine ganze, größtentheils verdorbene hohe Geistlichkeit in Frankreich, welcher die Axt schon an der Wurzel zu liegen schien, — auf einmal so umwandelt, daß der faule Baum Früchte des Lebens in solcher Fülle und in solcher Reife trieb, — o Freund und Bruder, dies dringende, heiße Bedürfnißgefühl, zu einer solchen Kirche zu gehören — riß mich mit Banden, die stark sind wie der Tod, d. h. mit Banden der Liebe, zu ihr hin. Und ich fühle mich wie so selig, obgleich wie so unwürdig in ihrem Schoß!" (An Lavater, 28. Oktober 1800, bei Gelzer, 2r Bd. S. 85).

Wir haben hier aus Stolberg's eigenem Munde gehört, wie lockend ihm die katholische Kirche um der neuen in ihr geschehenen Wunder willen entgegentrat. Auch in dem Briefe „du Comte de St. au Comte de Sch . .", den wir oben schon anführten, kommt er darauf zu sprechen: „Mit diesen Gedanken beschäftigt, rührte mich zu gleicher Zeit die Wahrnehmung, daß die Katholiken besser als die Protestanten in ihrem Leben der moralischen Theorie der Tugenden entsprechen, die das Evangelium vorschreibt. Ich bewunderte in ihnen den Geist, der seit achtzehn Jahrhunderten Kraft und Muth einflößte, ihm gemäß zu leben. Ich war erstaunt und gerührt bei dem Schauspiel, das wir in unseren Tagen gesehen haben. Wir haben gesehen, wie die Kirche, die den Ungläubigen als abgelebt galt, gläubige Bekenner, edle Märtyrer erzeugte; dies entnervte und profane Frankreich hat solche Wunder hervorgebracht." Wir können übrigens nicht glauben, daß es ihm damit völlig Ernst, daß die Betrachtung der ethischen Wirkungen des Katholicismus und der Blick auf die alten und neuen Märtyrer und Bekenner der katholischen Kirche für sich allein mächtig genug gewesen seyen, ihn zum Uebertritt zu bewegen. Es hätte keiner sehr tiefen Prüfung bedurft, zumal für einen Mann, der in Italien sich längere Zeit aufgehalten, um zu erkennen, daß der Katholicismus keineswegs Ursache habe, sich gegen den Protestantismus seiner vollkommeneren Sittlichkeit zu rühmen, und was die Märtyrer betrifft, so nimmt die der ältesten Zeit die evangelische Kirche mit der katholischen Kirche zugleich in Anspruch, hat aber gerade von der katholischen Veranlassung genug erhalten, sich im Märtyrerthum zu bewähren. Die lockende Gestalt, in welcher die katholische Kirche dem suchenden Stolberg entgegentrat, sehen wir vielmehr in dem milden, innig frommen, in ächten Werken sich auswirkenden Katholicismus, der in dem Münsterer Kreis daheim war und vor Allem in der Persönlichkeit der Fürstin Gallitzin. Der Katholicismus in dem damaligen Münster schöpfte aus der Schrift, aus der christlichen Mystik, er stellte die Person Jesu Christi in den Mittelpunkt des religiösen Lebens, er wirkte ein herzliches Verhältniß zu Gott und den Brüdern, er trat zugleich aus dieser Innerlichkeit in schönen Gestaltungen der Volksbildung und des Staatslebens hervor. Der Katholicismus erschien ihm in dem günstigen Lichte, das ihm in einer bestimmten Zeit uhd an einem einzelnen Orte eigen war, die evangelische Kirche in dem ungünstigen Lichte einer zeitweiligen Ermattung und Entartung. Ohne ächt geschichtliche Prüfung, welche in die Jahrhunderte hinabgestiegen wäre, gab er sich dem gegenwärtigen Eindruck hin. Alle die Gräuel, welche an der Consequenz des römischen Princips haften, vergaß er in mildester Beurtheilung, während er die eigene Mutterkirche, ohne sie recht zu kennen, aufs strengste richtete. Die gewaltigen Rüstzeuge, welche Gott in der evangelischen Kirche einst hatte erstehen lassen, und deren er jeden Tag neue erwecken konnte, vergaß er über den geistesarmen Predigern seiner Zeit, und ebenso schreckte ihn nicht die Verzerrung, die Entartung, die Entgeistigung des religiösen Lebens, die in der römischen Kirche recht ihre Heimath hat, — er sah in ihr nichts als Gestalten wie Fürstenberg, Overberg und vor Allen wie die Fürstin Gallitzin. Dem Manne vornehmer Geburt, dem mit dem Geiste der Alten Genährten, dem Hochgestellten im Leben, der aber geneigt ist, Stellung und Amt für die Ruhe der Seele hinzugeben, wenn er sie findet, tritt die hohe, edle Frau entgegen, die aus dem

vornehmen Weltleben in's Stillleben herabgestiegen ist, um ihrer Seele Genüge zu verschaffen, die, wie er, vom Geiste der Alten genährt, erkannt hat, daß Alles Schaden ist gegen der überschwänglichen Erkenntniß Jesu Christi, sie hat gefunden, was er sucht, sie bietet es ihm an nicht mit der Kunst überredender Dialektik, sondern durch den Einfluß ihres ganzen geistvollen, liebevollen, in den mannichfaltigsten Erfahrungen geläuterten Lebens. Sie kann es ihm aber nur in katholischer Form bieten! Er giebt sich willig ihrem Einfluß hin, — daß er in der Hauskapelle der Fürstin das Glaubensbekenntniß abgelegt, ist bezeichnend dafür, daß ihrer bedeutenden Persönlichkeit der Uebertritt vorzugsweise zuzuschreiben sey.

Wie sehen also den Grund des Uebertritts nicht etwa darin, daß Stolberg im Katholicismus seine ästhetischen Bedürfnisse leichter befriedigen oder für seine politischen Bestrebungen einen sicherern Halt finden zu können hoffte, auch nicht in dem Wunsche, möglichst leicht das Gewissen zu beschwichtigen oder gar in der Aussicht auf Vortheile äußerlicher Art, sondern in einem wahrhaften Herzensbedürfniß, in dem aufrichtigen, aber durch einen ungesunden Autoritätszug irregeleiteten Suchen nach dem Heil und der Heilsgemeinschaft. Je nachdem nun seine literärischen Zeitgenossen für dies Herzensbedürfniß einen erschlossenen Sinn hatten oder nicht, fiel ihr Urtheil über den Uebertritt ruhig und milde oder heftig und herbe aus. Zu Anfang Augusts fanden sich Stolberg und seine Familie wieder mit Voß und Jacobi an einem Orte, in Eutin, zusammen. Am 8. August dichtete Voß seine äußerst karakteristische, den vollendeten Papismus mit dem Münsterischen Katholicismus, das kirchliche Pfaffenthum mit dem im Katholicismus vorhandenen Christenthum verwechselnde Ode „Warnung", durch welche er zwar Stolberg nicht wieder zurückzubringen, aber doch für Vorstellungen in Betreff der evangelischen Erziehung der „Agneskinder" zugänglich zu machen hoffte.

Mit Voß wohnte F. H. Jacobi in Eutin. Die beiden wurden durch Stolberg's Uebertritt am unmittelbarsten getroffen. Beide waren anfangs gleich aufgebracht, wollten Stolberg nicht sehen, gingen ihm aus dem Wege, verläugneten sich vor ihm, sprachen sich mit den schärfsten und härtesten Ausdrücken gegen ihn aus. Aber während Voß diese bittere und leidenschaftliche Stimmung gegen Stollberg bewahrte, daß er noch nach neunzehn Jahren sein verletzendes Buch schreiben konnte, milderte sich das Urtheil des zarter fühlenden Jacobi bald. „Erschrocken über meinen Freund, erschrocken über meinen Verlust, rief ich das Weh, das ich fühlte, laut aus, riß die Wunden meines Herzens weit auf, mischte zu meinen Thränen Blut und schrieb." So begründete er 1802 die Heftigkeit, mit welcher er alsbald nach der empfangenen Nachricht an die Gemahlin Stolberg's geschrieben hatte (2. Aug. 1800): „Ich kann es unmöglich für eine redliche Ueberzeugung halten, wenn ein Evangelischer Papist wird. Von dem ganzen Papismus steht kein Wort in der Bibel, und dieses einzusehen, bedarf es nur Augen und eines gemeinen menschlichen unverrückten Verstandes. Wer also papistisch oder römisch-katholisch wird, der geht aus der Bibel heraus zu etwas Anderem, und dies Andere ist bei meinem unglücklichen Stolberg der Tyrannenscepter, der jeden Kopf, der nicht wie der unsere denkt, zerschmettern soll . . . . Nein, es ist kein unschuldiger Wahnsinn, der Euch befallen hat; ein Gemische von Leidenschaften, die Ihr wohlgefällig in euren Herzen hegtet und pflegtet, hat allein auch die Veränderung möglich gemacht, in der Ihr euch in diesem Augenblicke so wohl befindet. Ich aber höre das Hohngelächter der Hölle über Eure fromme That . . . . Stolberg's Gegenwart würde mich tödten. — — In anderen Armen will ich über ihn weinen, den so tief Gefallenen! — Gott, ein solcher Mann! — Stolberg mit einem Rosenkranz und einer Kerze in der Hand, sich mit Weihwasser besprengend, irgend einem Pfaffen die Schleppe tragend, ein „„Gegrüßet seyst du, heil. Maria, Mutter Gottes, bitt' für uns!"" mitplappernd: wer weiß, wohl gar einmal in einer Procession baarfuß, das Kreuz schleppend, als Büßer — alle diese Mummereien, Andächteleien und Alfanzereien, Heiligen-, Hexen- und Teufelskram zu diesem Mann und um denselben! Es zerreißt mir das Herz. Das Bild will mir

nicht weg. Dies nicht und noch ein anderes nicht. Ich sah ein Gemälde: Salomo, von Weibern geschleppt und niedergezogen auf die Knie vor einem Bild, schwang andächtig das Rauchfaß. — Wir sehen uns nicht wieder." Und an Stolberg selbst schrieb Jacobi (am 10. Aug.): „Ich bin nicht lieblos, Stolberg! Hienge mein Herz weniger an Dir, so hättest Du mein Herz nicht so verwunden, nicht so zerreißen können, wie Du es verwundet und zerrissen hast .... Du kannst ja hoffen, daß ich mit der Zeit mich besinnen werde; Du mußt es ja hoffen nach Deiner Denkungsart. — — Ich bin ohne Hoffnung; keine Begeisterung unterstützt mich; ich verliere rein und unersetzlich. — Um der alten Liebe willen vergönne mir die stille Flucht; suche mich nicht, antworte mir nicht." — Der leidenschaftliche Schmerz, mit welchem die an demselben Orte wohnenden Freunde den Uebertritt auffaßten, ist höchst bezeichnend für die bedeutende Stellung, welche Stolberg in der deutschen Geisterwelt einnahm, für das lebendige, wenn auch ebenfalls irregeleitete Interesse an der Wahrheit, das jenen Männern innewohnte und zugleich für die Lebendigkeit des persönlichen Interesses, das die literärischen Freundschaften jener Zeit hervorriefen. — Der alte gute Gleim, in seiner religiösen Anschauung wesentlich mit Voß übereinstimmend, ward durch Stolberg's Uebertritt, ein 79jähriger Greis, noch einmal in die höchste Aufregung versetzt. Er fand die Voßische „Warnung" vortrefflich. „Wär' ich nicht ein alter kraftloser Mann, so würd' ich ein Luther! Wir wollen doch sehen, ob Einer unserer Theologen einer wird. Unsere Schuldigkeit ist, den Schaden zu verhüten oder doch zu mindern, der von diesem Beispiel zu befürchten ist .... Schrieb ich eine Geschichte dieses Abfalls, sie ginge zurück auf Lavater. Stolberg's Schwärmerei war schon längst eine katholisch-Lavaterische." Auch Gleim ist besorgt für die Agnes-Kinder. „Sind die Kinder von unserer Agnes katholisch? Ach, wie mag im Himmel sie trauern, wie herabsehen auf den gefallenen Sünder?" Ruhiger und milder klingt dagegen Herder's Wort: „Ich halte es nicht nur für intolerant und unanständig, sondern auch äußerst unedel, über *seine* (Stolberg's) *Gemüthskrankheit zu spotten*. Finde er die Ruhe, die er sucht und die ihn bisher mit sich und der Welt in Kampf gesetzt hat, im Schooße der Mutterkirche wieder! Wir wollen ihm so lange das Requiem! herzlich und stille singen, bis er *angreift*. — Gab es und gibt es nicht in der katholischen Kirche die edelsten frömmsten Gemüther? Sind Katholiken nicht Christen? *O wie ich den niedrigen Eifergeist im Protestantismus hasse und verachte!* über allen Ausdruck." Claudius blieb dem Uebergetretenen befreundet, sowie die Freunde in Emkendorf. Und Lavater's Zuschrift, die vor dem Uebertritt, als ob derselbe schon erfolgt sey, sich an Stolberg wandte (5. April 1800), klingt fast wie eine Entschuldigung des Schrittes. Obwohl er sich aus Liebe zur Gewissens- und Denkfreiheit entschieden gegen die alleinseligmachende Kirche ausspricht, so theilt er doch mit Stolberg die Kurzsichtigkeit in Betreff der ethischen Wirkungen des Katholicismus einer- und des Protestantismus andererseits. „Mich freut's", schreibt er, „wenn Du bei diesem wichtigen Schritt an Ruhe Deiner Seele, an Lust und Kraft zum evangelischen Leben, an Leichtigkeit, das höchste Gut zu genießen, an Aehnlichkeit des Sinnes Christi gewonnen hast oder gewinnen wirst. Ich bin so kleinsinnig nicht, irgend ein Mittel zu verachten oder zu verlachen, wodurch ein Individuum, das andere Bedürfnisse hat als ich, besser, reiner, vollkommener, gottgefälliger zu werden glaubt. Gehe Jeder den Weg, den ihn sein Gott und ein redliches Herz führen. — Ich sage mehr noch: werde die Ehre der katholischen Kirche. Uebe Tugenden aus, welche den Unkatholischen unmöglich seyn werden! Thue Thaten, welche beweisen, daß Deine Aenderung einen großen Zweck hatte und daß Du den Zweck nicht verfehlst. Werd' ein Heiliger wie Borromäus! — Ihr habt Heilige, ich läugne es nicht. Wir haben keine, wenigstens keine wie ihr habt. — Die Heiligen, die Eure Kirche bildete, sind das Gleichgewicht gegen zahllose Ceremoniensklaven, die sie hervorbringt und, wenn ich es sagen darf, geflissentlich zu unterhalten scheint .... Ich werde nie katholisch, d. h. Aufopferer meiner Denk- und Gewissensfreiheit, d. i. entsagend allen unveräußerlichen Men-

schenrechten, werden .... Eine intolerante Kirche kann mir nie nachahmungswürdige Schülerin dessen seyn, der über die boshaftesten Verwerfer des Besten die liebenswürdigsten Thränen vergoß .... Der Glaube, daß nur eine einzige, ausschließend beseligende schlechterdings unfehlbare Kirche sey, der Glaube, daß Alle, die zur Erkenntniß derselben gelangen könnten und zu ihr nicht übertreten, ewig verloren gehen — dieser mir abscheuliche, Dir nun heilige Glaube macht unter dem Schein der Rettung suchenden Liebe hart, intolerant und lieblos. Davor Dich zu warnen, ist Freundes-, ist Christenpflicht .... Bleibe Katholik! ... Alle Tugenden der Gallitzin, der Drosten, der Katerkamps, der Sailer, Fenelons müssen sich in Dir vereinigen! Wollte Gott, daß ich aller dieser Edlen Tugenden mir zu eigen machen könnte! Wenn der einzige mögliche Weg dazu wäre, das Joch der katholischen Glaubensform zu übernehmen, ich würde auch wohl katholisch werden. Ich glaube aber: der Geist geistet wo er will, und das Wort Gottes ist nicht gebunden .... Laß uns unsere Rechtgläubigkeit durch die vollkommenste Liebe beweisen! Wer Gutes thut, der ist aus Gott, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm. — Adieu, Ewiglieber! Grüße die Engel in Menschengestalt, die Dich umgeben! Noch leide ich sehr und täglich mehr an den Folgen meiner Verwundung."

Man muß sagen, daß Stolberg auch den heftigsten Angriffen gegenüber sich würdevoll benommen habe. Doch erkannte er, daß für ihn Eutin der passende Wohnort nicht mehr sey. Er legte seine Aemter nieder und zog am 28. Sept. 1800 von Eutin ab, um sich in Münster anzusiedeln. Hier pflegte er in den folgenden Jahren den Winter zuzubringen, während er im Sommer in das nahe gelegene ländliche Lütjenbeck zog. Auch jetzt ließ er die Dichter nicht; 1802 trat er mit einer längst begonnenen Uebersetzung von vier Tragödien des Aeschylus an die Oeffentlichkeit, 1806 mit einer Uebersetzung des Ossian. Doch war hinfort seine christliche Schriftstellerei überwiegend. Im Jahre 1803 erschienen von ihm „zwo Schriften des heiligen Augustin von der wahren Religion und von den Sitten der katholischen Kirche". In demselben Jahre verfaßte er die Grabschrift für den heimgegangenen Klopstock, die auf dem Kirchhofe von Ottensen noch heute als ein rührendes Zeugniß für Klopstock und Stolberg zugleich zu lesen ist. Zu dem Werke, welches fast seine ganze übrige Lebenszeit ausfüllte, gab ihm Clemens August Droste, der nachmalige Erzbischof von Köln, die Anregung, zur „Geschichte der Religion Jesu Christi", von welchem zwischen 1806 und 1818 vierzehn Bände bei dem evangel. Buchhändler Perthes erschienen sind, nicht ohne daß Voß auch diesen deswegen angefochten hätte. Die Jahre der deutschen Schmach erlebte er mit den Gefühlen eines ächt deutschen Mannes, als der er sich immer bewährt hatte. Und da er sich nicht scheute, gelegentlich seinen Gefühlen feurige Worte zu leihen, so ward er unter Oberaufsicht gestellt, was ihn veranlaßte, im Jahre 1812 Münster zu verlassen und den Gräfl. Schmising'schen Rittersitz Tatenhausen bei Bielefeld zu beziehen. Als nun Preußen im folgenden Jahre sich erhob, entsandte Stolberg, dessen Sohn Christian Ernst bereits unter Erzherzog Karl sich Lorbeeren erfochten, noch andere drei Söhne in den Kampf gegen Napoleon. Er selbst hat der deutschen Sache in jenen Tagen mit mancher trefflichen vaterländischen Ode gedient. Im Jahre 1815, nachdem ihm schon ein 13jähriger Knabe gestorben war, raffte die Schlacht bei Ligny ihm den Sohn Christian hinweg, dem E. M. Arndt in dem Lied von drei jungen Helden ein Denkmal gesetzt. Die beiden anderen Söhne kämpften bei Belle-Alliance noch ruhmvoll mit. Im Jahre 1816 pachtete er die hannoversche Domäne Sondermühlen im Osnabrückischen. Hier bereitete er sich zum Abschied von diesem Leben. Die Arbeitslast, die er sich mit der Geschichte der Religion Jesu aufgeladen, schien ihm in seinem vorgeschrittenen Alter zu schwer. Wie ein Landmann, der seinem Sohne das Gut übergeben hat und sich mit Pflege des Gartens begnügt, wollte er sich sofort auf das Paradies der heiligen Schriften beschränken. Er brachte noch zwei Bände „Betrachtungen und Beherzigungen der heil. Schrift" zu Stande, den letzteren aber nicht druckfertig. Dazwischen hatte er noch das Leben des Vincenz von

Paula geschrieben. Als die reife Frucht seines Lebens hinterließ er sterbend das ungedruckte „Büchlein von der Liebe".

Durch seine religiösen Schriften hat Stolberg segensreich gewirkt nicht nur unter Katholiken, sondern auch unter Protestanten, zumal unter seinen Standesgenossen. Das Römisch-Katholische tritt in denselben weniger hervor, als bei anderen Proselyten, und dann zwar in der Weise fast urtheilsloser Hingebung an die Autorität der Kirche, aber ohne heftige Polemik gegen seine ehemaligen Glaubensgenossen. Er gibt sich zwar deutlich als Katholik zu erkennen: er ist, wie er in der Vorrede zum 5ten Theile der Religionsgeschichte sagt, herzlich bereit, jede Belehrung dankbar anzunehmen und jede Aeußerung zu widerrufen, welche mit der Lehre seiner heil. Kirche nicht übereinstimmend befunden wird; er folgt der Tradition der Kirche in Bezug auf den Primat des Petrus und über die bevorzugte Stellung Roms; er eignet sich die Abhandlung eines Theologen der Sorbonne über die göttliche Eingebung der deuterokanonischen Bücher und den desfallsigen Beschluß des Tridentiner Concils an; er verfährt in der Betrachtung der Kirchengeschichte und der Bibel ohne Kritik, wie es ihm z. B. höchst wahrscheinlich dünkt, daß Moses das Buch Hiob verfaßt habe. In allen diesen und anderen Stücken ist er nicht mehr protestantisch, aber was seine Schriften heilsam hat wirken lassen, das ist das volle Herz, mit welchem er seine sonst an vielen Gebrechen in Inhalt und Form leidende Religionsgeschichte geschrieben hat, die Freude an dem Leben aus Christo, wie es in der Kirche sich je und je offenbart hat, und die Sehnsucht, ein solches Leben in seinen Lesern geweckt zu sehen, das ist die vorwaltende Neigung zur biblischen Wahrheit, die ihn zu den heiligen Schriften immer wieder zurückführte. Fast die Hälfte seines ausführlichen Werkes über die Religionsgeschichte, das er nur bis 430 fortsetzen konnte, ist mit Darlegung der biblischen Geschichte ausgefüllt. Seine „Beherzigungen und Betrachtungen" sind nichts als Versuche, seinen Lesern die Bibel und ihre Lehren recht nahe zu bringen. Sein Büchlein „von der Liebe" aber ist eine zusammenhängende Darstellung der biblischen Lehre von der Liebe, wie sie nur Einer geben konnte, der seinen Geist nicht nur an Augustin und der christlichen Mystik genährt, sondern vor Allem mit innigstem Herzensantheil sich in das Bibelwort versenkt hat. Es fehlt zwar auch in diesem nicht an römisch-katholischen Anklängen, wenn vom Abendmahl, von der apostolischen Succession, den Concilien, der Fürbitte für die der Läuterung bedürftigen abgeschiedenen Seelen die Rede ist, aber bei alledem wurzelt sein Verfasser realer in der Schrift, als viele Protestanten, die formal sie als Richtschnur der Lehre betrachten. Und das ist überhaupt das Karakteristische an Stolberg's Katholicismus, daß er in der Hauptsache kein römischer, sondern ein biblischer ist. Das Beste, was er in der katholischen Kirche hat, hat er in der evangelischen schon gehabt oder hätte es haben können. Er hat eine wahre Herzensfreude an dem Worte Gottes. Ihm kann es darum gar nicht in den Sinn kommen, daß ein katholischer Christ nicht in der Bibel lesen solle, daß die Bibel ihm gefährlich werden könne. „Die heil. Schrift zeigt uns den Weg der Rückkehr zum Vater durch den Sohn und thut uns kund das Geheimniß der Drey, die Eins sind . . . Kein menschliches Buch ist weder an kräftiger Kürze, noch an herrlicher Fülle, noch an göttlicher Hoheit, noch an kindlicher Einfalt, der heil. Schrift zu vergleichen." So sagt er in seinen „Betrachtungen und Beherzigungen der heil. Schrift" (I. S. 162), führt dann aus der Zahl der Kirchenväter eine Wolke von Zeugen für die Nützlichkeit des Bibellesens auf und freut sich über die neue Dolmetschung, die Pabst Pius VII. veranstalte, in der Hoffnung, „daß keine katholische Hütte hinfüro gefunden werde unter uns, in welcher nicht leuchte das heilige Licht des göttlichen Worts, das der heilige Sänger „„seines Fußes Leuchte und ein Licht auf seinem Wege"" nennt." Während ein anderer Katholik von den evangelischen Bibelgesellschaften „immer neue Brandstiftungen" befürchtete, schrieb Stolberg an Perthes: „Es thut mir wehe, daß bei vielen Katholiken Mißtrauen gegen die Bibelgesellschaften stattfindet. Allerdings müssen die Mitglieder derselben in katholischen Ländern mit Bescheidenheit verfahren,

aber durch allgemeine Verbreitung der Schrift geschieht meiner festen Ueberzeugung nach unendlich viel Gutes u. s. w." (s. Perthes' Leben, II. Bd. 4. Aufl. S. 272). Stolberg war in der katholischen Kirche evangelisch, und man kann sagen: lutherisch geblieben, insofern als er die Schrift über Alles stellte und als den Kern und Stern des Wortes das Fleisch gewordene Wort, Christum, ansah.

Das Wort und durch das Wort Christus war seine Speise auch in seinen letzten Tagen und Stunden. Sein Sterbelager hatte etwas Patriarchalisches. Immer hatte er seine zahlreichen Kinder, von welchen ihn zwölf überlebten, auf das Eine, was noth ist, hingewiesen und bei den Büchern, die er schrieb, ihr Heil besonders im Auge gehabt. Als sein Ende herannahte, war er von einem dichten Kranz von Kindern und Enkeln umgeben. Sie haben aus seinen letzten Tagen Aufzeichnungen gemacht. Weil sie nur als Manuskript für Freunde gedruckt sind, so ziemt es sich nicht, Einzelnes für weitere Kreise zu veröffentlichen, aber es kann nicht verschwiegen werden, daß sein Ende wahrhaft erbaulich war. Katholische Irrlehre ist zwar dabei nicht ganz verschwunden, der Sterbende hat nach der Weise seiner Kirche die „Mutter Gottes" angerufen und großes Gewicht auf die Fürbitte für die Gestorbenen gelegt. Doch verschwinden diese Trübungen vor dem hellen Glanze, den der Aufgang aus der Höhe in Stolberg's letzte Stunden hat leuchten lassen. Es war hauptsächlich Kellermann, der langjährige Hausgenosse, damals Gast, welcher die trostreichsten Sprüche der Schrift dem Sterbenden vorhielt, und dieser saugte sie mit innigem Glauben in seine Seele ein. Als Kellermann die gewünschten Kirchengebete für die Sterbenden nicht zur Hand hatte, kniete eine Tochter nieder und betete P. Gerhard's „Wenn ich einmal soll scheiden", in welches der Sterbende mit ganzer Seele einstimmte. „Gelobt sey Jesus Christus", das war das letzte Wort, nach welchem er hinüberschlief am 5. Dezember 1819. Man muß ihm nach dem Eindrucke, den sein ganzes Leben macht, das Zeugniß geben, daß er Christus gesucht und daß sich dieser von ihm auch in der Kirche finden ließ, welche kein lauteres Bekenntniß zu ihm hat. Vielleicht wäre er nicht übergetreten, wenn die Zeit seines Suchens in die Zeit des neuen Lebens gefallen wäre, welches nach den Befreiungskriegen sich der evangelischen Kirche mittheilte. Schwerlich aber hätte er den Schritt gethan, wenn seinem ungeduldigen Blick eine Vorausschau der fünfzig Jahre später über die evangelische Kirche und insbesondere auch die lutherische kommenden Geistesausgießung wäre vergönnt gewesen. Sein Uebertritt bleibt eine Warnung für Alle, die nach einer falschen Autorität sich sehnen, ohne doch zuvor mit ruhigem Eingehen in die tiefsten Principien und ihre geschichtliche Entfaltung das Für und Wider zu prüfen, eine Warnung, welche schon Luther auf der Veste Coburg aussprach: „Ich hab neulich zwei Wunder gesehen: das erste, da ich zum Fenster hinaus sahe, die Sterne am Himmel, und das ganze schöne Gewölb Gottes, und sahe doch nirgends keine Pfeiler, darauf der Meister solch Gewölb gesetzt hatte; noch fiel der Himmel nicht ein und stehet auch solch Gewölb noch fest. Weil sie denn das nicht vermögen, zappeln und zittern sie, als werde der Himmel gewißlich einfallen, aus keiner andern Ursachen, denn daß sie die Pfeiler nicht greifen noch sehen. Wenn sie dieselbigen greifen könnten, so stünde der Himmel feste" (Erlanger Ausgabe. Bd. 54. S. 184).

Literatur: F. L. Graf zu Stolberg, von Dr. Alfred Nicolovius, Professor an der königl. Universität zu Bonn. Mainz 1846. — Eutiner Skizzen. Zur Cultur- und Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts; von Wilhelm v. Bippen. Weimar 1859. — Wahrheit und Dichtung von Goethe. 18. Bdch. — Leben der Fürstin Amalie von Gallitzin; von Katerkamp. 2. Ausg. Münster 1839. — Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier? von J. H. Voß in Dr. Paulus Sophronizon. 3. Heft. Frankf. a. M. 1819. — F. L. Grafen zu Stolberg kurze Abfertigung der langen Schmähschrift des H. Hofraths Voß wider ihn. Hamburg 1820. — Briefwechsel zwischen Asmus und seinem Vetter bei Gelegenheit des Buchs Sophronizon u. s. w. (von F.

A. Krummacher). Essen 1820. — Bestätigung der Stolberg'schen Umtriebe von J. H. Voß. Stuttgart 1850. — Voß und Stolberg, oder: der Kampf des Zeitalters zwischen Licht und Verdunkelung, von Dr. Schott. Stuttg. 1820. — Stolbergs Uebertritt zum Katholicismus, nach der Auffassung seiner Zeitgenossen, in Gelzer's deutscher Nationalliteratur, 2r Thl. S. 459 ff. — Gesammelte Werke der Brüder Christian und Friedr. Leop. Grafen zu Stolberg. Hamb. 1825. Zwanzig Bände. — Geschichte der Religion Jesu Christi von F. L. Grafen zu Stolberg. 1806—1818. 14 Bände. — Betrachtungen und Beherzigungen der heiligen Schrift von F. L. Grafen zu Stolberg. 1849 u. 1821. 2 Bde. **Wilhelm Baur.**

Stolgebühren (iura stolae) heißen die Gaben, welche dem Geistlichen dafür entrichtet werden, daß er gewisse Amtshandlungen zu Gunsten seiner Pfarrkinder oder anderer Gemeindeglieder, welche sich seiner Person dazu bedienen, vollzieht. Der Ausdruck findet seine Erklärung daher, daß die Gebühren (iura oder lex; man s. z. B. cap. 9. X. de simonia [V, 3.], lex mortis, Begräbnißgebühr) für eine Funktion gezahlt werden, welche der Geistliche als Beamter, in der Amtskleidung (die Stola [vgl. Bd. VII. S. 736] wird als Theil derselben für das Ganze genannt), verrichtet. Daß aber Amtshandlungen ordentlicherweise im geistlichen Gewande vollzogen werden sollen, ist eine alte kirchliche Vorschrift (vgl. z. B. das Concil. Bracar. III. von 675, in c. 9. dist. XXIII., wo das orarium, d. i. die Stola, für diesen Fall genannt wird). Da die Stolgebühren nur dann entrichtet werden, wann sich die Gelegenheit zur Vollziehung findet, heißen sie auch Accidenzien (accidentiae), abhängig von den zufällig eintretenden Amtshandlungen (Casualien).

Der Unterhalt der Geistlichen wurde in der ältesten Zeit von den Bischöfen bestritten, welchen für den Zweck von den Gemeinden freiwillige Oblationen dargebracht wurden. Für die Verrichtung einer heiligen Handlung Etwas zu zahlen, schien aber nicht angemessen; denn da Christus die Jünger aussandte, um zu predigen und den Brüdern zu dienen, verbot er ihnen, dafür Etwas zu empfangen: *δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε* (gratis accepistis, gratis date). Matth. 10. 8. Daher wurde sogar untersagt, daß überhaupt für die Handlung selbst freiwillig eine Zahlung geleistet werde. Die Synode von Elvira verordnete vor dem J. 310 im can. 48. (c. 104. Cau. I. qu. I.): Emendari placuit, ut qui baptisantur (ut fieri solebat) nummos in concham non mittant, ne sacerdos quod gratis accepit pretio distrahere videatur. In der Entrichtung einer Summe für die Handlung ist Simonie enthalten (s. d. Art.). Ein anderer Gesichtspunkt tritt aber ein, wenn nicht eine Zahlung für die Funktion erfolgt, welche ja auch als ein Spirituale sich jeder Vergleichung mit Temporalien entzieht, sondern wenn aus Dankbarkeit für die erwiesene Wohlthat und mit Rücksicht darauf, daß der Geistliche seinen Beruf darin findet, den Brüdern zu dienen, ihm zu seinem Unterhalte Gaben dargebracht werden. Daher konnte auch der Apostel sagen: So wir euch das Geistliche säen, ist's ein groß Ding, ob wir euer Leibliches ernten? . . . Wisset ihr nicht, daß die da opfern, essen vom Opfer? und die des Altars pflegen, genießen des Altars? Also hat auch der Herr befohlen, daß, die das Evangelium verkündigen, sollen sich vom Evangelium nähren (1 Kor. 9, 11. 13. 14. verb. Matth. 10, 10. Luk. 10, 7. u. a.). Die Kirche verbot daher zwar, für geistliche Verrichtungen Etwas zu fordern (c. 99. 100. 105. Cau. I. qu. I. u. a.), gestattete aber, freiwillige Geschenke anzunehmen (c. 101. 103. 105. Cau. I. qu. I. c. 1. 2. 4. Cau. 1 q. II. u. a. m.; vergl. überhaupt Thomassin, vetus ac nova ecclesiae disciplina. Pars III. lib. I.). Diese Grundsätze finden sich noch bis über die Mitte des 12. Jahrhunderts hinaus anerkannt. So von Alexander III. auf der Synode zu Tours im J. 1163 und auf dem dritten Laterankoncil 1179 (c. 8. 9. X. de simonia [V, 3.]). „— Ne . . . vel pro personis ecclesiasticis deducendis in sedem, vel sacerdotibus instituendis, aut sepeliendis mortuis, seu benedicendis nubentibus, seu aliis sacramentis conferendis seu collatis aliquid exigatur, districtius prohibemus". Der Pabst verwirft zugleich entgegengesetzte

Gewohnheiten: „Putant autem plures, ex hoc (sibi) licere, quia legem mortis de longa invaluisse consuetudine arbitrantur, non .... attendentes, quod tanto graviora sunt crimina, quanto diutius infelicem animam tenuerunt alligatam.“ Dagegen erklärte Innocenz III. auf dem Lateranconcil vom J. 1215 (c. 42. X. de simonia [V, 3.]), es sey darüber geklagt, daß Kleriker für Begräbnisse, Benediktionen der Heirathenden und dergleichen Geld erpressen (exigunt et extorquent), auch wenn ihnen nicht gezahlt werde, die Vollziehung der Handlung verweigern (impedimenta fictitia fraudulenter opponunt), Laien dagegen „laudabilem consuetudinem erga sanctam ecclesiam, pia devotione fidelium introductam, ex fermento haereticae pravitatis nituntur infringere sub praetextu canonicae pietatis“. Er bestimmte deshalb: „Quapropter super his pravas exactiones fieri prohibemus, et pias consuetudines praecipimus observari, statuentes, ut libere conferantur ecclesiastica sacramenta; sed per episcopum loci veritate cognita compescantur, qui malitiose nituntur laudabilem consuetudinem immutare.“ Diese Entscheidung ist auch späterhin wiederholt bestätigt worden (vgl. Thomassin a. a. O. Pars III. lib. I. cap. LXXII. Gonzalez Tellez zum cap. 8 X. de simonia) und den Geistlichen auf Grund solcher rechtmäßigen Gewohnheit selbst eine Klage gegen diejenigen gestattet, welche die Zahlung der Gebühren verweigern (m. s. die Synodalbeschlüsse bei Hartzheim, Concilia Germaniae, nach der Uebersicht im Index von Hesselmann S. 234 unter dem Worte Jura stolae).

Den Anspruch auf die Stolgebühren hat der Pfarrer oder derjenige Geistliche, welcher sich im Besitze der Parochialrechte befindet und vermöge des Pfarrzwangs fordern kann, daß die bestimmte geistliche Handlung von ihm verrichtet werde (s. den Art. „Pfarrer“ Bd. XI. S. 466 f.). Daraus ergibt sich, wie der Anspruch auf die iura stolae auch gegen die Mitglieder einer anderen Confession hergebracht seyn kann. Die Akte selbst, aus deren Vollziehung der Anspruch auf die Stolgebühren entsteht, sind regelmäßig Taufen, Aufgebot, Trauung, Aussegnung von Wöchnerinnen, Begräbniß, Ertheilung von Dimissorialien, Ausstellung von Zeugnissen auf Grund der Kirchenbücher, öffentliche Fürbitten, Privatmessen und dergl., verschieden nach der Ortsgewohnheit (vgl. c. 13 X. de sepulturis [III. 28], c. 42 X. de simonia [V. 3.]). Dagegen wird für Dienstleistungen in Bezug auf andere Sakramente, nämlich das heilige Abendmahl, die letzte Oelung, die Ordination (vgl. Concil. Trident. sess. XXI. cap. 1. de reform. verb. sess. XXIV. cap. 18. de reform.), gewöhnlich auch die Buße nichts entrichtet. In keinem Falle ist es aber erlaubt, vor Verrichtung der Handlung etwas zahlen zu lassen, indem dies unter den Begriff der Simonie fällt (vgl. c. 42 X. de simonia cit. u. a. m.), auch vom Standpunkte des öffentlichen Interesses überhaupt verwerflich ist. Daher verbietet dies die preußische Gesetzgebung (Landrecht Theil II. Tit. XI. §. 424). Ueber die Größe der Gebühren entscheidet Ortsgewohnheit oder besondere Anordnung. Es pflegen eigene Stoltaxen (regulamen iurium parochialium seu accidentiarum) deshalb aufgestellt zu werden, früher auch einseitig durch den Staat, wie denn z. B. das preußische Landrecht Th. II. Titel XI. §. 425. bestimmt: „das Recht, eine Taxordnung für die Stolgebühren vorzuschreiben, selbige zu erhöhen oder sonst zu ändern, gebührt allein dem Staat.“ Indessen ist dies offenbar eine gemischte Angelegenheit, so daß eine Mitwirkung der geistlichen Oberen dabei gerechtfertigt ist, wie denn auch in Preußen auf Grund des Art. 15. der Verfassung ein Zusammentreten von Staat und Kirche dabei nunmehr erfolgt. Einer Mitwirkung des Staats bedarf es aber theils deshalb, weil es sich um Auflegung einer Steuer handelt und ohne Genehmigung des Staates auch nicht eine Klage auf Entrichtung der Gebühren zulässig seyn würde. Ueberdies besteht gewöhnlich wegen der Zahlung noch ein Staatsprivilegium, indem z. B. nach preußischem Recht die exekutivische Beitreibung im Wege der Verwaltung bewirkt wird (s. Landrecht a. a. O. §. 423. Cabinetsordre vom 19. Juni 1836 u. a.).

Gegen die Entrichtung von Stolgebühren haben sich schon zeitig Stimmen vernehmen

lassen und an eine Abschaffung derselben ist öfter gedacht worden. Auch auf dem Tridentinischen Concil ist deshalb verhandelt worden, indessen ohne Erfolg (vgl. [Sarpi] Petri Suavis Polani historia Concilii Trident. [ed. s. l. a. 1622. 4.]. lib. II. p. 281 sq.). Ebenso bei Gelegenheit der Vorbereitungen zur Mainzer Synode 1789 (s. Kopp, die kathol. Kirche im 19. Jahrhundert [Mainz 1830] S. 63. 66. 67. 72. 190 f.) und später. Der Fixirung der Gebühren stellten sich zu große Schwierigkeiten entgegen und es blieb das ältere Recht in Geltung.

In der evangelischen Kirche wich man im Allgemeinen von den hergebrachten Bestimmungen der römisch-katholischen Kirche ab, indessen nicht übereinstimmend in den einzelnen Landeskirchen. Im Herzogthum Preußen wurde in der Landesordnung vom Jahre 1525 nach Anordnung fester Zinsen bestimmt: „Vnd sollen die pfarrer hierüber das volck mit andern auflagen, als beicht, leut, taufgelt, vierzehnpfennigopfer vnd anderm nit mehr beschweren“, was auch die Verordnung von 1540 wiederholte (s. Richter, Kirchenordnungen Bd. I. S. 334. 337). Die Lüneburger Artikel von 1527 (a. a. O. I, 70) schaffen auch die Accidentien ab, ausgenommen den vierzehnten Pfennig (später sogenanntes Quartalopfer). Aehnlich ist's in dem Landgebiet von Lübeck, wo die Kirchenordnung von 1531 (a. a. O. S. 150. 153) die Forderung des Vier-Zeiten-Pfennigs damit rechtfertigt, daß „nu mannige vnd vntellike papen schinderyhs affgekamen .... ock de meyste hupe nycht gyfft wen me beckene dar tho vpsettet.“ Für den Küster wird nur eine Oblation beibehalten von Jedem, der einem Todten zu Grabe folgt, 8 Pfennige, die man beim Kindtaufen- und Kirchgange zu geben pflegte, desgleichen bei Trauungen und bei Abkündigungen vom Predigtstuhle, wobei ausdrücklich hinzugefügt wird: „de Predicanten buers schölen dar nicht van nemen“. In Sachsen wurden bald verschiedene ältere Abgaben wieder üblich. So bestimmt der Meißnische Visitationsabschied von 1540 (s. Richter a. a. O. S. 321): „Alle quartal sol dem pfarher von einer izlichen person, die XII Jahr erlangt hat, Sie habe das Sacrament entpfangen oder nicht, ein Newer pfennig zum opfergeldt gegeben werden.“ Dann werden Gebühren bestimmt von Hochzeiten, von Begräbnissen für die Begleitung zum Grabe. Der Taufgebühr wird nicht gedacht. An die Stelle des Quartalopfers trat aber später der Beichtpfennig und auch für Taufen wurden Stolgebühren üblich, indem die früher freiwillige Gabe zur nothwendigen erhoben ward. Schon während des 16. Jahrhunderts kam es häufig zu sehr speciellen Anordnungen über die zu gewährenden Leistungen (m. s. z. B. die Braunschweig-Wolfenbüttelsche Kirchenordnung von 1569, bei Richter a. a. O. Bd. II. S. 322 u. a. a.). Die gegenwärtig geltenden Vorschriften beruhen theils auf Herkommen, theils auf partikularen Gesetzen. Man s. deshalb außer den schon oben angeführten, auch für die evangelische Kirche geltenden Gesetzen insbesondere Schlegel, Churhannöversches Kirchenrecht, Theil V. (Hannover 1806) S. 25 f.; v. Weber, systematische Darstellung des im Königreiche Sachsen geltenden Kirchenrechts (2. Aufl.), Bd. II. §. 80. S. 446 f. u. a. m.

Die Stolgebühren erhält stets der eigentlich competente Pfarrer, wenn auch, es sey auf Grund ertheilter Dimissorialien oder ohne solche (z. B. bei gemischten Ehen) ein anderer Pfarrer die heilige Handlung verrichtet (vgl. z. B. preuß. Landrecht a. a. O. §. 431.; Reskript des Cultusministeriums vom 6. Oktober und des evangel. Oberkirchenraths vom 20. Oktober 1850).

Schon längst ist eine Aufhebung der Stolgebühren auch bei den Evangelischen beantragt (von Spener, S. J. Baumgarten u. v. A.), nur bei den Reformirten ist dies allgemeiner geschehen, seltener bei den Lutherischen (vergl. den Art. „Beichtgeld“ Bd. I. S. 784). In einzelnen Landeskirchen ist eine allgemeine Fixirung erfolgt, wie in Nassau durch Gesetz vom 8. April 1818 (s. Otto, Nassauisches Kirchenrecht S. 228), in anderen ist dies nicht thunlich gewesen und dem Uebereinkommen in einzelnen Gemeinden überlassen (wie in Schlesien nach dem Landtagsabschiede vom 27. Dezember 1845). Abgesehen davon, daß den wirklich Armen gesetzlich die Freiheit von der Zahlung zu-

steht, ist für die Beibehaltung nicht ohne Grund geltend gemacht, daß durch die Fortdauer der Gebühren auch sonst dem Geistlichen Gelegenheit geboten wird, in Beziehungen zu den Parochianen zu kommen, welche sonst fehlen würden.

Man s. noch überhaupt: Grellmann, kurze Geschichte der Stolgebühren oder geistlichen Accidenzien nebst anderen Hebungen. Göttingen 1785; verb. mit Franc. Stypmann, tractatus de salariis clericorum. Gryphiswald. 1650. — Ge. Peter Stelzer, de iuribus stolae. Altorf. 1700. 4°. — Tittmann, über die Fixirung der Stolgebühren. Leipz. 1831. H. F. Jacobson.

Storck, Nikolaus, einer der Zwickauer Propheten, s. Bd. VIII. S. 583.

Storr, Professor in Tübingen, s. Tübinger Schule, ältere.

Strabo oder Strabus, d. i. der Scheele oder Schielende, ist eigentlich nur ein Uebername, unter welchem, sehr ungeziemender Weise, ein nicht unbedeutender theologischer Schriftsteller der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts in der Literärgeschichte aufgeführt zu werden pflegt. Er hieß eigentlich Walfried, Walafridus. Die Nachrichten über ihn fließen sehr spärlich und sind zum Theil unsicher. Er scheint gegen das Ende der Regierung Karl's d. Gr. geboren zu seyn, und zwar in Schwaben oder sonst wo in der Gegend des Oberrheins, da er selbst sein Vaterland terram nennt, quam nos Alamanni vel Suevi incolimus, und dorthin weisen ihn auch Sigbert v. Gemblours und Joh. Trittenheim, während Andere ihn zu einem Angelsachsen machen wollten. Seine Studien machte er zuerst in St. Gallen unter Grimwald, nach Anderen zu Reichenau unter Tato, jedenfalls später zu Fulda unter Rhabanus Maurus. Auch von seinen späteren Jahren ist eine genauere Chronologie nicht herzustellen. Eine Zeit lang war er Dekan des Klosters St. Gallen, im Jahre 842 wurde er Abt des Klosters Reichenau, Augia major, einem nicht minder berühmten Benediktinerstifte auf der Insel des Constanzer Untersee's, wo er nach anderweitigen Nachrichten schon zuvor ein Lehramt bekleidet hatte. Trittenheim läßt ihn auch Vorsteher der Schule des Klosters Hirschfeld gewesen seyn. Er starb auf einer diplomatischen Reise an den Hof Karl's des Kahlen am 17. Juli 849 in wenig vorgerücktem Alter. Wie viel Schwankendes in den ihn betreffenden Ueberlieferungen sey, ersieht man aus den größeren bibliographischen Sammelwerken, unter welchen wir hier nur auf Oudin, D. Ceillier, die histoire litéraire de france Tom. V. und Fabricii bibl. latina mediae aetatis verweisen wollen. Aeltere Quellen findet man bei diesen angeführt.

Walafried hat Mancherlei geschrieben; doch mit einer einzigen Ausnahme bieten seine Schriften wenig historisches Interesse. Wir wollen sie in der Kürze klassenweise anführen. Zunächst erwähnen wir seine lateinischen Gedichte, welche ihn gewissermaßen unter die Klassiker des karolingischen Zeitalters setzen lassen, wenn auch ihr poetischer Werth nicht hoch anzuschlagen ist. Die meisten beziehen sich auf christliche Kirchenfeste, handeln also von Aposteln und Märtyrern; das längste handelt von einer Vision, welche ein Mönch Wettin von Reichenau gehabt; ein anderes erzählt das Leben des heiligen Leodegarius von Autun; eines, Hortulus betitelt, beschreibt nicht ohne Anmuth den eigenen Garten des Verfassers mit seinen mancherlei Pflanzen und deren Nutzen und Eigenschaften. Von diesem letzteren gibt es mehrere Specialausgaben; sonst sind diese Gedichte am besten gesammelt in Canisii lectionibus antiquis T. VI. od. T. II. P. 2 der neuen Ausgabe. Die historischen findet man auch bei den Bollandisten und in patristischen Sammlungen. Das Leben des heil. Gallus, welches er in Prosa beschrieben, ist gedruckt in Goldasti Scriptt. rerum allemann. T. 1. und Mabillon, Acta Ord. S. Ben. Saec. II.; an der beabsichtigten poetischen Bearbeitung verhinderte ihn der Tod, wie Ermenrich von Reichenau bei Oudin II, 76 des Weitern erzählt.

Bemerkenswerther ist sein Werkchen de exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum (gedruckt unter Andern in Hittorp's Scriptores de officiis divinis, Cölln 1568, wo es etwa 30 Folioseiten umfaßt, sowie in mehreren Bibliotheken der Kirchenväter). Man könnte es nach unserer Art zu reden ein Compendium der christlichen

Archäologie nennen, und mit dem Maßstabe jener Zeit gemessen einen nicht üblen Versuch. In 31 Kapiteln handelt es zumeist von Kirchengebräuchen, Tempeln, Altären, Gebeten, Glocken, Bildern, Taufe und Abendmahl, und die dabei gelegentlich ausgesprochenen theologischen Grundsätze oder historischen Bemerkungen lassen uns in dem Verfasser einen gelehrten und verständigen Mann erkennen. Gelegentlich führt er auch die gangbaren deutschen Ausdrücke an, sich deshalb den gelehrten Lateinern gegenüber mit dem Beispiel Salomo's entschuldigend, welcher ja neben den Pfauen auch Affen an seinem Hofe hatte. In Betreff der Bilder sucht er den von fränkischen Theologen empfohlenen Mittelweg zwischen übertriebener und abergläubischer Ikonolatrie und griechischer Bilderstürmerei festzuhalten. Im Kapitel vom Abendmahl drückt er sich in einer Weise aus, daß man ihn nicht als einen Anhänger der Transsubstantiationslehre seines berühmten Zeitgenossen Radbert nennen kann; Christus, sagt er, hat seinen Jüngern die Sakramente seines Leibes und Blutes in der Substanz des Brotes und Weines gegeben und sie gelehrt, dieselben zum Gedächtnisse seines heiligen Leidens zu feiern. Es konnte also nichts Schicklicheres als diese Gestalten (species) gefunden werden, um die Einigkeit des Hauptes und der Glieder anzudeuten.

Was aber Walafried's Namen am meisten berühmt gemacht hat und noch jetzt bei'm Rückblick auf die geistige Entwicklung des Mittelalters nicht übersehen läßt, das ist die große exegetische Compilation, welche, wenn nicht ausschließlich, doch hauptsächlich durch ihn zu Stande gekommen ist, und welche fast fünf Jahrhunderte lang für einen großen Theil des Abendlandes zugleich die Fundgrube und fast auch der einzige Rest älterer Bibelwissenschaft geblieben ist. Das umfangreiche Werk war unter dem gangbaren Titel „Glosa ordinaria" verbreitet und gebraucht, und genoß schon im Beginne der eigentlich sogenannten scholastischen Zeit eines solchen Ansehns, daß z. B. Petrus Lombardus sich auf dasselbe ohne Weiteres als auf die „Auctoritas" beruft und Spätere dessen Randglossen als einen gleich dem Bibeltexte selbst zu commentirenden behandelten. Noch über das 14. Jahrhundert hinaus, wo doch Nic. a Lyra eine neue Epoche in der Exegese bezeichnet, erhielt sich die walafriedische Glosse im Gebrauch und wurde dann auch gleich im Beginne des Bücherdrucks durch die Presse verbreitet, und zahlreiche Ausgaben folgten sich, trotz des kolossalen Umfangs, bis in's 17. Jahrhundert herab. Man findet dieselben vollständig verzeichnet in dem unserm Walafried gewidmeten Artikel der Histoire littéraire de France, welche bekanntlich von Benediktinern einst begonnen wurde (T. V.) und kürzer in Busse's Grundriß der christl. Literatur §. 583. Doch ist zu bemerken, daß die Glosa ordinaria nie allein, fast immer mit Lyra zusammen gedruckt wurde. Die älteste Ausgabe, ohne Ort und Jahr, in 4 Foliobänden, deren Ursprung die Bibliographen nicht ermittelt haben, ist eine der Zierden selbst reicherer Sammlungen. Nach ihr, da hier die Arbeit Walafried's fast ganz allein steht, wollen wir dem Leser in der Kürze einen Begriff von der Natur und Anlage des Werkes geben. Eine Vorrede oder Einleitung, welche den Zweck oder die Methode desselben darlegten, ist nicht vorhanden; aber der oberflächlichste Blick belehrt uns darüber zur Genüge. Es bietet in der Mitte der Blätter, etwas gegen den oberen Rand hin, den lateinischen Text, rings herum, bald einen größeren, bald einen geringeren Theil des Raumes in Anspruch nehmend, steht die „Glosse", d. h. eine reiche Sammlung patristischer Excerpte zur Erläuterung des Textes. Zwischen den Zeilen des Textes stehen ganz kurze Scholien (Glosa interlinearis), die wir aber hier nicht weiter zu berücksichtigen haben, da sie anerkanntermaßen erst im 12. Jahrhundert von einem gewissen Anshelm von Laon beigeschrieben sind. Was nun die von Walafried gesammelten Randbemerkungen betrifft, so ist im Allgemeinen zu sagen, daß sie den Kern der älteren patristischen Exegese so ziemlich nach allen Seiten hin darstellen. Es fehlt nämlich nicht an Wort- und Sacherklärungen, wie man sie namentlich aus Hieronymus nehmen konnte, allein der Mehrzahl nach dienen die Randglossen doch der erbaulichen Auslegung, oder wie die Alten sagten, der mystischen (vielen ist auch das Wort mistice vorgeschrieben), die bekanntlich die

Theorie des mehrfachen Schriftsinnes zur Grundlage hatte und in der Combination geistlicher Umdeutung mit jedem noch so trockenen historischen Stoffe ihre höchste Virtuosität zu bekunden strebte. Die Glossen werden in der Regel durch die Wiederholung der ersten Worte des Textes, auf den sie sich beziehen, eingeführt; so folgen sich mehrere über denselben Text, selbst aus dem nämlichen Schriftsteller, wie denn namentlich die zahlreichen Werke Augustin's, mit den vielfältig wechselnden, ganz im Geiste der späteren Zeit sinnreichen, Beleuchtungen einzelner Bibelstellen schon vor unserem Sammler eine unerschöpfliche Fundgrube solcher Glossen waren. Sehr vielen ist übrigens der Name des Autors beigeschrieben, aus welchem sie gezogen sind; am öftersten begegnen uns außer den beiden schon genannten Gregorius, Isidorus (von Sevilla) und Beda, selten Ambrosius und Chrysostomus, welchen letzteren man in Uebersetzung besaß; in einzelnen Büchern herrschen andere Namen vor, z. B. in den Psalmen Cassiodorus, in Numeri Origenes, im Leviticus Esicius (d. i. Hesychius). Es sind aber auch sehr viele Glossen ohne Namen und es entsteht die Muthmaßung, diese könnte Walafried selbst verfaßt haben. Dagegen scheint aber zu sprechen, daß nicht unhäufig, wenigstens im Anfang des Werkes, auch sein Name, und zwar in der, wenn er selbst so geschrieben hätte, sonderbaren Bezeichnung „Strabus“ vorkommt. Andere dachten wohl an seinen unmittelbaren Lehrer Rhabanus Maurus als Verfasser, aber auch Dieser wird öfter mit seinem Namen genannt. Die Frage hat im Grunde wenig Bedeutung, sowie die andere, ob denn die beigesetzten Namen überhaupt überall authentisch sind. Es hat sich wohl noch Niemand die Mühe gegeben, dies zu untersuchen und die Sache hat wenig auf sich, weil die exegetischen Studien der lateinischen Theologen von Augustin und Hieronymus abwärts im Allgemeinen durchlaufendes Gemeingut waren und jeder Nachfolger von dem Abhub seines Vorgängers als Parasit lebte. Der Ruhm, Neues zu geben, war weniger erstrebt als der Ruf, die berühmten Alten recht ausgebeutet zu haben. Unser Walafried suchte auch nicht mehr, und bei solchem Bescheiden wäre die Kritik sehr überflüssig.

Außer den genannten Werken hat man wohl früher dem Abt von Reichenau noch ein anderes beigelegt, welches für uns unendlich viel interessanter wäre, wenn — es überhaupt je existirt hätte. Im 16. Jahrhundert kam, ich wüßte nicht wie, die Vorstellung auf, Karl der Gr. habe die Bibel verdeutschen lassen. Vielleicht suchte man nur einen Namen für die jüngst gedruckten vorlutherischen deutschen Bibeln. Wie das nun zu gehen pflegt, sobald einmal über die Epoche der angeblichen ersten Uebersetzung sich eine Vorstellung gebildet hatte, so machte man auch die Namen der Verfasser ausfindig. Tempore Caroli Magni, sagt Flacius in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Otfrid fol. 7 verso, tres docti viri — sacrum volumen in vulgarem linguam vertisse leguntur. Wo er dies gelesen, sagt er nicht. Die drei Gelehrten waren Rhabanus, der Bischof von Mainz, Haymo von Halberstadt, und unser Walafried. Später wußte man schon, daß sie miteinander gearbeitet hatten, — manu admota socia, sagt J. Reiske (epist. ad Mayerum de versione german. ante Lutherum). Ja, ein Zeitgenosse, Hr. Leroux de Lincy, Herausgeber eines alt-französischen Bibeltextes, behauptet, jene Uebersetzung sey in's Jahr 807 zu setzen; das hängt einfach damit zusammen, daß Usher, in seinem sehr unzuverläßigen Werke über die Bibelübersetzungen, dieses Jahr auf's Gerathewohl angibt, um überhaupt den Verdiensten des alten Kaisers eine chronologische Stelle anzuweisen. Im Jahr 807 aber lag Walafried vielleicht noch in den Windeln, wenn er schon geboren war, und was von Karl's deutschen Bibeln sonst noch gesagt wird, habe ich mit triftigen Gründen anderswo in's Reich der Fabeln verwiesen.

Ed. Reuß.

Strafen bei den Hebräern, s. Lebensstrafen, Leibesstrafen b. d. H.

Strafen, kirchliche, s. Gerichtsbarkeit, kirchliche

Straßen in Palästina. Wir haben hier, von den Straßen in den Städten (s. d. Art. „Städte und Ortschaften in Palästina“) absehend, die Landstraßen Palä-

stina's zu berücksichtigen, vornehmlich diejenigen, die in der Bibel vorkommen. Heerstraßen, Karawanenwege umzogen und durchzogen das Land schon in uralter Zeit. Theilweise waren dies Wege ohne Kunst, entstanden durch häufiges Befahrenwerden (מַעְגָּל Ps. 140, 6. 65, 12., Wagenspur, Geleise = Weg), Betretenwerden von Last- und Reitthieren (Kameelwege), ihr Zug vom Terrain, der Lage bewohnter Orte, von Quellen u. s. w. bedingt. Da kam man streckenweise über rauhes, holpriges Terrain, voll von Geröll und Steinen (רְכָסִים Jes. 40, 4., *ὁδοὶ τραχεῖαι* Luk. 3, 5.) oder spiegelglatte Felsplatten (חֲלַקְלַקּוֹת Ps. 35, 6. Jer. 23, 12.), wie es die Reisenden noch finden, über schwierige Abstiege (מוֹרָד Jos. 7, 5. 10, 11.) und Aufstiege (מַעֲלֶה Jos. 15, 7. 1 Sam. 9, 11. 2 Sam. 15, 30.), durch Hohlwege (מִשְׁעוֹל 4 Mos. 22, 24.), über Bergströme ohne Brücken, so daß man solche Wege in der Regenzeit gar nicht oder nur mit Gefahr passiren konnte (St. Schulz, Leitungen V, 350). Eine Brücke wird im Alten Test. nicht erwähnt; nur גשּׁוּר, (Brückenland, collect. wie جسور, von גְּשַׁר, גִּשְׁרָא im Talmud, arab. جِسْر, Brücke) kommt als Nom. propr. eines Landstrichs vor. Ueber Flüsse setzte man in Furten (vada, *διαβάσεις*, מַעֲבָר 1 Mos. 32, 23., מַעְבָּרָה Jos. 2, 7. Richt. 3, 28. 12, 5. 1 Sam. 13, 7. 2 Sam. 2, 29. 10, 17. 17, 22. Jer. 51, 32., vgl. Ritter XV. S. 550 f.). In Wüstenebenen wurden wohl Wegzeichen (calami, Plin. 6, 33) aufgestellt, aber durch Wüstenstürme häufig umgeworfen und verschüttet (Arrian, Alex. 6, 26). Für jede Art von Weg oder Straße ist דֶּרֶךְ, poetisch אֹרַח, arab. طَرِيقٌ die generelle Bezeichnung. Eine Kunststraße dagegen, wie es solche schon in uralter Zeit nicht nur in Indien (Bohlen, Ind. II. S. 109 f.) und Persien (Herodot V. S. 52), sondern auch in Phönizien (Movers, Phönizien III, 1. S. 132 ff.) und Palästina (4 Mos. 20, 19. Richt. 20, 31 f. 21, 19. 1 Sam. 6, 12. 2 Sam. 20, 12.) gab, hieß מְסִלָּה, d. i. aufgeworfener, erhöhter Weg, wie das englische highway, (poetisch נָתִיב, נְתִיבָה, דֶּרֶךְ, der gebahnte Weg). Vertiefungen wurden ausgefüllt, Höhen abgetragen (Jes. 40, 3 f. 57, 14. 62, 10.), Felsen und Steinblöcke aus dem Wege geräumt. Dies geschah besonders, wenn Könige oder Kriegsheere das Land durchzogen (Arrian, Alex. 4, 30; Diod. Sic. 2, 13; Just. 2, 10). So sind vor einem beabsichtigten Besuche Ibrahim Paschas die Wege im Libanon gebahnt und noch neuestens auf das Gerücht, der Sultan wolle eine Wallfahrt nach Jerusalem machen, auf dem doch seit lange betretenen Wege von Jaffa nach Jerusalem an gefährlichen Stellen Felsen gesprengt und Hindernisse hinweggeräumt worden. Sonst sind freilich wohl alle früheren Herren und Bewohner des Landes weniger indolent in dieser Beziehung gewesen, als die jetzigen. Die Römer haben, wie in allen Provinzen ihres Reichs, so auch hier, besonders unter Sept. Severus, treffliche Militärstraßen unterhalten, wie sie denn bei ihren Heeren besondere viatores, *ὁδοποιοὺς* (Jos. bell. jud. 3, 62) hatten. Man trifft überall, diesseits und jenseits des Jordans eine Menge von Spuren dieser Römerstraßen, gepflasterte Strecken oder wenigstens 14—20 Fuß von einander abstehende, parallele Reihen von Randsteinen (margo), Cisternen, Meilensteinen u. s. w. an (vgl. Bergier, hist. des grands chemins de l'emp. rom. Bruxell. 1728, lateinisch übersetzt mit Anmerk. in Graevii thes. ant. rom. T. X.; Pauly, Real-Encyklopädie Bd. VI, 254 ff. und V, 19 f.; Reland, Paläst. II, 7; Pilargik, de lapid. rom. juxta vias pos. Viteb. 1713). Aber schon aus viel früherer Zeit finden wir Spuren von Kunststraßen in verschiedenen Gegenden des Landes. Nach Joseph. Ant. 8, 7. 4 soll Salomo die nach Jerusalem führenden Straßen mit schwarzen Steinen (wahrscheinlich Basalt, der namentlich in der Gegend des See's Tiberias gebrochen wird) haben pflastern lassen. Wenn auch das, was Josephus sah, späteren Ursprungs seyn mag, jedenfalls dürfen wir annehmen, daß Salomo als eifriger Beförderer des Landhandels viel für Herstellung der Straßen und Erleichterung des Verkehrs gethan hat. Von Errichtung von Khanen (s. Bd. V. S. 745) zu Salomo's Zeit findet sich

eine Spur in Jer. 41, 17., vergl. 1 Kön. 2, 7. Ein die Instandhaltung der Straßen nach den Asylstädten (Bd. I. S. 567) betreffendes Gesetz kommt schon 5 Mos. 19, 3. vor*). Auch schon in mosaischer Zeit wird eine Kunststraße, מְסִלָּה, im Lande Edom unter dem Namen דֶּרֶךְ הַמֶּלֶךְ (4 Mos. 20, 17. 19. vgl. 21, 22.) erwähnt, wie auch bei den Griechen die öffentlichen Straßen ὁδοὶ βασιλικαί, bei den Römern viae praetoriae, consulares (Bergier ap. Graev. thes. X. p. 395), bei den alten Deutschen Königswege (Grimm, deutsche Rechtsalt. S. 552; Haltaus, Glossar. p. 1115), bei den Arabern derb es sultân (Ritter XV. S. 571. 1162 u. ö.) heißen, weil sie auf Befehl und Kosten der Könige gebaut wurden, auch namentlich von den Handelskarawanen Weggeld (הֲלָךְ Esra 4, 13. 20. 7, 24.) für den König erhoben wurde. Palästina im engeren Sinne namentlich war vermöge seiner providentiellen Weltstellung als Völkerbrücke und Centralpunkt der Culturgebiete der alten Welt (Ezech. 5, 5. 38, 12. Ps. 74, 12.: בְּקֶרֶב הָאָרֶץ, umbilicus terrae, vgl. Ritter XV, 9 ff.; Kurtz, Gesch. d. a. Bundes I. §. 43.) von mehreren Weltstraßen, den Ausgängen der aus Centralasien vom Euphrat und persischen Meerbusen her an's Mittelmeer und nach Aegypten führenden Militär- und Handelsstraßen um- und durchzogen, doch so, daß das Herz des Landes, Jerusalem, von denselben nicht unmittelbar berührt wurde. Die Hauptstraßenzüge in Palästina mußten schon um dieser natürlichen Stellung willen, abgesehen von dem stationären Karakter des orientalischen Lebens überhaupt, im Laufe der Jahrhunderte so ziemlich dieselben bleiben. Weil aber durch kriegerische Durchmärsche im Laufe der Zeit besonders die Gegenden, durch welche die alten Straßen zogen, verheert worden sind, so bekommt man auf diesen alten Routen vorherrschend den Eindruck der Wildheit und Unfruchtbarkeit des Landes (Van de Velde, Mem. Gotha 1858. S. 27 f.). Daß aber die Straßen selbst mit der Zeit in Zerfall gerathen, ja die Spuren ehemaliger Kunst da und dort gänzlich verschwunden sind, ist nicht nur der Indolenz derer zuzuschreiben, die das Land seit Jahrhunderten bewohnen und beherrschen, sondern vielleicht auch der veränderten Reisemethode. Zwar zur Zeit der Patriarchen kannte man in Palästina schwerlich schon Reisewagen, denn Joseph sandte seinem Vater solche aus Aegypten (1 Mos. 45, 19. vergl. 50, 9.); aber abgesehen von den Transportwägen in der Wüste (4 Mos, 7, 3.) und Philistäa (1 Sam. 6, 7.), und den Kriegswägen der Kanaaniter zur Zeit Josua's (Jos. 17, 16. Richt. 1, 19.) und der Richter, selbst in gebirgigen Gegenden (Richt. 4, 13.), welche doch fahrbar gemachte Wege voraussetzen, kommen auch Reisewägen vor in der Zeit der Könige (1 Kön. 12, 18. 18, 44.), wie noch in neutestamentlicher Zeit (Apg. 8, 28.), daher für דֶּרֶךְ das Synon. מַעְגָּל. Die Geleisespuren, die man aus alter Zeit zwischen Hebron und Bethlehem entdeckt haben will (Ritter XVI, 266 ff.) rühren nach der Mittheilung eines vieljährigen Beobachters von Eselstritten her. Jetzt sieht man kein Fuhrwerk im heiligen Lande (Thomson, the land and the book p. 20 sq.; Ritter XV, 418), und es möchte wohl eher Eisenbahnen bekommen, als Landstraßen und Fahrwege.

---

*) An dieses Gesetz knüpfen die talmud. und rabbin. Bestimmungen über die Straßen, Wege u. s. w. an, sowie an das Gesetz 3 Mos. 19, 9. Der Weg in die Asylstadt soll 32 Ellen breit, gut mit Brücken, an den Kreuzwegen mit Wegweisern versehen seyn, an denen steht: מקלט מקלט. Ein Privatweg דֶּרֶךְ הַיָּחִיד ist 4 Ellen, ein Vicinalweg von einer Stadt zur andern 8 Ellen breit, so daß zwei Wägen einander ausweichen können. Eine via publica, strata, דֶּרֶךְ הָרַבִּים (auch שְׁבִיל, אִסְטְרָטָא, אִסְטְרָט, סְרַטְיָא, Schabb. 6, 1. 151, 1) ist 16 Ellen breit, der דֶּרֶךְ הַמֶּלֶךְ hat kein Gesetz, denn wenn der König mit seinem Heer einherzieht, so kann er Zäune durchbrechen, Wege bahnen, wo er will. Auch der Weg zum Grabe hat kein bestimmtes Maß (Bab. bathr. f. 99, 2. Macc. 2, 5.). Vom 15. Adar an wurden nach Schek. 1, 1 zur Vorbereitung auf die Festreisen die wegen der Regenzeit verderbten Wege ausgebessert, die Gräber übertüncht u. s. w. (s. Lightf. zu Matth. 23, 27. Maim. Peah. 2. 1 de via publ. et priv., שביל הרביה והיחיד und de via ad asyl. in Rozeach c. 8.). Manches in dieser rabbinischen Straßenordnung scheint der römischen nachgebildet, Einiges hat vielleicht nie in Wirklichkeit bestanden.

Eine Uebersicht über die Straßen Palästina's zu bekommen, bezeichnen wir zuerst die das Land an seinen Gränzen von Nord nach Süd, von West nach Ost umziehenden, oder in der Mitte von Nord nach Süd, von Südwest nach Nordost durchziehenden alten Welt- und Völkerstraßen (ὁδοὺς ἐθνῶν Matth. 10, 5.), in welchen sich die eine Seite der Weltstellung Palästina's darstellt, seine die allseitigste Weltverbindung begünstigende centrale Lage. In den von Jerusalem, als dem Herzen des Landes (Klagl. 2, 15. Ps. 48, 3. 122, 3 ff.) und dem natürlichen Knotenpunkte des innern Verkehrs nach verschiedenen Himmelsgegenden ausgehenden Binnenstraßen (דַּרְכֵי צִיּוֹן Klagl. 1, 4.) prägt sich sodann die andere Seite aus, die Zurückziehung, Isolirung und Concentrirung des Volkes Gottes in dem gemeinschaftlichen, vom Weltverkehr abgeschlossenen Mittelpunkte. Endlich nennen wir verschiedene, einzelne Lokalitäten des Landes mit einander verbindende, historisch merkwürdig gewordene Wege. —

1. Beginnen wir mit den im Norden des Landes von Westen nach Osten streichenden Handelswegen, so gingen schon in uralten Zeiten a) von Phönizien, Berytus, Sidon, Tyrus nach Damaskus, die nördlichsten Gränzbezirke des gelobten Landes schneidend (südl. von Ribla, 4 Mos. 34, 11., vgl. Bd. XIII. S. 13. XIV. S 760) mehrere den Libanon (Pässe von Dschezzin, Baruk, el-Mekseh, Zahleh u. s. w.) und Antilibanon (Wâdi Karn, Zebedûnypaß u. s. w.) und die dazwischen liegende בִּקְעָה, Coelesyria durchschneidende Paßwege (s. Ritter XVII, S. 106 ff. 149. 206 ff. 250 bis 309; Van de Velde, Mem. S. 195 ff.). An vielen Orten finden sich im Libanon Reste großartiger, über die Felshöhen gehauener Kunststraßen, an denen Phönizien reich war. Ein Hauptweg der Phönizier nach den Weltemporien am Euphrat ging mit Umgehung von Damaskus (zu Salomo's Zeit vielleicht auch den mit Letzterem befreundeten Phöniziern feindlich, 1 Kön. 11, 24.) über Heliopolis (Baalbek = Baalgad? oder און Amos 1, 5.? vergl. Robins. neuere bibl. Forsch. S. 675 ff.; Bd. XIV. S. 730) und das bequemere Orontesthal und über Hamath (Jos. 13, 5., vgl. Ritter XVII. S. 33. 237). Der direkte Weg von Tyrus (und Sidon) nach Damaskus, von dem man freilich keine Spur mehr hat (Van de Velde, Mem. S. 220), durchkreuzte den Quellbezirk des Jordan entweder bei Hasbeya (Robins. neuere bibl. Forsch. S. 492) oder südlicher etwa bei Rehob (= Bethrehob Richt. 18, 28. 2 Sam. 10, 6. 4 Mos. 13, 22., da man gen Hamath geht", daher vielleicht auf der Wasserscheide, jedenfalls eine Wegscheide zwischen den Jordanquellen und der בִּקְעָה, nach Robins. a. a. O. S. 487 = Hunin, s. Bd. XIV. S. 760) Abel Beth Maacha, Dan (Tell el-Kadi) und Cäsarea Philippi oder Paneas (= Baal Gad, Baalhermon? Bd. II. S. 487. XIV. S. 730); von hier aus stieg sie entweder über den Südfuß des Hermon am Phialasee vorbei (Jos. bell. jud. 3, 10. 7), ein Weg, auf dem man Spuren einer antiken Pflasterstraße findet; oder am Südfuß des Hermon hin, wo ein Römerweg über Kanêtra (= Brückchen, über die zahlreichen, vom Hermon herabkommenden Bäche, vielleicht = גְּשׁוּר 5 Mos. 3, 14.) führt und sich mit dem vorigen kürzeren unterhalb des Ostfußes bei Sa'sa verbindet. Der jetzige nächste, nördlichste Weg über das Haus des Paradieses (Beit el-Dschann), das Grab Nimrod's und Katana zeigt keine Spuren des Alterthum's (vgl. Ritter XV, 161 ff. Hänel in deutsch-morgenl. Z. II, 430). b) Weg von Akko nach Damaskus, α) der nördlichste geradeste in nördlichster Richtung das Gebirge Naphthali durchschneidend, durch viele alte Ortslagen bezeichnet (u. a. Beth Anath Jos. 19, 48., jetzt 'Ainata, Van de Velde S. 222) bis Cäsarea Philippi, von hier über den Südabfall des Hermon nach Damaskus; β) die obergaliläische Querstraße, zuerst östlich nach Rama in Naphthali (Jos. 19, 36.); 2 Stunden von da, bei Kefr Anân sich in zwei Zweige theilend, von denen der eine nordöstlich über die Gebirgsstadt Safed (Sephet Tob. 1, 1. Vulg., צפת Talm., Σέφ Joseph. bell. jud. II, 20. 6) führt, der andere zuerst rein östlich bis zum Khan Dschubb Jûsuf (Josephsgrube der Legende), dann nordöstlich, bis beide an der Jakobsbrücke (Dschißr benât Yakub, über den oberen Jordan, näher dem Meromsee als dem See

Genezareth, Ritter XV. S. 268 ff.) zusammentreffen. γ) Die untergaliläische Querstraße wendet sich zuerst in südöstl. Richtung über den Belus, von Schafr 'Am (שפרעם, Petach. itin. Ugol. VI, 1203, Sitz des Sanhedrin nach Zerstörung Jerusalems, jetzt Schefa 'Amar) an über niedrige Anhöhen und die nördlichen Zuflüsse des Kison zwischen der Ebene Sebulon und Jesreel (ein nördlicherer Weg über Kabul und Sepphoris, s. Ritter XVI, 750) nach Nazareth, dann entweder nördlich, quer durch die Ebene Sebulon über Kana in Galiläa (Weg Christi Joh. 1, 44. 2, 1., jetzt Kana el-Dschelil), und weiterhin bei Kefr 'Anan sich mit dem obergaliläischen Wege verbindend; oder am Nordabhange des Tabor hin, und dann entweder über die hohe Uferebene Ard el-Hamma nach Tiberias, oder über den Khan Lubieh zwischen den Hörnern von Hattin (Berg der Seligkeiten) und der Höhlenfeste Masloth Arbela (1 Makk. 9, 2., Bd. XIV, 727) hindurch nach Magdala; von hier das Ufer des See's Genezareth entlang bis Kapernaum oder Bethsaida, wo die Straße den See verläßt und in nordöstl. Richtung am Khan Dschubb Jûsuf mit der obergaliläischen Route zusammentrifft. Dies ist die via maris (bei den Kreuzfahrern, Quaresm. eluc. I, 1. 8 f. 19. Matth. 4, 15. ὁδὸς θαλάσσης, Jes. 8, 23. דֶּרֶךְ הַיָּם עֵבֶר הַיַּרְדֵּן) so genannt, entweder weil aus dem Binnenlande nach dem Mittelmeer (via maris publica quaedam via est, qua venitur ex Assyria ad mare mediterraneum, Quaresm. l. c.), oder, weil am kleinen Galiläermeer hinführend, die Hauptzollstraße, an der auch Matthäus (9, 9.) seine Zollbude hatte. Von der Jakobsbrücke führt der Weg über Kanêtra und S'as'a nach Damaskus. c) Andere Querstraßen von Akko und vom Karmel (2 Kön. 4, 24 f.) her, an den Gränzen Galiläa's und Samaria's hin (Luk. 17, 11., vgl. 9, 52.) führten zu den Brücken und Furten des Jordans unterhalb seines Ausflusses aus dem See Genezareth (Reste einer großen Römerbrücke; etwas südlicher, nahe der Jarmukmündung die Medschamiabrücke, Ritter XV, 346 ff., noch südlicher die Furt in der Nähe von Bethsean). Ein über die Wasserscheide von Jesreel sich hinziehender Weg theilt sich zwischen dem Gilboa und kleinen Hermon in zwei Zweige, von denen der südliche nach Bethsean führt, der nördliche zur Medschamiabrücke. Zu letzterer führt auch ein nördlicherer Weg über Endor zwischen dem Tabor und kleinen Hermon hindurch. Ferner führen zu den genannten drei Jordanübergängen mehrere von der via maris (dem Khan et-Tudschâr, Straßenknotenpunkt im Norden des Tabor, von der Umgegend stark besuchter Montagsmarkt) ausgehende, die Straßen b und c verbindende, den Gebirgsstrich zwischen Tabor und dem Südwestufer des galiläischen Meeres durchziehende Wege. Von der Medschamiabrücke aus zieht sich sofort die Straße in einiger Entfernung vom Ostufer des See's gegen Norden über Aphek (1 Kön. 20, 26. 30? jetzt Fik), weiterhin ziemlich parallel mit der Kanêtrastraße in nordöstlicher Richtung über Neve (Itin. Anton., bei Abulf. Nowa) nach Damaskus durch Gaulonitis und Ituräa, im Westen von Auranitis. Die von Jerusalem nach Damaskus Reisenden (Apg. 9, 2 ff.) scheinen in alter Zeit vorzugsweise diesen etwas näheren Weg eingeschlagen zu haben, der auch eine römische Militärstraße war. Von Jerusalem bis an den Jordan wurde dann der direkte Weg über Bethsean (Bd. XIV, 736) gemacht, wo noch Reste der Römerstraße sich finden, und welches nach Itin. Anton. Mittelpunkt der großen Straße von Jerusalem nach Damaskus ist, ein Weg, den auch Pompejus einschlug (Jos. Alt. 14, 3. 4.; Plut. vit. Pomp. 39. vgl. Ritter XV, 429 f.). Jakob auf seinem Rückwege aus Haran ist weder den letzteren, noch wie die Legende von der Jakobsbrücke voraussetzt, ersteren Weg gezogen, sondern ohne Zweifel d) die von Nord nach Süd im Osten des transjordanischen Palästina's sich hinziehende große, syrisch-arabische Karawanenstraße, später die Straße der Mekkapilger (derb el hadschi, auch derb el hadsch el nebbe, d. i. Pilgerstraße des Propheten, vergl. Ritter XV, 13 f. u. ö.; Burckhardt, Reise II, 1031 ff.), welche das Ostjordanland, Moab und Edom (s. den Art. „Seir") im Osten begränzt, von Aere (Itin. Ant., bei Abulf. Sanamnin), bis Damaskus mit c zusammengeht und im Osten vom Gebirge Seir eine Strecke weit mit dem Wege der

Edom umwandernden Israeliten zusammentreffen mag (4 Mos. 21, 4 ff.)*). Jakob kam auf dieser Straße an den Oberlauf des Jabbok, wo die Furt, מַעֲבַר יַבֹּק (1 Mos. 32, 23.) bei dem Kalât Zerka zu suchen seyn möchte. Auch Kedorlaomer's Heereszug (1 Mos. 14, 5.) verfolgt diese Richtung. e) Ebenfalls von Nord nach Süd durch die Mitte des Landes geht der Straßenzug der syrisch-arabischen Erdspalte. Diesen Weg scheint Kedorlaomer auf seinem Rückzug eingeschlagen zu haben (1 Mos. 14, 14 f.). Die Straße, die gen Hamath führt (4 Mos. 13, 22.), längs des Orontes, über Riblah (zu verschiedenen Zeiten Hauptquartier der Kriegsheere an der Heerstraße zwischen dem Euphrat einerseits und Phönizien und Aegypten andrerseits, s. Bd. XIII, 13.) ist eigentlich nur, indem man den niederen Sattel zwischen dem Quellrevier des Jordan und dem mittleren Litanythal (Merdsch 'Ayûn = עִיּוֹן 1 Kön. 15, 20. 2 Chron. 16, 4. Robins. neuere bibl. Forsch. S. 489 ff.) übersteigt, die nördliche Fortsetzung der das in alter Zeit viel reicher, besonders an den Wadimündungen belebte und bebaute (1 Mos. 13, 10 ff., vgl. Ritter XV, 459) Jordanthal entlang laufenden diesseitigen und jenseitigen (letztere mit Umgehung Samariens von den ängstlicheren Juden Galiläa's auf ihren Festreisen nach Jerusalem eingeschlagen, auch von Christo auf seiner letzten Festreise, da ihn die Samariter nicht aufnahmen Luk. 9, 51 ff. Matth. 19, 1. Joh. 10, 40.) Straßenzüge. Ihre südliche Fortsetzung geht im Süden des todten Meeres durch die Araba bis zum älanit. Golf, und auch bis zu diesem, ihrem für den Handel wichtigen Endpunkt Elath (Bd. III. S. 749 f.) scheint Kedorlaomer (1 Mos. 14, 6., vgl. Delitzsch z. d. Stelle אֵיל פָּארָן) ihr gefolgt zu seyn. Zwischen Rehob und Bethsean verzweigt sich diese in Meridianrichtung das Land durchschneidende alte Völkerstraße mit den Damaskusstraßen b u. c, die selbst dann weiterhin in der Ebene Jesreel, als einem Hauptknotenpunkte der Völkerstraßen, sich anknüpfen an f) die im Westen Palästina's von Nord nach Süd ziehende phönizisch-ägyptische Mittelmeerstraße (Van de Velde S. 226 ff.), deren Hauptstationen von Tyrus bis Pelusium nach dem Itin. Ant. waren: Ptolemais = Akko, Sycamina = Hefa des Talm. Schabb. 26, 1, Caesarea, Betarus = ביתר des Talm., Antipatris (Apg. 23, 31.), Diospolis, לוֹד (1 Chron. 8, 12., Lydda Apg. 9, 38.), Jamnia = יַבְנֵה (2 Chron. 26, 6.), Askalon, Gaza, Raphia, Rhinokorura (Südgränze Palästina's Bd. XIV, 330) u. s. w. Eine den Karmel im Osten umgehende Route, von der französischen Armee 1799 eingeschlagen, führt an dem alten Jokneam (Jos. 12, 22. 19, 11. 21, 34. 1 Kön. 4, 12., jetzt Tell Kaimôn) vorbei, am Ostrande der Saronebene hin bei Kâkûn oder Barin (= Betarus) mit jener den Karmel im Westen am Meere umgehenden sich wieder vereinigend. Jetzt geht von Cäsarea aus der Weg an der Küste hin über Mukhalid, Arsûf, el-Haram, Jaffa. In Jamnia oder südlicher in Asdod vereinigt sich dieser Küstenweg mit der älteren am Westabhange des Hochlandes sich hinziehenden Straße (Bergstraße Ritter XVI, 592 ff., vgl. 101 f.). Auch diesen Weg sind zu verschiedenen Zeiten Kriegsheere gezogen (Arrian, Alex. 3, 1; Joseph. bell. jud. 4, 11. 5; ant. 14, 8. 1; Plin 6, 33; Appian civ. 5, 52). Die früheste Erwähnung dieses דֶּרֶךְ אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים geschieht 2 Mos. 13, 17., vergl. Herod. 3, 5,; Stark, Gaza S. 19 ff.; Bd. XI. S. 553. Der Uebergang von dieser westpalästinensischen Heerstraße zu den im Norden und Süden des galiläischen Meeres nach Da-

*) In südöstlicher Richtung zweigen sich bei Keswe, Aere, Neve von dieser Straße alte römische Straßen ab, die durch Trachonitis und Auranitis nach Bostra (— Astharoth? Bd. XIV. S. 729) und Szalkhat (Salcha, äußerste Nordostgränze Manasse's. 5 Mos. 3, 8 ff. Jos. 12, 5. 13, 11.) führen. Eine derselben geht von Aere über Schêch Miskîn nach Mzêrib, eine andere von Neve an Tell 'Aschtere vorbei ebendahin. Von hier geht die Pilgerstraße südlich über Remtheh weiter, südöstlich der Weg über Seda nach Bostra. In der Mitte zwischen Remtheh und Seda liegt das alte Edrei, jetzt Der'ât (4 Mos. 33, 34.). Streckenweise sind diese Römerstraßen noch gepflastert und mit Tränken (Birket) versehen. Vgl. Ritter XV, 807—888. 907 ff. und die Routiers von Cons. Wetstein und R. Dörgens in Zeitschr. für allgem. Erdkunde 1859. S. 109 ff. 1860. S. 402 ff. mit Karten. Wetstein, Reiseber. Berlin 1860.

maskus und Gilead (1 Mos. 37, 25.) führenden Straßen wird gemacht durch mehrere Verbindungswege, die zwei gangbarsten, der Paßweg nach Legio (= Megiddo, jetzt Ledschûn; römisches Pflaster, noch vollständig erhalten nach Wildenbruch, Monatsbericht der geograph. Gesellsch. Berlin. N. F. I, 233. Dagegen Robinson, neue bibl. Forsch. S. 155) und der Weg über (Ferasîn, Yabûd, Van de Velde, Mem. p. 238) Caperkotia nach Ginäa (nach Tab. Pent. eine via militaris); beide führen im Südosten des Karmel in die Ebene Jesreel hinüber und durchziehen sie, mannichfaltig verzweigt, theils in nordöstlicher Richtung sich mit den zur Jakobsbrücke führenden Straßen vereinigend (Route über Daberath Jos. 19, 12., jetzt Debûrieh; Spuren einer via strata Van de Velde, Mem. p. 225 f.), theils östlich zum Jordan führend zu den unter c genannten Brücken, im Norden des kleinen Hermon über Nain und Endor, oder im Süden desselben über Jesreel, oder nach Bethsean ebenfalls über Jesreel, am Nordabhange des Gilboa und Nahr Dschalud hin (wo Bethulia, Beitilva? Ritter XV, 424), oder über Ginäa und Dschelbon (*Γελβουέ* Euseb. onom.) im Süden des Gilboa. Durch diese Mittelglieder zwischen der phönizisch-ägyptischen Mittelmeerstraße und den von Akko nach Damaskus führenden Straßen b und c entsteht die große, Palästina in diagonaler Richtung von West nach Nordost durchschneidende große Karawanenstraße (schon bei Maundrell die Sultana *κ. ἐξ.* genannt, Ritter XVI. S. 698), die Aegypten mit Damaskus und weiterhin mit Mesopotamien verbindet und die hauptsächlich Palästina zum Passageland macht. Und da als Mittelpunkt und Hauptknotenpunkt dieser Straße und des Völkerverkehrs zwischen Vorderasien (Syrien) und Aegypten die Ebene Jesreel erscheint, so war schon in alter Zeit diese Ebene ein Wahlplatz der Völker (Richt. 5, 9. 6, 33. 2 Kön. 23, 29. vgl. Bd. IV, 160. IX, 248. Ritter XVI, 690. 699). — Wenn der Norden Palästina's von mehreren und unter sich mannichfaltig verzweigten Querstraßen zwischen dem Mittelmeere und Damaskus als Haupthandelstation gegen den Euphrat hin durchzogen ist, so kennen wir dagegen keine solche Querstraße im Süden. Wir können hier nur g) die von Südost nach Nordwest von Petra nach Rhinocorura am Bache Aegyptens oder nach Gaza (über das alte Gerar Bd. V, 31) sich ziehende, die Südgränzen Palästina's bei Bersaba berührende nabathäische Handelsstraße nennen (s. Ritter XIV, 139 ff.; Movers, Phöniz. II, 3. S. 204 ff.).

2. Innerhalb dieser das Land um- und durchziehenden und so hauptsächlich den Verkehr mit den angränzenden Ländern vermittelnden Straßen ist nun das Netz der Binnenstraßen ausgespannt, als dessen Mittel- und Knotenpunkt naturgemäß das Herz des Landes, die Hauptstadt Jerusalem erscheint, welches um so mehr diese centrale Lage behauptete und sich als der Hort der geistigen Selbstständigkeit des Volkes bewährte, je weniger es in seiner hehren Abgeschiedenheit von den großen Welt- und Völkerstraßen durchzogen und in den verweltlichenden, verderblich nivellirenden Strom des Völkerverkehrs hineingezogen wurde. Jene großen Welt- und Völkerstraßen hatten vielmehr ihren Hauptknotenpunkt in der *Γαλιλαία ἀλλοφύλων* (1 Makk. 5, 15.), an der Westgränze des halbheidnischen Zehnstädtegebiets (Mark. 5, 1 ff.) und in der Umgegend des galiläischen Meeres (Matth. 4, 13—16.). Die von Jerusalem aus nach den verschiedenen Himmelsgegenden ausgehenden hauptsächlichen Straßenrichtungen*) sind, wenn wir wieder mit dem Norden beginnen, a) die Nâbulusstraße, Straße von Sichem (Richt. 21, 19. Hos. 6, 9.), die Hauptstraße, welche Judäa mit Galiläa verbindet, so

*) Der jüdische Pilger Isaak Chelo im Jahre 1334 zählt in seinen שבילי דירושלים (franz. von Carmoly, itin. de la terre sainte, Brux. 1847. p. 219 sqq.) um der Heiligkeit der Siebenzahl willen 7 Jerusalemrouten, nach Arad, Jaffa, Sichem, Akko, Tiberias, Safed, Dan — jede mit 7 Stationen, die vier letzten Routen jedoch nicht von Jerusalem unmittelbar ausgehend, sondern von Sichem aus aneinandergereiht und der gewöhnlichen, den Rabbinengräbern nachziehenden jüdischen Pilgerroute folgend (s. die מסע דפלטירי von Salomo ben Simon im J. 1210 bei Carmoly p. 115 sqq.).

ziemlich auf der Wasserscheide des Hochlandes sich hinziehend, zuerst Rama östlich (Robinson II, 319, 566 f. u. Bd. XII, 515 f.) und Ataroth (Bd. XIV. S. 729. Robins. II, 566) westlich liegen lassend, nach Bireh (Beeroth?), hinter welchem zuerst ein an Bethel vorbeiführender Weg (die gewöhnliche Straße in alter Zeit 1 Mos. 13, 3. 28, 19, 35, 6. Richt. 20, 31. 21, 19.; Euseb. onom. s. v. Λουζα) sich östlich abzweigt, mit der jetzigen Hauptstraße bei'm Räuberquell ('Ain Haramîyeh) sich wieder verbindend, dann ein westlicher Seitenweg über Gophna (jetzt Dschifna = Ophni Jos. 28, 24.?) führt, der sich entweder bei'm Räuberquell, oder wenn man über das hohe Gilgal (Bd. V, 163 Dschildschilia) steigt, bei Sindschil, ziemlich dem höchsten Punkte der Nâbulusstraße sich wieder mit der Hauptstraße verbindet. Nach Jos. bell. jud. 5, 2. 1. führte die Hauptstraße zur Römerzeit über Gophna, wie man an dem noch gut erhaltenen Pflaster sehen kann (Robins. III, 294). Weiterhin führt die Straße zwischen dem alten Silo (nicht durch dieses, Richt. 21, 19) im Osten und Libona im Nordw. durch, von Howara an durch die schöne Mukhnaebene (1 Mos. 37, 12 ff.) nach Sichem der Weg Jesu (Joh. 4, 4 f., vergl. Jos. Ant. 20, 61.), zu Hosea's Zeit (6, 9.) ein durch Räuberbanden übel berüchtigter Weg. Von Sichem aus führte der Weg nach Samaria (Van de Velde, Mem. S. 235 f.) und dann entweder westlich über Caperkotia (Ptol. Tab. Peut., jetzt Kefr Kûd; Spuren einer via strata, v. de Velde l. c.) oder östlich über Dschebâ (Γαιβαὶ Jud. 3, 10.) und Sanûr (Ritter XVI, 669), jenseits Dothan, das in der Mitte dieser hier von der alten Karawanenstraße zwischen Gilead und Aegypten durchkreuzten (1 Mos. 37, 17.; Robins. n. bibl. Forsch. S. 158 f.; Van de Velde, Mem. S. 238) Zweige liegt, sich wieder vereinigend bei Ginäa (Engannim Jos. 19, 21. 21, 29.; Jos. Ant. 20, 61; bell. jud. 3, 3. 4, jetzt Dschenin), von da durch die Ebene Jesreel den Gilboa, kleinen Hermon und Tabor zur Rechten, auf dem älteren, östlichsten Wege über Jesreel und Sunem, auf dem mittleren, geradesten über das erst neuerdings durch den Sieg Napoleons über die Türken im J. 1799 bekannt gewordene Fuleh, oder auf einem westlicheren Umwege über Taanach und Megiddo (Ritter XVI, 693) nach Nazareth, von da über Kefr Kenna (nach der von Saulcy vertheidigten Tradition = Kana, Joh. 4, 44.; nach Robinson dagegen ist Kana = Kana el-Dschelil im Nordwesten der Sebulonebene) oder am nördlichen Fuße des Tabor vorbei (1, b. β.) nach Kapernaum. Josephus rechnet von Jerusalem nach Galiläa auf diesem Wege 3 Tagereisen (vita §. 52.). Ein anderer Weg (Van de Velde p. 237) von Sichem nach der Südostgränze Galiläa's (Bethsean, Scythopolis. Jos. bell. jud. 3, 5. 1) führte über Thebez (Richt. 9, 50., jetzt Tubâs). b) Die Militärstraße nach Cäsarea von Jerusalem in nordwestlicher Richtung, wahrscheinlich der Weg, auf dem Paulus in einer Nacht nach Antipatris gebracht wurde (Apg. 23, 31 ff.), von Eli Smith wieder entdeckt (bibl. sacr. Newyork 1843 p. 478 sqq.), geht bis Gophna auf der Nâbulusstraße, von da über das Timnath Josua's (Jos. 19, 50. 24, 30. Richt. 2, 9. Θαμναθὰ 1 Makk. 9, 50. Θάμνα Jos. ant. 14, 11. 2. bell. jud. 4, 8. 1) und Antipatris (vgl. Ritter XVI, 554—573; Van de Velde p. 243). Auf weite Strecken ist hier die römische via strata noch erhalten. Sonst ging man auch auf einem Umwege nach Cäsarea, entweder über Neapolis, von wo eine alte Straße nach Cäsarea längs des Wâdi Scha'ir hinabführte (Tab. Peut. Sect. IX, e. Spuren des Alterthums; Robinson, neue bibl. Forsch. S. 164 ff.; Van de Velde p. 237), oder über Lydda (Jos. bell. jud. 2, 19. 1); bis Lydda c) auf der Straße von Joppe, wohin übrigens von Jerusalem ein dreifacher Weg führt; α) der nördliche, im Norden an Gibeon vorbei über das obere und untere Bethhoron Jos. 10, 11. (Beit-ûr el-foka und et-tahta) nach Lydda, von wo es über Beit Dejan (Bethdagon Jos. 15, 41?) noch 3 Stunden (Apgesch. 9, 38.) bis Joppe sind; β) der südliche in zuerst westlicher Richtung über Kiriathjearim (Kuriet el-'Enab), dann den Wâdi 'Aly entlang südlich an Yalo, dem alten Ajalon vorüber, von da in nordwestlicher Richtung an Lâtrôn (Modin? siehe Bd. XIV. S. 756) und Emmaus oder Nikopolis, jetzt 'Amwâs vorüber nach Ramleh

und von da entweder über Lydda oder unmittelbar nach Joppe. Ein mittlerer Weg zweigt sich bei Gibeon ab durch den Wâdi Suleimân (Thal Ajalon Jos. 10, 12. Robinson III, 278 f.), bei Dschimsu (Gimso 2 Chron. 28, 18. Robins. III, 271) sich mit dem nördlichen wieder vereinigend. Chelo's jüdische Pilgerroute nach Joppe über Zora (Richt. 13, 2., Simson's Heimath, jetzt Surâh, 1/2 Stunde nördlich von Bethsemes, Bd. XIV, 766; Robins. neue bibl. Forsch. S. 199 f.) Nikopolis, Gimso, Lydda (vgl. Ritter XVI, 540—554). Ramleh und Lydda sind als Punkte, wo sich die frequente Straße von Joppe nach Jerusalem mit der großen Weltstraße von Damaskus nach Aegypten kreuzte, bedeutend, ersteres nach Raumer, Pal. S. 449. 218 schon Neh. 11, 33. genannt, das Arimathia in Matth. 27, 57. (s. dagegen Bd. I, 502. XII, 516). d) In südwestlicher Richtung führte die Gazastraße (auch Sultans- oder Königsstraße, Ritter XVI, 114. 119. vergl. Van de Velde, Mem. p. 248) durch den Wâdi Musurr, das Terebinthenthal (1 Sam. 17, 2.) über Eleutheropolis (Betogabra, Beit Dschibrin, Haus freier Männer, seit Septim. Severus bedeutende Stadt, vielleicht schon älter, obwohl in der heiligen Schrift nicht erwähnt, nach Dr. Blau auf dem Denkmal Sisak's als גברין genannt; vergl. Robins. II, 672 ff. 750 ff.; Tobler, 3. Wand. S. 143 ff.) Eglon und Lachis. Auf dieser Straße zog nach Dr. Blau (Sisak's Zug gegen Juda aus dem Denkmal bei Karnak erläutert, deutsch-morg. Ztschr. XV. S. 235 ff.), Sisak mit dem Centrum seiner Armee gegen Jerusalem, auf dieser wurden (Hieron. ad Jer. 31, 15.) viele jüdische Kriegsgefangene nach Eroberung Jerusalems nach Alexandrien abgeführt, um dort nach Rom eingeschifft zu werden. Ob dies die Apg. 8, 26. ἔρημος genannte Straße ist (Reland, Stark, Gaza S. 510 ff. u. A. beziehen ἐρ. auf Γαζα), oder ob nach der Tradition des Itin. Burdig. und des Hieronymus die Straße nach Gaza, auf der Philippus zum Kämmerer kam, die über Hebron gehende weitere Bergstraße war und die Taufe des Letzteren an der Quelle bei Bethzur zwischen Bethlehem und Hebron stattfand, können wir nicht entscheiden (Ritter XVI, 269; Reland, Paläst. II, 3 und III. unt. d. W. „Gaza" s. Bd. II, 123). Uebrigens führen zwei Straßen in ziemlich direkter Richtung von Jerusalem nach Gaza, die eine theilweise durch menschenleere Striche, in denen nur Beduinen nomadisiren (im Wâdi Musurr mit Spuren eines Pflasterweges [Tobler a. a. O. S. 116]), deshalb vielleicht als ἔρημος bezeichnet, die andere mehr über Höhen und bewohnte Orte, die el-Chadherstraße Tobler's (a. a. O. S. 199 ff.; Ritter XVI, 166), wahrscheinlich die ältere, von ersterer zuerst südlich über Bethzacharja (1 Makk. 6, 32 f.) und Damim (1 Sam. 17, 1.), dann sie im Wâdi Musurr bei Socho durchschneidend, nördlich von Eleutheropolis über Adschûr (Gath? Ritter XVI, 91). Nach Dr. Blau a. a. O. S. 236. 241 nahm Sisak auf seinem Zuge gegen Jerusalem mit der mittleren Kolonne des Centrums die Festung Socho (2 Chron. 11, 17.), um den Weg nach Jerusalem offen zu haben und zog auf der Chadherstraße über Nahalin und Beit Dschala (Zelzah? Bd. XIV, 767) vor Jerusalem. Außerdem konnte man von Jerusalem nach Gaza auch über Lydda und Ramleh gehen. e) Gegen Süden geht die Straße über Bethlehem und Bethzur (Bd. II, 123) nach Hebron (Van de Velde, Mem. p. 246 ff.). Der Weg von hier nach den Südgränzen des Landes geht α) südwestlich nach Bersaba, entweder über Adoraim (ὁδὸς εἰς Ἄδωρα 1 Makk. 13, 20.) oder über Dhoheriyeh (südlichste Station in Judäa Ritter XVI. S. 203 ff.; Van de Velde, Mem. p. 250) und weiterhin in die Wüste et-Tih nach Elusa (Khulasa, Ritter XIV, 118 ff.) und Rehoboth (1 Mos. 26, 22., jetzt Ruhaibeh), wo er von der nabathäischen Handelsstraße durchkreuzt wird. Bei Eboda (Oboth 4 Mos. 21, 10 f.? Ritter XIV, 130 ff.) theilt sich dieser Bersabaweg (die westliche Wüstenstraße der Römer) in zwei Zweige, von denen der westliche sich theils gegen Süden bis an's Sinaigebirge fortsetzt (1 Kön. 19, 3. 8.), theils bei'm Kalât el Nakhl, dem Centralpunkte des peträischen Arabiens (Ritter XVI, 154. 834 ff.) sich mit der Hadschistraße von Kairo verbindend nach Aegypten führt; der östliche Zweig führt zum älanitischen Golf. β) Gerade südlich geht der Weg von Hebron über die Priester-

stadt Esthemoa (Bd. XIV, 742), Molada (Jos. 15, 26. Neh. 11, 26.), Aröer (1 Sam. 30, 28.) und weiterhin nach der alten salomonischen und römischen Gränzfestung Tamara (1 Kön. 9, 18. Ezech. 47, 19., jetzt Kurnub; Reste einer römischen Kunststraße, Ritter XIV, 123. 1091 ff.) und Horma = Zephath (Richt. 1, 17. Rubk es Sufa, Robins. III, 150), vielleicht der Weg, auf dem Israel (4 Mos. 15, 45.) eigenwillig in Kanaan eindringen wollte (s. dagegen Tuch, deutsch-morg. Ztschr. I, 183 u. Rowlands in William's holy city p. 488 u. Bd. XIV, 748, wonach Zephath in dem 2½ St. südlich von Khulasa liegenden Trümmerhaufen Sepâta zu suchen ist). γ) Südöstlich geht der Weg von Hebron über Karmel (Bd. VII, 411), Maon (Bd. IX, 7) und Karioth (Jos. 15, 25., Geburtsort des Verräthers? Robins. III, 11), von wo aus sich ein Weg südwestlich über Arad (4 Mos. 21, 1. Jos. 12, 14. Richt. 1, 16.) nach Molada abzweigt, ein anderer dem Südende des todten Meeres durch den Paß ez-Zuweira zuführt. Oestliche Seitenwege nach Masada (Reste einer 15 Fuß breiten antiken Straße Ritter XV, 738) und Engedi gehen von Karmel aus. — Einen direkten Weg nach dem todten Meere von Jerusalem gibt es nicht. Ein schmaler Weg führt den nördlichen Rand der Kidronschlucht entlang südöstl. zum Kloster Mar Saba (Bd. VII, 548); von hier aus führt ein neuerdings verbesserter Weg (Rußegger III, 110) durch den Paß von Kaneitra über das Gebirge an's Nordende des todten Meeres und an die südlichste Jordanfurt zwischen Bethhogla und Bethjesimoth (vgl. Van de Velde, Mem. p. 244). f) Der Weg nach Jericho gegen Osten, von Bethanien aus ein wenig nordöstlich, nach dem Itin. hieros. 18 römische Meilen, durch wüstes Land (Luk. 10, 30 ff.) über Adummim (מַעֲלֵה אֲדֻמִּים Bd. XIV. S. 724; Ritter XV, 493). Dieser Weg, auf dem sich noch Spuren einer antiken via strata finden und eine Cohorte zum Schutz der Reisenden stationirt war (not. imp. orient., s. Lightf. zu Luk. 10, 30 f.), wird öfters in der evangelischen Geschichte erwähnt. Weil viele Priester und Leviten in Jericho wohnten wurde er häufig von solchen durchwandelt (Lukas 10, 31. hier. Taan. fol. 67, 4). Es war der Leidensweg David's (2 Sam. Kap. 15—17.) und der Weg Jesu zu seinem letzten Leiden (Matth. 20, 29. 21, 1. Mark. 10, 32 f. Luk. 19, 1. 28 f., vergl. Schubert, Reise III, 71 f.; Rußegger III, 102 f.; Crome S. 87 ff.; Van de Velde, p. 245). Von Jericho aus führen drei Wege zum Jordan, der südliche zu der Furt el-Helu zwischen Bethhogla und Gilgal (2 Sam. 19, 15. 18.) diesseits und Bethjesimoth jenseits, von hier nach Hesbon und zur syrisch-arabischen Karawanenstraße mit Resten einer Römerstraße. Eine andere Römerstraße führte von Hesbon zwischen dem Nebo im Norden und dem Attarus an Machärus vorbei im Süden durch den Wâdi Zerka Ma'in nach Kallirhoë (Bd. XI, 15). Der mittlere führt den Wâdi Kelt entlang durch die Jordanfurt bei Bethabara (Joh. 1, 28. = Bethbara? Richt. 7, 24., vergl. 3, 28.; Bd. II, 115. XIV, 734), jenseits den Wâdi Seir über Jaëzer (Seir, Szîr) nach Rabbath Ammon (= Philadelphia; große römische Pflasterstraße von Hesbon über Philadelphia nach Bostra, Ritter XV, 1148). Der nördliche geht bei Bethnimrah (4 Mos. 32, 36. Jos. 13, 27.) über den Jordan und an dem am Berge Gilead entspringenden Wâdi Nimrin (Bd. XI, 20) aufwärts nach Ramoth in Gilead (es-Szalt), von da nach der Veteranenstadt Gerasa, dem östlichsten Gränzorte Gileads (jetzt Dscherasch, Ritter XV, 1065—1119, s. Jos. bell. jud. 3, 3. 3; Ptol. 5, 15. 23). Vgl. Van de Velde, Mem. p. 233 f. Ueberall finden sich in diesen transjordanischen Gegenden noch Spuren gepflasterter Römerstraßen (siehe Ritter XV. S. 928. 958 f. 1072. 1093. 1107. 1113. 1116. 1148. 1182 u. ö.). g) In nordöstlicher Richtung führt von Jerusalem quer über die östliche Abdachung des Hochlandes, über die ehemaligen Priesterstädte Nob, Anathoth (Jer. 1, 1., Bd. XIV, 725, jetzt 'Anâtâ), Geba (Bd. IV, 675), durch den Engpaß von Michmas (Bd. IX, 526), über die alte Königsstadt Ai (= Tell el-Hadschar bei Deir Diwan?) nach Ophra (jetzt Taiybeh, Bd. X. S. 665) über tiefe, rauhe, gen Osten streichende Thäler und vielfach zerrissenes Tafelland dazwischen, ein Weg, den die Heerschaaren der Philister (1 Sam. 13, 17.), vielleicht

auch der Assyrer (Jesaj. 10, 28 ff.) bei ihren Einfällen gezogen sind (s. Robinson II, 317 ff. 367.).

3. Von geschichtlich merkwürdigen Wegen mögen noch folgende erwähnt werden: a) die Wege, auf denen die Patriarchen in's Land der Verheißung eingezogen sind. Jakob und wahrscheinlich schon Abraham sind durch das weidereiche Gilead zum Jordan gezogen, Ersterer durch's Jabbokthal (Pnuel 1 Mos. 32, 30 ff., s. Bd. XI, 769), bis er bei Sukkoth (jetzt Sâkût, vgl. Bd. XIV, 764 f.) über den Jordan setzte und nachdem er eine Zeitlang auf der Jordanaue sein Zelt aufgeschlagen und geweidet, als die Jahreszeit es mit sich brachte, in die weidereiche Gegend von Sichem (Mukhnaebene = מַחֲנֶה, Lagerstätte der Patriarchen) zog. Ueber den Jordan setzt man dort auf mehreren Furten (Richt. 12, 5. 1 Sam. 13, 7. 2 Sam. 10, 17), nördlich von der Jabbokmündung bei Sukkoth und südlich davon über die Damiehfurt. Von der Sukkothfurt aus führte der nächste Weg über Ascher (Jos. 17, 7. 11., jetzt Yastr), wo er sich mit der Bethseanstraße 2. a. vereinigt, und über Thebez nach Sichem; von der Damiehfurt aus führen zwei Wege nach Sichem, einer im Norden des Signalberges, Kurn Surtabeh (Rosch. hasch. 2.), durch die schöne Kerawaebene und Wâdi Ferrah (Archelais), ein südlicherer über Janoa (Jos. 16, 6 f. Euseb. Ἰανὼ in Akrabatene, jetzt Yanûn). Gideon schlug von Ephraim nach Pnuel (Richt. 8, 1 ff.) auch den Weg über Sukkoth ein. b) Zunächst südlich von diesem Wege der Patriarchen ist derjenige, auf dem 2000 Jahre nach Abraham die Römer (Pompejus, Jos. Ant. 14, 3. 4; bell. jud. 1, 6. 5) in's Land der Verheißung eingezogen sind, um den Besitz desselben dem Saamen Abrahams auf Jahrtausende zu entreißen. Diese Pompejusstraße führt vom Jordanthale aus herauf nach Coreä, der nördlichen Gränzstadt Judäa's, nahe bei Silo (jetzt Kuriût, Robins. III, 301), durch den zwischen der Nâbulusstraße von Silo bis Bethel einerseits und dem Jordanthale andererseits gelegenen, 3—4 Stunden breiten Landstrich, auf welchem die Wasserscheide östlich von der Nâbulusstraße nahe dem Rande der Hochebene dahinläuft. Von Coreä und mehreren Punkten der Nâbulusstraße führten Wege nach der von Alexander Jannäus erbauten Feste Alexandrium (jetzt Kefr Istunah), und hart am Rande des Hochlandes nach Edomia (Onom., jetzt Daumeh, Robinson, neue bibl. Forsch. S. 384), von wo man in's Jordanthal bei Phasaelis herabsteigt. Diese Gegend scheint erst in der Zeit der letzten Hasmonäer und der herodischen Dynastie durch frequentere Straßen, die zugleich zu den herodianischen Palmenstädten Archelais und Phasaelis am Ostfuße des Hochlandes führten, belebt worden zu seyn. c) Von Bethel aus führt nach Jericho und Gilgal die von Robinson (II, 559 ff.) und Ritter (XV, 459 f. 527 f.) sogenannte Prophetenstraße, auf welcher die Communikation zwischen den in Bethel und Gilgal befindlichen Prophetenschulen unterhalten wurde (1 Sam. 7, 6. 10, 8. 10. 2 Kön. 2, 2 ff.), im Süden des Berges Quarantana hinaufsteigend, zwischen Michmas im Süden und Ai im Norden hindurch nach Bethel sich hinziehend. Diesen Weg ist wohl auch Lot hinabgestiegen, da er sich von Abraham trennte, um bis gegen Sodom hin zu zelten (1 Mos. 13, 3—12.). Josua führte das Volk diesen Weg herauf gen Ai (Jos. 8.). Nach Dr. Blau a. a. O. hat der linke Flügel von Sisak's Heer entweder diesen oder einen etwas nördlicheren Weg nach Rimmon (zwischen Ai und Ophra Bd. XIII, 41. c.) eingeschlagen (s. Van de Velde, Mem. p. 345). d) Die nach Engedi am todten Meere von Bethlehem, Thekoa und dem judäischen Karmel aus durch die Wüste Juda führenden Wege sind uns merkwürdig durch David's und der Makkabäer Flucht (1 Sam. 24, 1. 1 Makk. 9, 33.), auch durch Josaphats Feldzug und Wundersieg (2 Chron. 20, 2. 16., Kaphar Barucha am Anfange des nach Engedi hinabführenden Wâdi Ghar oder Areyn, vallis Beraca, Jos. Ant. 4, 1. 3 κοιλὰς εὐλογίας, das Josaphat mit seinem Heere durchzog [s. Robinson II, 430 ff.; Ritter XV, 642 ff.]). Da Salomo seine Balsamgärten dort hatte (Hohesl. 1, 14.), so führte wohl von seiner Zeit an dorthin auch ein gebahnter Weg. Außer diesen im Ostabfalle des Hochlandes historisch gewordenen Wegen nennen wir

noch einige Straßensysteme und Knotenpunkte im SW., in der Mitte und im NO. des Landes, die als solche neben Jerusalem im Laufe der Geschichte eine eigenthümliche Bedeutung erlangt haben, und zwar e) in merkantilischer und militärischer Hinsicht ist besonders zur Zeit der Römerherrschaft Eleutheropolis ein Knotenpunkt und Centrum des südwestlichen Palästina geworden, wie schon daraus hervorgeht, daß in Euseb. Hier. onom. die Lage vieler Städte nach Eleutheropolis bestimmt wird, und daß noch viele Reste von Römerstraßen gefunden werden, die auf diese Stadt zuführen. Sie lag auf der Gränze zwischen dem הַר und der שְׁפֵלָה, dem Gebirge und der Ebene Juda, also in einer für den Austausch der Landesprodukte wichtigen, das Berg- und das Niederland, den Osten und den Westen, den Norden und den Süden vermittelnden Gegend, auf dem Punkte, wo die Straßen zwischen Gaza und Jerusalem, zwischen Hebron und den Philisterstädten, Gaza, Askalon, Asdod, Ekron, zwischen Berseba, der südlichen Gränzstadt und Joppe (Van de Velde p. 249 f.) sich kreuzten. Es ist daher anzunehmen, daß schon in uralter Zeit in diesen Gegenden manche Handels- und Militärstraßen zusammenliefen (Tobler, 3. Wand. S. 142). Das ganz nahe bei Eleutheropolis gelegene Maresa war eine wichtige Festung (2 Chron. 11, 8.) an der von den Aegyptern als Operationsbasis gegen Juda mehrmals (2 Chron. 12, 4. 14, 9.) eingeschlagenen Straße nach Jerusalem und Hebron und deckte namentlich den durch das גֵּיא צְפָתָה führenden Weg nach Hebron; diesen Weg zog nach Dr. Blau a. a. O. S. 238 Sisak über Beit 'Alâm, und eroberte mit der mittleren Colonne des Centrums Kegila (1 Sam. 23, 1.), mit der östlichen das näher an Hebron liegende Thapuach (Jos. 12, 17. 15, 34.). Eine מְסִלָּה innerhalb dieses südwest-judäischen und philistäischen Straßenrayons kommt schon 1 Sam. 6, 12. vor, der Weg der Bundeslade von Ekron nach Bethsemes, als der nächsten Priesterstadt und dem nächsten Eingange in's Gebirge Juda. f) Ein politischer Knotenpunkt in der Mitte des Landes war, wie schon in uralter Zeit (Jos. 24, 1.), so wiederum von der Zeit der Trennung des Reiches in Sichem. Die von hier und den späteren Residenzen Thirza und Samaria (1 Kön. 12, 25. 14, 17. 15, 21. 16, 6. 8 f. 15. 23 ff.), welche in einem Dreieck nahe bei einander liegen und daher als ein Centrum angesehen werden können, nach den vier Himmelsgegenden führenden Hauptstraßen haben wir schon unter 2. a. u. b. und 3. a. berührt; Bethel und Dan sind die gottesdienstlich wichtigen Endpunkte der Nord- und Südstraße, Pnuel der militärisch wichtige Endpunkt der Oststraße (1 Kön. 12, 25. 29 ff., s. Keil und Thenius zu der St.). Wir haben nur noch zu erwähnen einige von Sichem aus nach West in die Saronebene und nach Joppe führende Straßen, die Handelsstraßen des Reiches Israel. Die südlichere (Van de Velde, Mem. p. 109. 239. narrative I, 411 ff.) führt durch die Mukhnaebene, wendet sich bei Hawara westlich über den Wâdi Kaneh und über Deir Istia (Alterthümer) herab, in den hinter Silo beginnenden Wâdi Keraweh und tritt bei Deir Balût (die alte Gränzfestung Baalath? Jos. 19, 44. 1 Kön. 9, 18. Jos. Ant. 8, 6. 1, siehe dagegen Bd. XIV, 730) in die Küstenebene heraus; die nördlichere (Robins. neue bibl. Forsch. S. 175 ff.) führt in der Richtung von Gitta (Kuryet Dschit, angeblicher Geburtsort des Simon Magus, Euseb. K.-Gesch. II, 13) und Pirathon (Richt. 12, 15. 1 Makk. 9, 50.) über den nördlich von dem die Gränze zwischen Ephraim und Manasse bildenden נַחַל קָנָה (Jos. 16, 8. 17, 9.) liegenden Gebirgszug herab in die Ebene bei dem westlichen Gilgal (Jos. 12, 23.). Endlich ist g) Kapernaum im Nordosten des Landes (Matth. 4, 13 ff. 9, 1. 11, 23.), schon zuvor nicht unbedeutend als merkantilischer, auch politischer (Joh. 4, 47.) Mittelpunkt, gewürdigt worden, der Mittelpunkt der Wege Christi zu werden, auf welchem Er zunächst die verlorenen Schafe des Hauses Israel gesucht hat, durch die Wahl dieses an den großen Völkerstraßen liegenden und heidnischen oder halbheidnischen Städten und Landstrichen benachbarten Punktes zugleich andeutend, daß die Zeit kommen würde, wo die Apostel auch auf der Heiden Straßen zu wandeln hätten (Matth. 10, 5.). Den Weg nach Jerusalem haben wir

unter 1. c. u. 2. a. kennen gelernt. In der entgegengesetzten Richtung nach Nord und Nordost Cäsarea Philippi (Matth. 16, 13.) und dem Hermon (Verklärungsberg Matth. 17, 1 ff.) konnte Jesus entweder gerade nördlich gehen am Fuße des Ostabfalles des obergaliläischen Gebirgslandes gegen den oberen Jordan und Meromsee (Bahr el-Hûleh, Ard el-Hûleh) hin bis in die Gegend des alten Abel Beth Maacha und von da östlich oder ganz jenseits des Jordans über Bethsaida Julias, oder bis zur Jakobsbrücke auf der großen Karawanenstraße, dann jenseits direkt nördlich über den Westabhang der südlichen Ausläufer des Hermon hin (Van de Velde, Mem. p. 216 f.). Nach Peräa (Gadara Matth. 8, 28., der übrigen Dekapolis Mark. 7, 31. und anderen südlicheren und östlicheren Gegenden des Ostjordanlandes Matth. 19, 1., vgl. Lange, Leben Jesu II, 2. p. 1094) konnte Jesus den Weg entweder auf der Westseite des See's Genezareth über Magdala (Matth. 15, 31.) und Tiberias (Joh. 6, 1.) oder über das gaulonitische Bethsaida Julias im Nordosten des See's (Luk. 9, 10., vgl. Matth. 14, 13 f. Mark. 8, 22., s. Bd. II, 122) und von da entlang dem Ostufer des See's einschlagen. Oefters fuhr er über den See zu Schiffe. Zu den Gränzen von Tyrus und Sidon (Matth. 15, 21. Mark. 7, 24. 31.) führte ihn der Weg durch Obergaliläa, entweder über Rama in Naphthali (s. 1. b.), oder in der Richtung von Safed, el-Dschisch (Giscala) durch die ehemals den Stämmen Naphthali und Asser angewiesenen Berglandschaften (Ritter XVI, 771 ff., jetzt Belâd Beschârah), eine einst sehr bevölkerte Gegend (Van de Velde, Mem. p. 221), wie man jetzt noch an den vielen Ruinen längs des Weges sieht (Hazor Jabin's, Thomson the land and the book p. 285; s. dagegen Robins. neue biblische Forsch. S. 80 und Bd. XIV, 747) nach Kana (Jos. 19, 18.) in der Nähe von Tyrus, von wo aus er dann über die Quellgegend des Jordans wieder an die Ostufer des galiläischen Meeres zurückkehrte. Lehrer.

Strauß, David, das Leben Jesu von. Ueber die frühere Bildungsgeschichte des Verfassers, aus welcher die Genesis dieses Werkes zu erklären, erhalten wir von dem Verfasser selbst in dem anmuthigen Aufsatze „Justinus Kerner" (Hallische Jahrbb. 1838 Nr. 1.) Nachrichten und eingehendere von einem Jugendfreunde in dem Aufsatze: „Dr. Strauß, charakterisirt von F. Th. Vischer" (Hallische Jahrbb. 1838 S. 1081 bis 1120). Ueber sein Verhältniß zur hegelschen Philosophie hat Strauß im 3. Hefte der „Streitschriften die nöthige Auskunft gegeben, womit die Andeutungen zu vergleichen in der biographischen Schrift: „Christ. Märklin, ein Lebens- und Charakterbild aus der Gegenwart. 1851. — Die romantische Poesie, Schelling, Schleiermacher, Hegel: dies sind die Stadien, durch welche Strauß, wie Viele, deren Bildungsgrad in die ersten Decennien des Jahrhunderts fällt, auf seiner theologischen Laufbahn hindurchgeführt wurde. Um den zweijährigen philosophischen und den dreijährigen theologischen Cursus zu beginnen, trat er im J. 1825 in das Tübinger theologische Stift ein. Er begann das theologische Studium mit einer Periode der Götterdämmerung, in welcher das Nebelgewölk überschwänglicher Romantik, Schelling'scher Naturphilosophie und Joh. Böhm'scher Theosophie durch einander wallte, umzogen von dem goldenen Rande der Hoffnung des magnetischen Adepten, der an der Seite der Seherin von Prevorst das Wunder der Mythenwelt auf einmal in die nächste Gegenwart gerückt sah. In den Nebelgebilden einer phantastischen Gläubigkeit arbeitete aber schon der Stachel eines unwiderstehlichen Wissensdurstes. Nicht der Durst einer Erkenntniß, welche das Leben gibt, war es, aber der Durst nach einer Wissenschaft, welche die Wahrheit gibt. Von den zwanziger Jahren an hatten die württemberger reisenden Kandidaten aus Berlin die Kunde von Schleiermacher mitgebracht, dem philosophischen Theologen, welcher zur Gewißheit seines Glaubens der Philosophie nicht bedurfte, der aber in Anderen, vor denen er diesen Glauben dialektisch zu rechtfertigen wußte, mit dem Glauben zugleich den dialektischen Trieb erweckte, welcher Manchen noch über diesen Glauben hinausführte. Auch bei Strauß war dies der Fall. Vor der zersetzenden Kritik, welche er bei Schleiermacher gelernt, zerrann ihm schon damals die Fata morgana, welche die Ge-

sichte der Seherin von Prevorst ihm vorgezaubert, und in einem Aufsatze im Hesperus versuchte er, bei aller Anerkennung der Thatsache, die psychologische Analyse derselben. Aber seit den zwanziger Jahren war in Berlin ein Gewaltigerer über den Gewaltigen gekommen, von dessen schwerverständlicher Lehre durch die von Berlin zurückkehrenden Theologen dann und wann nur unsichere Laute nach Tübingen mitgebracht wurden. Sich Gewißheit über die orakulöse Mysteriosophie zu verschaffen, hatte Strauß gegen das Jahr 1830 hin mit einer Anzahl Gleichstrebender das Studium der Hegel'schen Schriften begonnen, und fröhlich wurde er inne, erst jetzt in dem reinen Aether der Wissenschaft zu athmen. Von der Quelle selbst drang es ihn nun zu schöpfen. Schon war durch das Vertrauen seiner Behörde dem jungen Manne ein Professoratsverweseramt am Seminarium von Maulbronn übertragen worden, er gab dieses indeß auf, um im November 1831 nach Berlin zu eilen. Doch am 14. November hatte die Cholera Hegel dahingerafft und Schleiermacher war es, durch den ihm die Todesnachricht zuerst mitgetheilt wurde.

Die Zweifel an der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, welche schon in den letzten Studienjahren sporadisch aufgetaucht waren, hatte das Studium von Hegel zu einem Abschluß gebracht und ihm, wie er in der Vorrede zu seinem Leben Jesu sagt, „von gewissen religiösen und theologischen Vorurtheilen" befreit. Doch lag ihm auch jetzt noch eine schwierige philosophische Aufgabe vor. Von Hegel selbst und von dessen nächsten Schülern waren in Bezug auf die biblische Geschichte die letzten Consequenzen des Systems nur verhüllt ausgesprochen worden. Was bei allen anderen Religionen stattfindet, daß Form und Inhalt, Vorstellung und Gedanke in incongruentem Verhältnisse zu einander stehen, das sollte im Christenthum, als der Religion des Geistes, sich anders verhalten; in dieser Religion sollte die Vorstellung, das Symbol, mit dem Inhalte aller Religion identisch seyn, zwischen Luther's kleinem Katechismus und der Hegel'schen Logik und Metaphysik kein anderer Unterschied bestehen, als der zwischen Form und Inhalt. Dies die Ueberzeugung, welche er unter den Berliner Hegelianern den Herausgebern der „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik", vorfand, Versöhnungsfeste der endlichen Aussöhnung des Glaubens mit dem Wissen wurden gefeiert, „heiteren Muthes ließ jetzt die theologische Jugend die Natter des Zweifels um Kopf und Busen spielen, des Besitzes der Zauberformel gewiß, sie zu bannen. — Nicht bloß ein starker Geist, sondern auch ein starker Karakter gehörte dazu, von solchem Jubel unbeirrt auch diese Illusionen zu nichte zu machen. Strauß war der erste, der es unternahm und nachwies, daß jenes Privilegium, welches zu Gunsten der christlichen Religion allein von dem allgemeinen Gesetze des Verhältnisses der Vorstellung zum Gedanken gemacht worden, ein unberechtigtes sey (Streitschr. 3. Hft., Glaubenslehre, Einleit. §. 2.).

Auf diesem Standpunkte angelangt, erschien ihm aber auch das dogmatische Verfahren der Althegelianer, wie es in der Marheineke'schen Dogmatik ihm vorlag, ein verfehltes. „So bildete sich in mir und meinen gleichstrebenden Freunden, was das Verhältniß von religiöser Vorstellung und Begriff im Allgemeinen anlangt, der Gedanke einer Dogmatik, in welcher nicht bloß, wie in der Marheineke'schen, das oberste Fett von dem dialektischen Kessel, in welchem das kirchliche Dogma gekocht worden, abgeschöpft, sondern von vorne herein alle Ingredienzien vorgezeigt und der ganze Proceß vor unseren Augen vorgenommen würde. Es sollte, meinten wir, zuerst die biblische Vorstellung dargelegt werden; diese hierauf durch die häretischen Einseitigkeiten hindurch sich zum kirchlichen Dogma fortbestimmen; das Dogma sofort in der Polemik des Deismus und Rationalismus sich auflösen, um geläutert, durch den Begriff sich wieder herzustellen. Von den zwei negativen Durchgängen, welche hiernach der christliche Glaubensinhalt zu machen hat: dem früheren durch die Häresis und dem durch die neuere Aufklärung, schien uns bei Marheineke namentlich der letztere zu wenig berücksichtigt, das Dogma von der kirchlichen Fassung unmittelbar, als hätte es vorher sich gar nichts abzuthun, sich vielmehr bloß bestätigen zu lassen, in den Begriff übergeführt."

Als das Wichtigste aber erschien ihm im Lichte dieser nun gewonnenen Einsicht über das Verhältniß von Vorstellung und Begriff, das Leben Jesu durchzuarbeiten, und schon in einem von Berlin aus an einen Freund, welchem er den Plan zu seiner Arbeit mittheilt, gerichteten Briefe spricht sich das Bewußtseyn der Opfer aus, welche er für die Lösung seiner Aufgabe zu bringen genöthigt seyn könnte. „Aber, sagst Du“ — schreibt er aus Berlin an seinen Freund, nachdem er ihm seinen Plan auseinander gesetzt hat — „dies willst Du in Tübingen lesen? Und Du glaubst nicht, daß Dir der Hörsaal geschlossen wird? Ja es ist wohl so Etwas möglich, und ich bin oft recht traurig, daß Alles, was ich in der Theologie thun möchte, solche halsbrechende Arbeit ist. Aber ich kann es nicht ändern; auf irgend eine Weise muß dieser Stoff aus mir herausgestaltet werden. Wir wollen es einstweilen Gott befehlen, der uns doch irgendwie eine Thür für so etwas öffnen wird.“ — Auf Hegel'schem Boden ist demnach das Werk entstanden und nicht, wie oft gemeint worden, auf Schleiermacher'schem. Erst später kamen ihm Hefte des Schleiermacher'schen Lebens Jesu in die Hände; er fühlt sich von demselben abgestoßen, da „eine Construktion der Person Jesu aus dem christlichen Bewußtseyn die unklare Voraussetzung bildet.“

Die durch das Buch hervorgebrachte Sensation war eine allgemeine: alle Zeitschriften bis auf die geringsten Lokalblätter herab davon erfüllt, alle Stände bis zu den untersten Schichten mit demselben beschäftigt, als der Verfasser nach der Enthebung von seiner Repetentenstelle nach Zürich berufen werden soll, ein Canton von 250000 Einwohnern in Aufstand dagegen und die Regierung gestürzt. Eine populäre Bearbeitung erscheint in der Schweiz, eine eben solche in Schottland, Uebersetzungen in England und Frankreich (hier in zwei Auflagen). Die wissenschaftliche Bedeutung des Werkes liegt darin, daß es auf dem Gebiete der evangelischen Geschichtsforschung die frühere Epoche der unentschiedenen Kritik des gesunden Menschenverstandes abschließt und die radikale des philosophischen Rationalismus damit beginnt; der Eindruck aber auf die Zeit erklärt sich zunächst daraus, daß dieser philosophische Radikalismus deutlich und zuversichtlich das letzte Wort der Negation ausspricht, welches der frühere Rationalismus — nicht weniger aus einem Ueberreste religiöser und kirchlicher Pietät, als aus Mangel philosophischer Consequenz — schüchtern zurückgehalten, ferner aus der nicht weniger durch schriftstellerische Virtuosität als durch einschneidenden Scharfsinn ausgezeichneten Darstellung, endlich aber daraus, daß die siegesgewisse Kritik ihre Stimme in einer Zeit erschallen läßt, wo eine nicht weniger siegesgewisse Kirche zu neuem Leben erwacht ist. Als im Jahre 1802 eine „Mythologie des alten und neuen Testaments“ von Lorenz Bauer erscheint, bleibt es stumm in der Kirche, denn sie bestand nur noch in den wenigen „Stillen im Lande“, jetzt rüstet sich eine Kirche zum Kampfe, welche weiß, daß es ihr Heiligthum gilt.

Die theologische Aufklärung, diejenige Denkart, welche dem in ihr wirkenden Princip des gesunden Menschenverstandes, ohne die Autorität der Schrift umzustoßen, durch vernünftige Erklärung derselben Geltung zu verschaffen suchte — hatte den übernatürlichen Geschichtsinhalt der Schrift durch natürliche Wundererklärung auf das Niveau des alltäglichen Geschehens zurückgeführt. Das durch Heyne neubelebte Studium der Mythologie hatte dazu beigetragen, die aufgeklärten Theologen eine Verwandtschaft zwischen den Mythen des Alterthums und der alttestamentlichen Geschichte zugeben zu lassen. Die griechischen Mythen gehören einer vorgeschichtlichen Zeit an: sollte die mythische Erklärung der alttestamentlichen Geschichten gerechtfertigt werden, so war auch hier der Nachweis eines späteren Ursprungs der biblischen Geschichtsbücher, namentlich des Pentateuchs und Josua, zu führen, denn mythische Erklärung und Authenticität der Geschichtsbücher sind gegenseitig sich bedingende Fragen. Von de Wette und Vater wurde jener Beweis geführt. So wurde denn von weiter sehenden Aufklärungstheologen die ganze alttestamentliche Wundergeschichte mit Zuversicht unter den mythischen Gesichtspunkt gestellt (Lorenz Bauer, Krug, de Wette). — Den alttestamentlichen

Erzählungen waren aber auch viele im neuen Testamente verwandt. Bei der vorausgesetzten Aechtheit und daher auch Gleichzeitigkeit der Evangelien mit der von ihnen berichteten Geschichte, konnten nicht alle Wundererzählungen des neuen Testaments mythisch seyn, indeß doch solche, bei denen die Apostel nicht Augenzeugen gewesen, wie die Erzählungen aus der Vorgeschichte Christi, beziehungsweise die Nachgeschichte, die Himmelfahrt (Gabler, Horst), der Aufsatz in Berthold's kritischem Journal, Bd. 5.: „Die verschiedenen Rücksichten, in welchen und für welche die Biographen Jesu arbeiten konnten", (Ammon, Usteri, Schleiermacher). Dies der Standpunkt, auf welchen Strauß den vulgären Rationalismus vorgeschritten fand.

Es war ein Standpunkt, von welchem aus die Wunderräthsel der neutestamentlichen Geschichte zwar auf engere Gränzen beschränkt, doch keineswegs aus dem Wege geräumt wurden. Zwar hatten die natürlichen Wundererklärungen von Dr. Paulus, welche früher auch von Wegscheider vorgetragen wurden, allmählich ihren Credit verloren, doch einen anderen Ersatz dafür wußte Wegscheider in seinen späteren Jahren nicht zu gewähren, als ein kleinlautes: non satis liquet, und auch der scharfsinnige Gabler findet nur darin eine Auskunft, an die Stelle einer übernatürlichen Causalität eine außergewöhnliche Providenz zu setzen, und auch dies nicht, ohne dieselbe durch ein videtur auf schwankenden Fuß zu stellen. „Nur die praktischen Wahrheiten sollen durch die Schriftautorität sicher gestellt seyn, nicht die theoretischen, welche ihren lokalen und temporalen Karakter zu deutlich an der Stirn tragen. Auch nicht auf die Wunder soll sich diese Autorität stützen, welche vermöge ihrer Zeitferne nie zur Evidenz gebracht werden können, sondern nur auf die außerordentlichen providentiellen Ereignisse, welche ihnen zu Grunde zu liegen scheinen" (s. Theol. Journal 1802. Bd. 3. S. 270; Journal für auserlesene theol. Literatur, Bd. 5. S. 617). Die Achillesferse der vulgär-rationalistischen Evangelienexegese bleibt die Auferstehung Christi, welche doch bei der natürlichen Erklärung Zuflucht zu suchen genöthigt ist, um einen Scheintod erweisen zu können. — Wie unheimlich auch der so übrig bleibende gespenstische Hintergrund des Mysteriums: es gab keine Erlösung davon, so lange die Aechtheit auch nur Eines Evangeliums stehen blieb. Waren auch gegen die durchgängige Treue des griechischen Matthäus Bedenken erhoben worden, sie betrafen nicht den Kern desselben und blieben unverfänglich, so lange die Aechtheit der anderen Evangelien feststand, namentlich seitdem Schleiermacher das vierte mit neuer Glorie umgeben hatte.

Mit solcher irrlichterirenden Kritik, deren einzelne Schlaglichter die darum herumliegende Dunkelheit nur desto peinlicher machten, konnte sich derjenige theologische Kritiker nicht zufrieden geben, dem, wie er uns sagt, „die innere Befreiung des Gemüths und Denkens von gewissen religiösen und dogmatischen Vorurtheilen durch philosophische Studien früher zu Theil geworden." Er schlägt — nur mit gelehrtem kritischen Takte — den Weg ein, auf welchem ihm der anonyme Verfasser der Schrift „Offenbarung und Mythologie", 1799, vorangegangen. Er beabsichtigt, das ganze Leben Jesu darauf anzusehen, ob sein Inhalt ein mythischer sey. Er bringt den Begriff Mythus auf den bestimmten Ausdruck: „Mythen sind geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage", I, 75. Er erkennt als den gewichtigsten Einwand gegen die mythische Erklärung, „daß der Ursprung zweier Evangelien von Augenzeugen und auch bei den beiden anderen die wahrscheinlich sehr frühe Abfassung das Einschleichen unhistorischer Sagen in dieselbe undenkbar mache", und sucht sich dieses Hindernisses zu entledigen; — dies freilich in so flüchtiger Weise, daß die Ausführung zu der Wichtigkeit der daran geknüpften Consequenz in keinem Verhältnisse steht. Nach diesen Voruntersuchungen hält er sich für berechtigt, die Erzähler eben darauf anzusehen, inwiefern ihr innerer Karakter ihre Geschichtlichkeit zuverlässig erscheinen lasse und gewinnt aus den unzähligen Enantiophonien das Resultat, daß hier kein Zeugniß der Augenzeugen vor-

liegen könne, sondern nur Ausflüsse aus der unlauteren Quelle mündlicher Ueberlieferungen.

Bei diesem Unternehmen von so tief greifenden Consequenzen für Religion und Kirche wird es wesentlich auf die Voraussetzungen ankommen, mit welchen der Verfasser zu seiner Kritik hinzutritt. Die Aeußerung desselben, „durch philosophische Studien zur Befreiung des Gemüths und Denkens von gewissen religiösen und dogmatischen Voraussetzungen gelangt zu seyn", ist mit Unrecht dahin verstanden worden, als habe eine absolute Voraussetzungslosigkeit damit behauptet werden sollen. Nur „von gewissen religiösen und dogmatischen Voraussetzungen" ist die Rede, wogegen die mitgebrachten philosophischen Voraussetzungen so wenig in Abrede gestellt werden, daß uns vielmehr (3. Aufl. S. 97) diejenige Voraussetzung genannt wird, welche für die Kritik die leitenden Gesichtspunkte angegeben. Es ist die Voraussetzung der Gleichartigkeit alles Geschehens und daher der Unmöglichkeit übernatürlicher Thatsachen im Laufe der Geschichte.

Voraussetzung also bei einer ungläubigen wie gläubigen Kritik, so daß nur die Frage entsteht, welche von beiden berechtigter, diese philosophische Voraussetzung des Naturalismus oder die unmittelbar christlich-religiöse, welche auf dem unmittelbaren Beweise des Geistes und der Kraft ruht, von dem der Apostel 1 Kor. 2, 4. spricht? Und da die eine theils auf Thatsachen des religiösen Selbstbewußtseyns, theils auf dem geschichtlichen Zeugnisse beruht, die andere auf dem philosophischen Beweise, welcher von beiden der Vorrang gebührt? Was ist der philosophische Beweis? Vom Verfasser wird er einem philosophischen System entnommen, zu welchem derselbe sich eigentlich nicht bekennt, denn diejenige Philosophie, welche in dem Leben Jesu die maßgebende, ist der durch Hegel korrigirte Spinozismus (vgl. z. B. Glaubenslehre II. §. 78.). Er beweist aus Spinoza, daß die Gesetze der Natur nichts Anderes sind, als der Wille Gottes in seiner beständigen Verwirklichung, das Wunder daher als „Durchlöcherung des Naturgesetzes" ein Widerspruch der Gottheit mit sich selbst. Welche Erwiederung hat der Verfasser auf diejenige Antwort, mit welcher schon vor seinem Auftreten die Theologie dem spinozistischen Argumenten entgegengetreten war: „Wir wollen nicht zugeben, daß das Uebernatürliche das Unnatürliche und so das Wunder im objektiven Sinne das Unmögliche sey. Wir bedienen uns zunächst der Analogieen; wir sagen, zuvörderst schon in der uns Allen überall offen liegenden Naturgeschichte werden niedere Gesetze, z. B. mechanische, chemische, durch höhere, dynamische und vitale gebunden, physische durch ethische Mächte in ihrer Wirkung bedingt, so daß eben dadurch, nämlich durch Auflösung niederer Regeln zu Gunsten höherer sich die gesetzliche Macht vollständiger offenbart und nicht im Mindesten ein Unding oder ein Unsinn zu Tage kommt. Also es gibt nichtgesetzliche Erscheinungen beziehungsweise, die darum nicht ungesetzliche sind. Wendet man uns ein, dergleichen sey doch, den größten Kreis des Naturlebens gedacht, eben nur wieder das Natürliche, das Gesetzliche, so erinnern wir weiter, dieser größte Kreis selbst enthält Natürliches, welches für die Natur der früheren Periode das Uebernatürliche war; wir weisen auf den Anfang des menschlichen, thierischen, pflanzlichen Daseyns hin. Der Verfasser führt selbst die Worte Hegel's an: „das Thier ist ein Wunder gegen die vegetabilische Natur" (er findet diese Aeußerung bloß besonnener S. 247, als die Lehre eines seiner Schüler von der kranken und hergestellten Natur), wir schließen daher, also ist das Uebernatürliche nicht das Unnatürliche" (s. Nitzsch, theolog. Beantwortung der Straußischen Glaubenslehre, in d. theol. Stud. u. Krit. 1843. Heft 1., mit Beziehung auf Twesten). Keine andere Antwort, als die: „die Unterscheidung von niederer und höherer Natur hat keinen Sinn, da auch die höhere Natur Natur ist." Ist jedoch diese Unterscheidung an sich berechtigt, wie könnte dann — und darauf kommt es hier an — der Widerspruch gegen das „gewöhnliche Gesetz des Geschehens" Unnatur genannt werden und — soll es keinen progressus in infinitum, keine endlose Reihe von Wirkungen ohne eine Ursache geben, die nicht selbst

Wirkung ist — müßte nicht wenigstens das Eine unausweichliche Wunder stehen bleiben: die Schöpfung? Nun hat sich doch aber auch in dem Hegel'schen System die spinozische Gottheit, die Substanz, in die konkrete Subjektivität aufgehoben, aus welcher der Begriff der Schöpfung einer endlichen Welt des Fürsichseyns deducirt worden. Bleibt freilich auch dabei die geschaffene Welt, „das aus Gott herausgesetzte Andere Gottes", Natur, d. i. ein stets nach ihm inwohnenden Gesetzen sich selbst hervorbringender Complex der Dinge, so ist doch diese Natur, welcher ein Schöpfer immanent, der als in sich reflektirter Geist der Herr über die von ihm gesetzte Schöpfung bleibt, mithin auch die Möglichkeit eines Wunders aus teleologischen Gründen gerechtfertigt.

So wird denn bei Beurtheilung dieser kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu von vorn herein nicht übersehen werden dürfen, daß dieselbe auf einer — wie immer auch ungerechtfertigten — für den Verfasser unumstößlichen Voraussetzung ruht als dem treibenden Stachel auch in allen historischen Argumentationen. Es ist dies die Voraussetzung, daß Wunder und Uebernatürliches nicht möglich sey. Doch ist der Verfasser zu nüchtern in derselben Sprödigkeit, wie andere Anhänger des Systems, den Monismus des Gedankens, unbekümmert um die geschichtlichen Thatsachen, vertreten zu wollen. Er gibt sich dazu her, mit diesen in den Kampf zu treten, auf die Hauptfragen der historischen Apologetik zu antworten: „kein Posten ihrer Schuldforderung soll ungetilgt bleiben, die bisher geglaubte Wundergeschichte des Erlösers soll, auch ohne Zuhülfenahme der natürlichen Erklärungen des Rationalismus, sich in eine natürliche auflösen lassen." Dem Anscheine nach ist nun wirklich ein von dem Rankengewinde, mit welchem die Ueberlieferung die einfach menschliche Erscheinung Jesu umzogen hat, befreites durch und durch aus seiner Zeit verständliches Bild Jesu uns vor Augen gestellt werden. Jesus, ein frommer jüdischer Mann, welcher durch die Predigt Johannes des Täufers angezogen wurde und sich von demselben unter Ablegung des üblichen Bußbekenntnisses seiner Sünde die Taufe auf den Zukünftigen ertheilen läßt, woran sich dann auch bei ihm diejenigen „schwärmerischen Erwartungen" anschließen, welche das jüdische Volksbewußtseyn vom Messias hegte, die zukünftige Weltregentschaft und das Weltgericht. Erst nach einiger Zeit erwacht in ihm selbst das Bewußtseyn, jener Verheißene zu seyn; er erhebt sich nicht über das biblisch-prophetische Judenthum, auch an der Verpflichtung zum mosaischen Gesetz hält er noch unverbrüchlich fest, dennoch gewinnt er durch das energische Bewußtseyn seiner eigenen Bestimmung und durch die ächt sittlichen Grundsätze, welche er im Gegensatz zur pharisäischen Partei verbreitet, welchen auch seine eigene sittliche Erscheinung Nachdruck gibt, wenigstens in den niederen Klassen eine Anzahl begeisterter Anhänger. Allein der Gegenstand des Hasses der Pharisäerpartei geworden, unterliegt er den Nachstellungen derselben und endigt seine irdische Laufbahn am Kreuz. Dies die natürliche Geschichte des Propheten von Nazareth. Alle Wunderguirlanden aber, mit welchen in der Kirche dieses einfach klare Menschenbild umzogen worden, gehören der Einbildung einer begeisterten Jüngerschaft an, deren Phantasieen sich in weiterer Ueberlieferung zu Faktis verdichtet haben.

Gäbe es eine geschichtliche Kritik, welche wirklich zu der Untersuchung über dieses Leben mit absoluter Gleichgültigkeit gegen den Ausfall des Resultates hinzuträte: daß hiermit eine pragmatische Lösung des geschichtlichen Problems der Jahrhunderte gegeben sey, würde eine solche Kritik nicht zugeben. Was ihr zu allernächst zum Anstoß gereichen würde, wäre die Geringfügigkeit der Ursache im Verhältniß zur Unermeßlichkeit der Wirkungen. Die Versicherung, daß er der Verheißene, soll es gewesen seyn, welche die Phantasie der Umgebungen in dem Maße befruchtet, das Leben eines einfachen jüdischen Rabbi mit denjenigen Prärogativen und Privilegien auszustatten, welche das Volk von seinem Messias erwartete: Sündenvergebung und sein Leben als Lösegeld für Viele, Weissagung und Wunder, Herrschaft zu üben über Wind und Wetter, über Krankheit und Tod bei sich und bei Anderen. Als er die Wechsler aus dem Tempel treibt, fragen ihn die Juden: „Was zeigst Du uns für ein Zeichen,

daß Du solches thun mögest?" Und statt dieselbe Frage demjenigen vorzulegen, der sich ihnen als Messias darbietet, soll durch seine bloße Versicherung und seine rein moralische Lehre die Phantasie des Volkes zur Erfindung derjenigen Kriterien angeregt worden seyn, welche sie eigentlich als Thatbeweise von ihm fordern mußten? — Gesetzt, es gäbe eine schlechthin parteilose Kritik in dieser Frage, würde sie es dem Gesetze der Geschichte gemäß finden, demjenigen, von dem das Christenthum den Namen hat, auch nicht einmal ein neues, religiöses Princip zugestanden zu sehen? Und — um die Relation nicht selbst zu einer Kritik werden zu lassen — nur noch Eine Frage: Einbildung sollen jene Erscheinungen des Auferstandenen seyn, welche von allen Aposteln nicht nur, sondern von 500 anderen Jüngern als selbsterlebte Thatsache bezeugt wurden, für welche sie ihr Leben eingesetzt haben? Ein außerhalb aller dogmatischer Voraussetzungen stehender Kritiker — verwerfen könnte er jene Thatsache immerhin, aber daß diese radikale philosophische Kritik gelungen sey, ihre Natürlichkeit zu erweisen, würde er nicht zugeben.

Nicht im Vernichten zeigt sich der Genius, sondern im Schaffen. So ist denn auch dieser Kritik von ihrem Verfasser eine Schlußabhandlung hinzugefügt worden, welche das durch die Kritik vernichtete altchristliche christologische Dogma durch die Spekulation regeneriren soll. „Der Gegenstand der Kritik war der christliche Inhalt, wie er in den evangelischen Ueberlieferungen als geschichtlichen Thatsachen vorliegt: nun dieser, durch den Zweifel in Anspruch genommen, reflektirt er sich in sich selbst, sucht eine Freistätte in dem Bekenntnisse und Glauben seines Inneren. Doch hat auch dieses geglaubte Dogma einen kritisch-philosophischen Proceß zu durchgehen, welcher zu der Einsicht führt, daß jenes kirchliche Dogma von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen zwar nicht in dem historischen einzelnen Individuum, wohl aber in der Menschheit seine ewige Wahrheit habe. „Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche, und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters; des Geistes und der Natur; sie ist der Wunderthäter: sofern im Verlaufe der Weltgeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material seiner Thätigkeit heruntergesetzt wird; sie ist der Unsündliche: sofern der Gang ihrer Entwickelung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende: sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht. Durch den Glauben an diesen Christus, namentlich an seinen Tod und an seine Auferstehung wird der Mensch vor Gott gerecht: d. h. durch die Belebung der Idee der Menschheit in sich, namentlich nach dem Momente, daß die Negation der Natürlichkeit, welche selbst schon Negation des Geistes ist, also die Negation der Negation, der einzige Weg zum wahren geistigen Leben für den Menschen sey, wird auch der Einzelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung theilhaftig."

Diese Kritik war aufgetreten, als hätte sie das letzte Wort in der Sache für immer gesprochen. Es zeigte sich indeß — und dies sey nicht zur Unehre des Verfassers gesagt —, daß derselbe durch gegnerische Einrede zu wünschenswerthen Ergänzungen und zu erheblichen Concessionen sich bewegen ließ. Schon die zweite Auflage im Verhältniß zur ersten brachte dergleichen (§. 14.), noch wichtigere die Streitschriften (1834) S. 70. 153, die dritte Auflage des Lebens Jesu (1838 u. 39) und die „friedlichen Blätter" (im März 1839). Die philosophische Christologie war genöthigt gewesen, über Jesu einzelne Persönlichkeit hinauszugehen, aber auf die nicht abzuläugnende geschichtliche Bedeutung zurückzugehen, von den Gegnern aufgefordert, lehnt es der Verfasser nicht ab, auch dieser geschichtlichen Persönlichkeit eine höhere Bedeutsamkeit zuzugestehen, als es

im „Leben Jesu" geschehen war. „So war es mit der Christologie jener Schlußabhandlung von Anfang an nicht gemeint gewesen, als sollte die Menschheit in der Eigenschaft einer unterschiedlosen Masse nach allen ihren Theilen in gleicher Einheit mit dem Göttlichen seyn, sondern von der Menschheit war dort in dem Sinne die Rede, wie sie sich der vernünftigen Betrachtung darbietet, als eine zwar gleichartige, aber in sich vielfach unterschiedene Allgemeinheit, deren geistiger Gehalt und göttliche Ausstattung zwar überall zum Grunde, aber nicht überall zu Tage liegt, vielmehr nur auf einzelnen Punkten zur vollen Wirksamkeit kommt" (s. Friedliche Blätter S. XIII). Und die vorher zur Bedeutungslosigkeit herabgedrückte Persönlichkeit Jesu wird uns nun unter der Kategorie des religiösen Genius vorgeführt, welcher — die Aechtheit des 4. Evangeliums vorausgesetzt —, sich wirklich als mit der Gottheit eins gewußt und ausgesprochen; „seiner Macht über die Gemüther, mit welcher vielleicht auch eine physische Heilkraft verbunden war, die wir uns etwa durch die Analogie der magnetischen Kraft verdeutlichen mögen, gelangen Kuren, die als Wunder erscheinen mußten; sein Standpunkt auf der höchsten Höhe des religiösen Selbstbewußtseyns sprach sich in eben so erhabenen, als sein rein menschlicher in belehrenden, seine Originalität in sinnreichen Reden aus; sein Schicksal war, wie seine Person, von Anfang bis zum Ende seines Lebens ein außerordentliches" (Streitschriften S. 153). Jene spröde Negation des Wunders, welche im Leben Jesu Th. II. S. 67 also raisonnirt: „Wie sollten wir uns die plötzliche heilende Einwirkung eines Wortes oder einer Hand auf ein erblindetes Auge vorstellen? Rein wunderbar oder magisch? Das hieße das Denken über die Sache aufgeben; oder magnetisch? Allein es ist ohne Beispiel, daß auf dergleichen Uebel der Magnetismus von Einfluß gewesen; oder endlich psychisch? Aber die Blindheit ist etwas vom Seelenleben so unabhängiges, selbstständig Körperliches, daß an eine namentlich plötzliche Hebung derselben von geistiger Seite her nicht zu denken ist" — wie nachgiebig zeigt sich diese Sprödigkeit, wenn wir in den Streitschriften, Hft. 3. S. 38, nachdem die Wunder unter den Camisarden und am Grabe des heiligen Paris erwähnt worden, lesen: „In allen diesen Fällen drehen sich die Erscheinungen hauptsächlich um zwei Punkte: 1) ein erhöhtes Wahrnehmungsvermögen im Ferngefühl, Fernsehen und Ahnungen; 2) ein gesteigertes Wirkungsvermögen sowohl der Seele auf den eigenen Leib, als des einen Individuums auf den kranken Organismus des anderen. Hiermit rücken die Heilungen Jesu, besonders die von Besessenen, Gelähmten, in das Gebiet des auch sonst Geschehenen ein und auch, was nicht eben so unmittelbar durch Analogieen zu belegen ist, wie die Heilungen Aussätziger, eines Blindgebornen, läßt sich durch den Schluß a minori ad majus in der Art glaublich machen, daß wenn bei einer verhältnißmäßig minder bedeutenden religiösen Aufregung, jenes Leichtere, so bei der ohne Vergleichung größeren zu Jesu Zeit wohl auch das Schwerere möglich war." Mit so zarten Farbentinten ausgemalt, tritt im 2ten Theile des „Vergänglichen und Bleibenden" das Bild Christi vor unsere Augen, daß wir nicht umhin können, das Höchste an ihm anzuerkennen, „was wir in religiöser Hinsicht kennen und denken", anzuerkennen denjenigen, ohne dessen Gegenwart im Gemüthe keine vollkommene Frömmigkeit möglich ist, „so daß das Wesentliche des Christenthums uns in ihm erhalten bleibt."

Man sieht: dieser Jesus ist nicht mehr der der ursprünglichen Kritik des Lebens Jesu — abermals hat sich hinter diesem seine Einheit mit Gott verkündenden Wunderthäter ein unheimliches non satis liquet erhoben. Es war die unsicher gewordene Stellung des Verfassers zu dem 4. Evangelium, der durch den gegen ihn sich erhebenden consensus eruditorum — wie er sich selbst ausdrückt — wachgewordenen Zweifel an seinem früheren Zweifel, welcher von wissenschaftlicher Seite eine solche Annäherung ihm möglich machte. Zugleich aber auch ein äußeres Ereigniß, die seit jener Zeit in Zürich angeregte Berufung zu einem dortigen theologischen Lehrstuhl. Mag die Mitwirkung eines solchen äußeren Faktors auf das theologisch-philosophische Denken darthun,

was an der Behauptung der philosophischen Autonomie des Gedankens ist, immer wird auch das dem Verfasser nicht zur Unehre angerechnet werden dürfen, wenn die Aussicht auf eine Stellung innerhalb der Kirche ihm das Recht gewisser Ansprüche derselben auf den Glauben ihrer Lehrer anerkennen läßt und ihn veranlaßt, mit seinen Concessionen so weit zu gehen, als seine Ueberzeugung ihm hierin gestattet. Wer mag sagen, ob bei seiner damals noch unverbitterten Stimmung ein theologischer Katheder ihn nicht gerade auf dem hier eingeschlagenen positiven Wege eingeführt haben würde! — Im März 1839 wurde aber im Züricher Erziehungsrathe seine Berufung zurückgenommen und die Pensionirung beschlossen. Die im August dieses Jahres geschriebene Vorrede zu den „Studien und Charakteristiken" bringt die Nachricht, daß der Verfasser das in der 3ten Auflage geltend gemachte günstigere Urtheil über die Aechtheit des Johannes zurücknehmen müsse, und die 4te Auflage des Lebens Jesu, in welcher der Verfasser sein Bedauern ausspricht, sich in sein eigenes blankes Schwert Scharten geschlagen zu haben, kehrt zu den Negationen der 1sten Auflage zurück.

Es war dem Verfasser zum Vorwurf gemacht worden, der Substruktion seines kritischen Gebäudes, der Aechtheitsfrage der Evangelien zu wenige Aufmerksamkeit geschenkt zu haben. Er ließ die Zeit für sich arbeiten, und nachdem die Baur'sche Evangelienkritik an's Licht getreten, bekennt er sich solidarisch zu derselben (s. „der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren" S. 64). Hiermit hatte freilich der Verfasser dem blanken Schwerte seiner Kritik nicht nur Scharten geschlagen, sondern es zerbrochen, denn gegenüber der Tübinger Tendenzkritik, wo bleibt dem Mythus noch Raum, der „geschichtsartig eingekleideten urchristlichen Idee in der absichtslos dichtenden Sage"? Der Verfasser aber, welcher „nicht für sich selbst, sondern für die Sache gearbeitet hatte", läßt sich, wie er uns neulich erklärt (Vorrede zu Hutten's Gesprächen S. XXIII) die Widerlegung von dieser Seite gern gefallen — um so mehr, da beim Johannes ihm selbst sich schon die Bemerkung aufgedrängt, daß hier nicht mehr von der absichtslos dichtenden Sage die Rede seyn könne: nur darauf kommt es ihm an, ob etwa seine Gegner behaupten können, durch die Widerlegungen von jener Seite her für sich etwas gewonnen zu haben. Und darauf käme es also nicht an, ob das, was der Verfasser für sein eigenthümliches Verdienst erklärt, die ganze evangelische Geschichte unter den mythischen Gesichtspunkt gestellt zu haben, ob dies ein verfehltes Unternehmen gewesen? — An eben jenem Orte, wo der Verfasser die 25jährige Jubelfeier seines Lebens Jesu feiert, erfahren wir nun auch, wie er selbst nach Verfluß eines Vierteljahrhunderts über die Wirkung seines Buches urtheilt. Wer sich der Sophrosyne und anderer edler Eigenschaften des jugendlichen Autors theilnehmend gefreut hat, auf den kann nun die durch die innere Verbitterung genährte Selbstverblendung, welcher er hier unterliegt, nur einen schmerzlichen Eindruck machen. „Ich bezeuge" — heißt es hier — „daß wenn das Buch jetzt wenig mehr gelesen wird, dies daher kommt, daß es von der Zeitbildung aufgesogen, in alle Adern der heutigen Wissenschaft eingedrungen ist. Ich bezeuge ihm endlich, daß die ganzen 25 Jahre her über die Gegenstände, von denen es handelt, keine Zeile von Bedeutung geschrieben worden ist, in der sein Einfluß nicht zu erkennen wäre." Im günstigsten Falle kann für solche Illusion über den gegenwärtigen Zustand der Kirche und theologischen Wissenschaft nur das „vereinsamte Leben", zu welchem verurtheilt zu seyn der Mann sich beklagt, als Erklärungsgrund herbeigezogen werden. Daß der negative Theil des Werkes zur weiteren Verbreitung der Negation das Seinige beigetragen, mag ihm zugestanden werden — wiewohl andere Faktoren, wie der zunehmende Materialismus, um Vieles mehr in den Vordergrund treten: der positive, spekulative Theil aber, welchem doch der Verfasser ungeachtet seines beschränkten Raumes ausdrücklich ein gleiches Gewicht beigelegt wissen will, ist bei uns in Deutschland wenigstens spurlos untergegangen — bis etwa auf die dürftigen Nachklänge in den Conventikeln der freien Gemeinden. Nur im Auslande erlebt es jetzt (wie dies ja auch bei anderen theologischen Richtungen der Fall gewesen) —

einen verspäteten Nachsommer, in dem protestantischen jungen Frankreich, in Jung-England und in derjenigen schweizerischen jungen Theologie, welche seit Kurzem in den „Zeitstimmen von Pfarrer Lang in St. Gallen“ ein Organ gewonnen hat.

Von den Gegenschriften mögen noch folgende Erwähnung finden: Ullmann, Historisch oder mythisch? 1838; Derselbe, „Noch ein Wort über die Person Christi und die Wunderberichte in der evangelischen Geschichte“, in den Stud. u. Krit. 1838; Tholuck, die Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte. 2. Aufl. 1838; Hug, Gutachten über das Leben Jesu von Strauß. 1844; Wurm, das Leben Luther's, kritisch bearbeitet von Dr. Casuar Mexico 2836. Tübingen 1839; wozu dann auch noch Neander's Leben Jesu hinzukommt. Tholuck.

Strigel, Victorinus, am 26. Dezember 1514 zu Kaufbeuern geboren. Nach dem Tode seines Vaters, welcher Arzt bei dem berühmten Feldobersten Georg v. Frundsberg war, früh verwaist, war er im J. 1538 nach Freiburg im Breisgau, dann 1542 nach Wittenberg gegangen, um Philosophie und Theologie zu studiren, und hatte sich hier besonders an Melanchthon angeschlossen. Auf seinen Rath begann er, nachdem er 1544 zum Magister promovirt war, philosophische und theologische Vorlesungen zu halten, mußte dieselben aber nach Ausbruch des schmalkaldischen Krieges aufgeben, wandte sich nach Magdeburg, und als Melanchthon's Plan, ihn als Professor der Theologie nach Königsberg zu bringen, scheiterte, nach Erfurt, wo er mit großem Beifall die Vorlesungen wieder aufnahm, doch ohne feste Anstellung. Sie fand er, als Melanchthon, seines schon gegebenen Versprechens ungeachtet, sich weigerte, zur Gründung einer neuen ernestinischen Hochschule nach Jena zu gehen. Auf den Rath des gefangenen Kurfürsten Joh. Friedrich knüpfte man nun von Weimar aus mit Strigel Unterhandlungen an. Er sollte für's Erste mit 150 Gulden Besoldung nöthigenfalls noch ein Jahr in Erfurt bleiben, bis die der Eröffnuug der neuen Anstalt entgegenstehenden Hindernisse beseitigt seyn würden. Anfang März 1548 aber verlangte Strigel definitiven Bescheid, weil er aus bewegenden Ursachen nicht länger in Erfurt bleiben könne. Um ihn nicht ganz zu verlieren, erlaubte man ihm, noch ehe Joh. Friedrich's Zustimmung eingetroffen war, nach Jena zu ziehen und einen Anfang zu machen. So kam er am 9. März deff. J. mit zwanzig Studirenden getrosten Muthes an und eröffnete sofort mit Stigel (s. d. Artikel) die Anstalt, wenn auch zunächst nur als akademisches Gymnasium, an deren Hebung er nebst Jenem, dann nebst Schnepf, Just. Jonas u. A. mit aller Kraft arbeitete und deren erster Rektor er war. Auch stand er trotz seiner Heftigkeit und seines etwas handfesten Wesens mit den Collegen, besonders mit Schnepf, auf gutem Fuße, führte dessen Tochter Blandina 1553, nach dem Tode seiner ersten Gattin, einer Tochter des Kanzlers Burkhardt, heim und ahnte nur Unfrieden, als 1557 Flacius berufen wurde, dem er vorgeschlagen haben soll, lieber nicht zu kommen, weil sie an Einem Orte einander nur im Wege seyn würden. Indeß blieb, abgesehen von einer kleinen Differenz wegen einer brieflichen Aeußerung Strigel's über die Abendmahlslehre, für's Erste Friede, wohl auch in Folge einer ausdrücklichen Weisung des Herzogs Joh. Friedrich des Mittleren. Hatte sich Strigel doch schon 1556 auf dem Eisenacher Colloquium gegen Menius (s. d. Art.) gebrauchen lassen, und wenn er ihn dabei auch verhältnißmäßig mild behandelte, sich dann seiner auch gegen Amsdorf annahm (s. Salig, Geschichte der Augsburg. Conf. III, 49 f. 56; Planck, Geschichte des protestant. Lehrbegriffs, IV, 517 f.), so war doch immer ein bedenklicher Bruch mit den Wittenbergern, namentlich mit Melanchthon, eingetreten. Wurde dieser Bruch doch vergrößert, als Strigel im August 1557, von Flacius instruirt, Schnepf und den Juristen Basilius Monner zum Wormser Colloquium begleitete und mit ihnen verlangte, es müßten, ehe man mit den Römischen unterhandele, erst die falschen Lehren der Wittenberger Punkt für Punkt zurückgenommen und verurtheilt werden. War er doch, als dies verweigert ward, gleich den Anderen abgereist und so mit Ursache geworden, daß „das wohl angestellte und hofflich angefangene“ Colloquium „jämmerlich gehindert und schimpflich geendet“ wird (s. Salig a. a. O. S. 289 f.).

Indeß alle dergleichen Zugeständnisse konnten einen Flacius und seine Partei nicht befriedigen. Sie drangen im Herbst 1557 wiederholt in den Herzog, eine Confession ausgehen zu lassen, welche zugleich eine Confutation aller derselben entgenstehenden Irrthümer enthalten sollte. Der Herzog, sey es, um nicht von vorn herein zu eingenommen für Flacius zu erscheinen, sey es, weil man die Entschiedenheit seiner Collegen auf die Probe stellen wollte, sey es aus beiden Gründen, beauftragte Schnepf, Strigel und den Superintendenten Hügel mit Abfassung der Schrift. Alle drei erklärten sich anfangs dagegen, da dergleichen eben so unnöthig als gefährlich sey. Ja, Strigel wollte, ehe er sich dabei betheilige, lieber aus der Fakultät treten. Endlich entschloß er sich auf erneuertes Andringen des Herzogs mit den Anderen doch zu einem Entwurfe, der aber für's Erste bei Seite gelegt ward, um so mehr, da die feierliche Eröffnung der Universität (2. Februar 1558) dazwischen kam, auf welcher Strigel — denn er gehörte zu zwei Fakultäten — als erster philosophischer Dekan fungirte.

Als aber die Sache noch im Jahre 1558 wieder aufgenommen ward, trat Strigel entschieden mit der Erklärung hervor, er bleibe bei der Lehre, wie sie in Melanchthon's Locis von 1544 ausgesprochen und von Luther bekräftigt sey, und beschwerte sich bitter über Flacius wie dieser über ihn. Und als die Confutation 1559 erschien, von Flacius und seinem Anhange auf's Aeußerste verschärft, als sie wie ein symbolisches Buch der ernestinischen Landeskirche aufgenöthigt, von den Kanzeln verlesen und dem Beichtverhör zu Grunde gelegt werden sollte, da remonstrirte Strigel ganz ehrerbietig aber fest: er könne sich durch die Confutation nicht binden lassen, wolle beim schlichten Katechismus bleiben und lieber seine Stelle aufgeben. Die Folge war, daß der Herzog ihn, wie Hügel, durch Bewaffnete in der Nacht auf den 25. März auf die roheste Weise gefangen nehmen und nach Schloß Grimmenstein bei Gotha abführen ließ, angeblich, um ihre beabsichtigte Flucht in die kursächsischen Lande zu verhindern. Nach vergeblichen Versuchen, sie durch Disputationen mit Flacius und durch Drohungen anderen Sinnes zu machen, wurden sie auf Intercession der Universität, der bedeutendsten evangelischen Fürsten und selbst des Kaisers im August ihrer Haft wieder entledigt, jedoch nur unter dem Versprechen, sich in Jena still zu verhalten und die Stadt vor genügender Verantwortung über die ihnen vorgelegten Punkte nicht zu verlassen. Strigel verfiel alsbald in Fieber und Melancholie (s. Salig a. a. O. S. 473 f.; Planck S. 584 f. und der jüngere Jonas an Herz. Albrecht von Preußen in dessen Briefwechsel, herausgegeben von Voigt, S. 578 f.).

Der allgemeine Unwille, den jene Gewaltthätigkeit hervorrief, die fortgesetzte Verwendung der Universität, die zunehmenden Uebergriffe der flacianischen Partei, ihr eigenes Dringen auf eine Synode bestimmten endlich den Herzog, auf ein zwischen Flacius und Strigel zu haltendes Colloquium einzugehen, von dem sich dieser jedoch nicht viel versprach. Nur zögernd willigte er ein unter der Bedingung, daß Hügel ihn sekundire. Am 2. August 1560 begann der Kampf auf dem Schlosse zu Weimar unter Vorsitz des Kanzlers Brück d. J., in Gegenwart des Herzogs, des ganzen Hofes und einer großen Anzahl von Zuhörern aus allen Ständen. Von den fünf zur Disputation bestimmten Punkten kam nur der erste — das Verhältniß des menschlichen Willens zur göttlichen Gnade im Bekehrungswerke — zur Erörterung. Strigel vertrat jetzt wieder als genuiner Melanchthonianer die mildere Auffassung seines Lehrers, den sogenannten Synergismus. Wie der Magnet, mit Knoblauch bestrichen, seine Anziehungskraft zwar verliere, aber doch immer noch Magnet bleibe und, mit Bocksblut bestrichen, dieselbe wieder gewinne: so sey der Mensch zwar durch die Sünde verderbt und unfähig, aus sich das Gute auch nur zu beginnen. Aber die Verderbniß werde doch nicht zu seinem Wesen; in der Erlösung werde dasselbe wieder hergestellt, indem der Wille von der Gnade sich ziehen lasse, die nicht mechanisch und magisch wirken könne. Insofern wirke er also zur Bekehrung immerhin mit neben dem Wort und Geiste Gottes, denen jedenfalls die Initiative zukomme.

Wie Flacius diesen mit großer Schärfe und Gewandtheit vertheidigten Sätzen gegenüber sich bis zu der Behauptung hinreißen ließ, die Sünde mache als Erbsünde geradezu das Wesen des natürlichen Menschen aus, ist bekannt. Nach dreizehn Sitzungen wurde die Disputation abgebrochen, ohne daß es zu einer Schlußsentenz kam — ein Zeichen, daß man bereits bei Hofe die Ansicht zu ändern begann. Denn nach dem Confutationsbuche und der bisherigen Praxis mußte Strigel ohne Weiteres verurtheilt werden. Statt dessen erhielten beide Theile den Bescheid, sich ruhig zu verhalten, bis die Sache später vollständig ausgetragen werden könne. Ein Privatgespräch zwischen den beiden Hauptgegnern gegen Ende d. J. führte noch weniger dazu (s. Sim. Musaeus, Disputatio de pecc. or. et lib. arbitr. inter Fl. et Str. habita, 1563; Salig a. a. O. S. 587 f.; Planck S. 605 f.).

Vergebens drangen Strigel's Gegner auf die Entscheidung einer Synode, in der Hoffnung, hier die 25 Ketzereien, deren sie ihn bezüchtigten, verdammt zu sehen; vergebens suchten sie Hülfe bei auswärtigen Theologen. Die letzteren, wie Brenz, erklärten sich zum Theil im Wesentlichen für Strigel, der Hof wollte Ruhe, und als dieselbe nur durch Absetzung und Austreibung des Flacius und „seiner Rotte“ zu erreichen zu seyn schien, schritt man selbst zu diesem Aeußersten. Darauf sollte auch Strigel, der unterdessen schon wieder philosophische Vorlesungen gehalten, vollständig rehabilitirt werden.

Zu dem Ende wandte sich Herzog Joh. Friedrich d. M. an Herzog Christoph von Württemberg, und dieser schickte den Kanzler Jak. Andreä und den Abt Binder, um eine Erklärung, welche Strigel über das liberum arbitrium und dessen Verhalten bei der Bekehrung aufgesetzt hatte, entgegenzunehmen, bezüglich sich mit ihm darüber zu verständigen. Es geschah zu Weimar am 4. Mai 1562. Hierauf wurde die etwas modificirte Deklaration (s. Schlüsselburg, Catal. Haeret. L. V. p. 88 sq.) niedergeschrieben, von allen Anwesenden, darunter die angesehensten Superintendenten des Landes, gebilligt und eine Kirchenvisitation zur Beruhigung und Vereinigung der Gemüther empfohlen. Statt ihrer ward durch die Deklaration nur neuer Hader hervorgerufen. An sechzig flacianische Pfarrer predigten wider sie und dafür, daß der Mensch in der Bekehrung wie ein Stock und Block, ja wie ein Schwein sey und daß dieselbe nur repugnative vor sich gehe. Wigand und Judex, die Mansfelder Geistlichen, und Amsdorf, Gallus und Flacius erließen Streitschriften. Allein Strigel war schon am 24. Mai durch ein Patent vollständig in Amt und Würden wieder eingesetzt und hatte am 28. deff. M. seine Vorlesungen mit einer Rede über die Herrlichkeit der christlichen Kirche begonnen. (S. die Schrift- und Aktenstücke, deutsch herausgegeben von Steph. Reiche, 1562.) — Dennoch stießen die Visitatoren schon in Jena auf den heftigsten Widerstand bei vielen der versammelten Geistlichen. Um sie zu beschwichtigen und ihnen die geforderte Unterschrift der Deklaration zu erleichtern, setzte Superintendent Stößel eine Superdeklaration — den sogenannten Cothurnus — auf, worin die Unterschrift nur bedingungsweise gegeben ward. Darauf neuer Streit und Absetzung der Widerstrebenden. Auch Strigel war mit der Superdeklaration nicht zufrieden, wollte sich indeß in keine weitere Erörterungen einlassen, gab im Herbste 1562 eine Reise nach Leipzig vor, erklärte aber, dort angelangt, er werde nicht wiederkommen, und beharrte auf seinem Entschluß, ungeachtet die ganze Universität ihn sogar durch eine eigene Deputation um Rückkehr bat. Vom Kurfürsten ward ihm freigestellt, in Leipzig oder Wittenberg zu lehren. Er wählte Ersteres, begann am 1. März 1563 theologische und philosophische Vorlesungen und gab gleichzeitig einen Commentar über die Psalmen heraus, dessen Vorrede seiner Verfolgungen gedachte, der aber durch scheinbar bedenkliche Aeußerungen bei der Erklärung des 95. und 119. Psalms wieder die Württemberger Theologen zu einer Censur veranlaßte, während Herzog Albrecht von Preußen mit ihm zufrieden war (vgl. Salig a. a. O. S. 882 f.).

In der That sprach Strigel jetzt seinen früher bekannten Synergismus nur etwas deutlicher aus. Der Wille müsse bei der Bekehrung einigermaßen den Gehorsam

wollen. Der Glaube, Gottes Geschenk, werde nicht den Widerstrebenden, sondern den Hörenden und Zustimmenden (annuentibus) gegeben; das Ebenbild Gottes sey durch den Fall nicht völlig erloschen, sondern in den äußersten Lineamenten noch vorhanden. So lehrte er in verschiedenen Fächern, namentlich Dogmatik und Ethik, unangefochten bis 1567. Da, als er in den Locis eben zum Artikel vom Abendmahl übergehen wollte, ward ihm im Februar plötzlich vom Rektor der Hörsaal geschlossen und das fernere Lesen überhaupt untersagt. Vergebens wandte er sich an den Kurfürsten. Das Odium theologicum hatte ihm auch hier den Weg verlegt. Er ging — es ist immerhin bezeichnend für seine dogmatische Richtung — zunächst nach Amberg, dann nach Heidelberg, wo er von Kurfürst Friedrich III. die Professur der Ethik erhielt, und docirte, wie immer, mit Beifall, starb aber schon am 26. Juni 1569 eines ziemlich schnellen Todes, wie er ihn sich immer gewünscht und gewiß ohne daß er, wie ein vages Gerücht sagte, retractirt und seine Hinneigung zum Calvinismus bereut hatte. Sie ist bei ihm überhaupt nicht anders als bei Melanchthon vorhanden, dem er nach dem kurzen, oben berührten Schwanken ergeben blieb und dessen Stimmung er später vielfach theilte. Er war aber auch einer seiner begabtesten Schüler, wie nicht bloß sein tief greifendes akademisches und kirchliches Wirken, sondern auch seine rege literarische Thätigkeit beweist. Dieselbe umfaßte geschmackvolle Philologie (Euripides), aristotelische Philosophie (Ethik und Dialektik) und die verschiedenen Zweige der Theologie. Dahin gehören namentlich: Hypomnemata in omnes libros N. T., quibus et genus sermonis explicatur et series concionum monstratur et nativa sententia testimoniis piae vetustatis confirmatur. Lips. 1565. 2 Thle. 8°, für damalige Zeit ein sehr brauchbares Werk. — Loci theologici, quibus loci communes. Rev V. Ph. Melanchthonis illustrantur etc., labore et studio Christ. Pezelii. Neustadt a. d. H. 4 Thle. mit Appendix. 1581—84. 4°. — Hypomnemata in epitomen philosophiae moralis Phil. Melanchthonis, von demselben Pezel, welcher auch Strigel's anhänglicher Schüler war, daselbst 1582 herausgegeben und zugleich die theologische Ethik nach damaliger Art berücksichtigend. — Doch war in Strigel's Schriften bei aller Klarheit und Schärfe des Denkens viel Compilation. Mit enormem Gedächtniß ausgerüstet, folgte er dem Princip der literarischen Gütergemeinschaft, hatte dessen aber gar kein Hehl und wünschte, daß Andere ihm gegenüber in gleicher Weise verfahren möchten. Sonst war er, Leidenschaftlichkeit und Ehrgeiz abgerechnet, ein tüchtiger Karakter und darf nicht nach den schweren Anschuldigungen beurtheilt werden, welche seine Feinde auf ihn häuften. —

Vergl. Melch. Adami Vitae Theol. 417 sq. — Bayle, Dict. — H. Erdmann (pr. J. Gerhardo) de Strigelianismo, Jen. 1658. Han. 1675. 4°. — Hieron. Merz (pr. Weismanno), Hist. vitae et controvers. V. Strigelii. Tüb. 1732. — J. C. T. Otto, de Strig. liberioris mentis in eccles. luth. vindice. Jen. 1843.

E. Schwarz.

Studites, Simeon, wird als Mönch des berühmten Klosters Studium in Constantinopel (vgl. J. J. Müller, Studium coenob. Constantinop. ex monumentis Byzantinis illustratum, diss. Lips. 1721) erwähnt und ihm die Abfassung einer Reihe kirchlicher Lobgesänge zugeschrieben, über die Leonis Allatii de Symeonum scriptis Diatriba. Par. 1664. pag. 23 berichtet. — Ein anderer Simeon Studites wird als Theolog, Homilet und Hymnograph bei Leo Allatius a. a. O. S. 152 f. (vgl. Joan. Alberti Fabricii Bibliotheca Graeca curante Gottl. Christoph. Harles. Vol. XI. Hamb. 1808. Pag. 302—319) angeführt.

Studites, Theodor, bekannt als heftiger Gegner der Bilderfeinde und durch ein wechselvolles Schicksal, war im Jahre 759 in Constantinopel geboren. Hier trat er im J. 781 in das Kloster Studium und wurde daselbst im Jahre 794 Abt oder Archimandrit. Mit dem Kaiser Constantinus Kopronymus, der seine Gemahlin verstieß und mit Theodora sich vermählen wollte, gerieth er bald in schlimme Zerwürfnisse; er belegte den Kaiser, ohnehin ein Bilderfeind, mit dem Banne und hob auch die Ge-

meinschaft mit dem Patriarchen Tarasius auf, weil dieser nicht mit Nachdruck gegen den Kaiser sich erhob. Constantin verbannte ihn darauf nach Thessalonich. Nach der Wiederherstellung des Bilderdienstes wurde er wieder zurückgerufen und als Bilderfreund mannichfach unterstützt. Mit dem Kaiser Nicephorus gerieth er jedoch in neue Händel; der Kaiser ließ ihn darauf gefangen nehmen und auf eine Insel bei Constantinopel bringen; erst durch den Kaiser Michael Rhangabe wurde er wieder frei und in sein Amt wieder eingesetzt. Indem aber Leo der Armenier wieder gegen die Bilderverehrung auftrat (813), erhob sich auch Theodor Studites sofort mit allem Eifer gegen ihn. Der Kaiser ließ ihn vergeblich warnen, darauf durch eine Synode in Constantinopel den Bilderdienst verbieten (815) und mit Nachdruck gegen die Bilderverehrer einschreiten. Theodor Studites wurde zu Mesope gefangen gehalten, dann nach Smyrna abgeführt (819). Erst unter dem Kaiser Michael Balbus, der die Privatverehrung der Bilder frei gab, kam er wieder in Freiheit (821), indem er aber in seinem fanatischen Eifer neue Händel anfing, mußte er Constantinopel abermals verlassen; er ließ sich auf der Insel Chalcis nieder und starb am 11. November 826. Er hat eine bedeutende Anzahl von Briefen, Gedichten und Schriften gegen die Bilderfeinde hinterlassen, s. De scriptoribus ecclesiasticis auct. Roberto Bellarmino. Colon. 1684. Pag. 151. Ueber das Leben und die Schriften des Theodor Studites handelt vornehmlich der ganze 5. Theil von Jacobi Sirmondi Opera varia. Venet. 1728. Vergl. auch die literarischen Nachweisungen in Gieseler's Kirchengesch. II. 1. Bonn 1846. S. 10 f. **Neudecker.**

Stübner, Marcus, einer der Zwickauer Propheten, s. Bd. VIII. S. 583.

Stufenpsalmen, s. Psalmen.

Sturm, erster Abt von Fulda, verdient in der Geschichte der christlichen Kirche einen ehrenvollen Platz neben den Männern, welche, weder durch Noth noch Gefahren entmuthigt, zuerst das Christenthum in Deutschland verkündigten und nicht nur in unermüdeter und erfolgreicher Thätigkeit für die Verbreitung und Befestigung desselben wirkten, sondern auch durch ihre Lehre und ihr Beispiel einen dauerhaften Grund zur wissenschaftlichen und sittlichen Bildung des Volkes legten. Den spärlich über sein Jugendleben erhaltenen Nachrichten zufolge stammte er aus einem edlen und begüterten Geschlechte und wurde um das Jahr 710 in dem vormals zur Provinz Noricum gehörigen Bayernlande geboren. Hier war schon frühzeitig, Anfangs durch den Verkehr mit den Römern, sodann durch die Verbindung mit den Gothen und Longobarden der Samen des Evangeliums ausgestreut, hatte sich aber, ungeachtet der sorgsamen Pflege, welche ihm die Missionare Emeran, Rupert und Corbinian widmeten, und der Unterstützung einiger Herzoge aus dem Geschlechte der Agilolfinger, nur langsam neben dem Heidenthume Bahn gebrochen und unter dem Volke weiter verbreitet (s. den Art. „Bayern" Bd. I. S. 746; außerdem Pagius Annal. ad a. 550 nro. 17; ad a. 652 nro. 7. 8; ad a. 696 nro. 7 sqq.; Cirinus, vit. S. Emmerani ap. Canis in Lect. antiq.). Als daher Bonifacius, der Apostel der Deutschen, auf seiner zweiten Missionsreise als Bischof und Gesandter des Pabstes in diese Gegenden kam, traten seiner Thätigkeit einerseits viele heidnische Irrthümer und Gebräuche, welche sich bei dem rohen Zustande des Volkes mit dem Christenthume vermischt hatten, andererseits einzelne Geistliche, welche durch abweichende Lehren Verwirrung verursachten und sich dem päbstlichen Ansehen nicht unbedingt unterwerfen wollten, hemmend entgegen. Während er nun die Ueberreste des Heidenthums zu beseitigen suchte und die irrgläubigen und widerstrebenden Geistlichen mit Strenge entfernte, wandte er sich zugleich in seinen Predigten vorzüglich an die vornehmsten christlichen Familien und weckte in ihnen einen solchen Eifer für die einfachen Lehren des Evangeliums, daß sie ihre Kinder wetteifernd seinem Unterrichte übergaben. Unter ihnen befanden sich auch die Eltern Sturm's, welche von dem Geiste des Christenthums so sehr ergriffen wurden, daß sie ihren in reiner Gottesfurcht erzogenen Sohn dem Dienste der Kirche bestimmten und der Fürsorge des verehrten Bischofs anvertrauten. Hocherfreut nahm Bonifacius den wißbe-

gierigen, durch Schönheit und edlen Anstand ausgezeichneten Jüngling zu sich und behielt ihn, als er aus Bayern schied, um seine Missionsreise durch andere Gegenden des mittleren Deutschlands fortzusetzen, noch eine Zeitlang in seiner unmittelbaren Umgebung, bis es ihm rathsamer schien, den begabten Jüngling in dem früher von ihm gestifteten Kloster Fritzlar seinem Presbyter Wigbert zum wissenschaftlichen Unterrichte in der heiligen Schrift und den christlichen Glaubenslehren zu übergeben. Unter der Anleitung dieses trefflichen Lehrers beschäftigte sich Sturm unablässig mit dem Studium der Schriften des Alten und Neuen Testaments, suchte seinem Geiste den Inhalt derselben durch fortgesetztes Lesen und Nachdenken fest einzuprägen und erwarb sich bald durch seine Sittenreinheit, Freundlichkeit, Demuth und Bescheidenheit die Liebe aller Klosterbrüder. Die schnellen Fortschritte, welche er, nicht minder von guten Anlagen unterstützt als durch den beharrlichen Fleiß gefördert, in den zu seinem Berufe nöthigen Wissenschaften machte, bewirkten, daß er schon im Jahre 733 nach dem Wunsche und mit der Zustimmung Aller zum Priester geweiht wurde, worauf er sogleich seine Missionsthätigkeit mit apostolischem Eifer in der Umgegend begann. Obgleich sein hauptsächlichstes Streben darauf gerichtet war, durch fleißiges Predigen das Volk über die heilbringenden Lehren des Evangeliums zu unterrichten, die heidnischen Irrthümer zu bekämpfen und den christlichen Gottesdienst zu ordnen und zu heben, so benutzte er doch auch sorgfältig jede Gelegenheit, durch herzliche Ermahnungen und sein eigenes Beispiel auf die Verbesserung der Sitten zu wirken und überall Frieden und Eintracht zu befestigen (Eigil. vit. Sturmi c. 2. et 3. bei Pertz Monum. Scriptt. Tom. II. p. 336). Indessen hatte er kaum drei Jahre in dieser Weise als Priester segensreich gewirkt, als sich seines Herzens eine unwiderstehliche Sehnsucht nach einem strengeren Leben in der Einsamkeit bemächtigte, welche ihn mit nicht zu beschwichtigender Unruhe drängte, seine Gemüthsstimmung dem Bonifacius zu eröffnen. Dieser hörte die Mittheilungen des jungen Priesters wohlwollend an, erklärte die Sehnsucht desselben für eine göttliche Eingebung und ermunterte ihn um so mehr zur Ausführung seines Vorsatzes, da er selbst eben damals mit dem Gedanken umging, ein größeres Kloster, als die bisher von ihm gestifteten, an einem einsamen, von den Gränzen der feindlichen Sachsen entfernteren Orte zu gründen. Nachdem er ihn darauf ausführlicher über seine Absichten unterrichtet hatte, wählte er zwei tüchtige Begleiter für ihn aus, gab ihnen seinen Segen und entließ sie, indem er sagte: „Wohlan denn, gehet hin in die Wildniß, welche Buchonia heißt und forschet einen Ort aus, der geeignet ist zur Wohnstätte für die Diener des Herrn; denn allmächtig ist Gott, seinen Dienern eine Stätte zu bereiten in der Wüste.“ Alsbald traten die drei zu demselben Zwecke vereinten Klosterbrüder von Fritzlar aus die beschwerliche Wanderung nach dem dichten, menschenleeren Walde an und drangen muthig in denselben ein. Schon am dritten Tage gelangten sie an einen Platz, der ihnen zur Gründung eines Klosters sehr geeignet schien. Hier bauten sie sich kleine Hütten, welche sie mit Baumrinde bedeckten, und untersuchten dann, nachdem sie daselbst einige Tage in Fasten und Gebet zugebracht hatten, sorgfältig die weitere Umgegend nach allen Seiten. Die kleine Einsiedelei wurde später von ihnen nach dem Namen des Ortes Hersfeld genannt*) (Eigil. vit. Sturmi c. 4. bei Pertz l. c. p. 367).

Sobald Sturm mit seinen Gefährten die nöthigen Verabredungen über die Ausführung des entworfenen Planes getroffen hatte, kehrte er zum Bonifacius zurück, um ihm von dem, was von ihnen beschlossen war, Bericht abzustatten. Zwar billigte derselbe, nachdem ihm Sturm die Lage des Ortes, die Beschaffenheit des Bodens, den Lauf des Flusses, die Quellen und die Thäler der nächsten Umgebung genau und umständlich beschrieben hatte, ihr Vorhaben, äußerte jedoch sein Bedenken, daß der Ort wegen der Nähe der feindlichen Sachsen schwerlich die gewünschte Ruhe und Sicherheit

*) Erst später, im Jahre 768 wurde an der Stelle der Einsiedelei vom Erzbischofe Lullus des Bonifacius Nachfolger, das berühmte Kloster Hersfeld gegründet.

gewähren würde, weshalb es wünschenswerth sey, eine von den Gränzen der Sachsen noch weiter entfernte und tiefer im Walde gelegene Stelle aufzusuchen, wo sie, geschützt vor jeder Gefahr der Art, leben könnten. Hierdurch bewogen, erklärte sich Sturm voll jugendlichen Eifers zu einem neuen Versuche gern bereit und trat unter den Segenswünschen des verehrten Lehrers die Rückreise nach dem einsamen Hersfeld an, wo die zurückgelassenen Gefährten seiner Ankunft ängstlich harrten. Als er ihnen aber die Ansicht des Erzbischofs mittheilte und seinen eigenen Entschluß aussprach, noch tiefer in den Wald einzudringen, um einen sichereren Ort für den beabsichtigten Bau eines Klosters aufzusuchen, zeigten auch sie sich sofort bereit, ihn auf der neuen Entdeckungsreise zu begleiten und alle Gefahren mit ihm zu theilen. Während er sich einige Tage der Ruhe und Erholung gönnte, beschäftigten sie sich damit, einen Kahn herbeizuschaffen, dessen sie sich zu ihrem Vorhaben bedienen wollten. Nachdem dies gelungen war, ruderten die drei Einsiedler in demselben die Fulda hinauf, gelangten in die Gegend, wo der kleine Fluß Lüder in die Fulda mündet, und fuhren von da nach Rohenbach, dem jetzigen Dorfe Fraurombach; doch wollte sich ihren spähenden Blicken nirgends eine Stelle zeigen, welche ihren Wünschen entsprach: sie kehrten daher, betrübt über das Mißlingen ihres Unternehmens, zu ihrer Einsiedelei zurück. Indessen hatte mittlerweile auch Bonifacius, überzeugt von der Wichtigkeit der neuen Stiftung, derselben weiter nachgedacht und beschied Sturm durch einen Boten zu einer nochmaligen Unterredung zu sich. Ohne Verzug begab sich dieser auf die erhaltene Botschaft nach Seleheim bei Amöneburg; da er aber hier den Erzbischof nicht mehr antraf, eilte er nach Fritzlar, wo er von demselben auf's Herzlichste empfangen wurde. Als er darauf nicht ohne Betrübniß erzählte, wie er mit seinen Genossen vergebens versucht habe, einen passenderen Ort für das Kloster zu entdecken, so daß ihnen fast alle Hoffnung eines glücklichen Erfolges geschwunden sey, da ermunterte ihn Bonifacius um so eifriger und suchte ihn durch seine Vorstellungen zu ermuthigen, in den begonnenen Bemühungen nicht nachzulassen. Bald theilte sich die Zuversicht des älteren und erfahreneren Freundes dem jüngeren mit, und so kehrte Sturm, im Glauben wie in seinem Vorhaben neu belebt, zu den Brüdern nach Hersfeld mit dem festen Vorsatze zurück, nicht eher zu ruhen, bis er den gewünschten Ort gefunden habe (Eigil. vit. Sturmi c. 4—7. bei Pertz l. c. p. 367 sq.).

Nachdem er sich daher einige Tage ausgeruht und Alles mit ihnen reiflich überlegt hatte, belud er einen Esel mit den nöthigen Lebensmitteln, versah sich mit den unentbehrlichsten Handwerksgeräthschaften und trat, nur auf Gottes Beistand vertrauend, ganz allein die schauerliche Reise in den von Bäumen dicht bewachsenen Wald an. So weit er vordrang, richtete er überall seine forschenden Blicke auf die Lage der Berge und Thäler, sowie auf die Quellen, Bäche und Flüsse. Wo seine Aufmerksamkeit weniger in Anspruch genommen wurde, verkürzte er sich die einsame Wanderung durch das Absingen frommer Lieder. Wenn der Abend herannahte, machte er Halt, umschloß einen ausgewählten Platz für sich und sein Lastthier zum Schutze gegen nächtliche Angriffe wilder Raubthiere mit Pfählen und einem Zaune von abgehauenem Buschwerk, empfahl sich in inbrünstigem Gebete der Obhut des Herrn, machte das Zeichen des Kreuzes und überließ sich dann furchtlos der Ruhe bis zum kommenden Morgen. Schon hatte er auf diese Weise eine weite Strecke des Waldes durchschritten, ohne irgend einem Menschen zu begegnen. Da gelangte er auf einen Weg in der Nähe der Fulda, welchen die thüringischen Handelsleute zu nehmen pflegten, wenn sie ihre Waaren nach Mainz brachten. Dort stieß er unerwartet auf einen Haufen heidnischer Slaven, welche im Flusse badeten. Anfangs verhöhnten sie ihn seines Aufzuges wegen, doch ließen sie ihn unbeschädigt ziehen, als er ihnen auf ihre Frage seinen Beruf und den Zweck seiner Reise angab. Am vierten Tage kam er an dem Orte vorüber, wo jetzt Fulda liegt, ritt indessen noch weiter an dem Flusse hinauf bis dahin, wo die Giesel (Gysilaha) in die Fulda fließt, und übernachtete an einer Stelle, die von Alters her Ortesweca

(der Ortesweg) genannt wurde. Während er zur Zeit der Dämmerung damit beschäftigt war, sein Nachtlager zu bereiten, hörte er ein lautes Plätschern im nahen Flusse und ungewiß, ob dasselbe von einem Menschen oder Thiere herrühre, schlug er einige Male mit seinem Beile an einen Baum, worauf sich ihm ein Mann näherte, der ein Pferd an der Hand führte. Nach gegenseitiger Begrüßung sagte der Fremde, daß er aus der Wetterau komme, um das Pferd seinem Herrn Ortis in das Grabfeld zu bringen; er wolle, fügte er hinzu, die Nacht über bei ihm bleiben, wenn es ihm genehm sey. Sturm war über das Anerbieten um so mehr erfreut, als sich der Mann im Gespräche der Gegend sehr kundig erwies und nicht nur alle Namen der einzelnen Waldstrecken, sondern auch deren natürliche Beschaffenheit genau anzugeben wußte. Von ihm erfuhr er auch, daß der Ort, wo er sich jetzt befand, Ailoha (Eikloh oder Eichholz) hieß (Eigil. vita Sturmi c. 7. u. 8. bei Pertz l. c. p. 369).

Als am frühen Morgen des folgenden Tages der Fremde herzlichen Abschied genommen hatte, betrachtete Sturm mit der größten Aufmerksamkeit die ganze Gegend bis an den Gretzbach, von wo er nach einer kurzen Ruhe zurückkehrte und endlich nach langem Suchen die Stelle fand, welche ihm auf den ersten Blick zu seinem Zwecke in jeder Beziehung völlig geeignet schien. Hocherfreut über diese Entdeckung brachte er den übrigen Theil des Tages mit der genaueren Besichtigung der Lage hin, dann bezeichnete er sich den Ort so genau als möglich, und eilte zu den Klosterbrüdern in Hersfeld zurück, denen er jubelnd erzählte, daß er den lange gesuchten, zur Gründung eines Klosters vorzugsweise geeigneten Platz gefunden habe. Unverweilt begab er sich darauf nach Seleheim zu dem Erzbischofe, um auch ihm die frohe Botschaft zu bringen. Mit inniger Freude vernahm Bonifacius die Erzählung des eifrigen Schülers, lobte seinen Muth und seine Beharrlichkeit, und besprach mit ihm in freudigster Hoffnung die weiteren Schritte, die nun zu thun seyen. Der Plan zur Ausführung des Vorhabens war schnell entworfen. Während Sturm vorläufig nach Hersfeld zurückging, reiste Bonifacius zu dem fränkischen Majordomus Karlmann, um sich den bezeichneten Platz mit dessen Umgebungen schenken zu lassen. Gern bewilligte Karlmann, der schon oft seine wohlwollende Gesinnung dem Erzbischofe thatsächlich bewiesen hatte, die Bitte desselben, und im Anfange des Jahres 744, neun Jahre nach der Anlage der Einsiedelei in Hersfeld, nahm Sturm mit sieben Klosterbrüdern den geschenkten Ort feierlich in Besitz. Zwei Monate später kam auch Bonifacius mit einer großen Menge Arbeiter dorthin, und nun begann man rüstig nach seiner Anleitung die Ausrodung des Waldes, die Urbarmachung des Bodens und den Bau des Klosters. Zwar riefen den Erzbischof seine Missionsgeschäfte bald nach anderen Gegenden Deutschlands ab; doch kam er von Zeit zu Zeit wieder, um durch seinen Zuspruch die Arbeit zu fördern; und kaum waren vier Jahre verflossen, als er zu seiner Freude den Bau und die äußere Einrichtung des Klosters vollendet sah, welches er als sein Eigenthum betrachten durfte, und dessen er sich in Zeiten der Noth und Bedrängniß zum sicheren Aufenthalte bedienen wollte (Eigil. vit. Sturmi c. 9—14. bei Pertz l. c. p. 369—371.).

Das neue Kloster wurde nach dem Flusse, an welchem es erbaut war, Fulda genannt, und Sturm, der sich durch seinen unermüdeten Eifer um die Stiftung das größte Verdienst erworben hatte, von Bonifacius zum ersten Abte ernannt (s. den Art. „Fulda" in der Real-Encyklop. Bd. IV. S. 624 ff.). Ungeachtet die Zahl der Benediktiner-Mönche, welche sich in dieser Einsamkeit zum klösterlichen Leben zusammenfanden, Anfangs gering war, so vermehrte sich dieselbe doch in kurzer Zeit so sehr, daß es ihnen dringend nothwendig schien, ihr Leben in körperlicher und geistiger Arbeit nach den Regeln des heiligen Benediktus vollständiger zu ordnen und einzurichten. Sie beschlossen daher, daß Einige von ihnen die berühmtesten Klöster dieses Ordens besuchen sollten, um das Leben und die Einrichtungen in denselben genau kennen zu lernen. Auch Bonifacius, der bei fortgesetzter, lebhafter Theilnahme an dem Gedeihen des Klosters häufig die Brüder durch seinen Besuch erfreute, billigte ihren Entschluß und beauftragte

Sturm nebst zwei gewandten Mönchen mit der wichtigen Sendung. Im Jahre 747 traten sie die Reise nach Italien an, wo sie nach einem kurzen Aufenthalte in Rom die bedeutendsten Benediktiner-Klöster besuchten und sich nach Allem, was ihnen wichtig schien, sorgfältig erkundigten. Die größte Aufmerksamkeit widmeten sie dem damals im höchsten Ansehen stehenden Kloster auf Monte Cassino, in welchem sie längere Zeit verweilten. Erst nach dem Verlaufe eines vollen Jahres kehrten sie, an Kenntnissen wie an Erfahrungen bereichert, nach Deutschland zurück. Doch hatten sie die Heimath noch nicht erreicht, als Sturm von einer Krankheit befallen wurde, die ihn zwang, 4 Wochen lang in dem gleichfalls von Bonifacius gestifteten Kloster Kitzingen am Main zu verweilen. Sobald er indessen hier durch die sorgsame Pflege der Ordensbrüder wieder hergestellt war, suchte er den Erzbischof in Thüringen auf und erstattete ihm in freudiger Begeisterung Bericht über die glänzenden Ergebnisse seiner Reise. Hierauf kehrte er vier Tage später mit dem Segen desselben nach Fulda zurück, fest entschlossen, die trefflichen Einrichtungen, welche er in Italien, besonders im Kloster auf Monte Cassino, kennen gelernt hatte, auch unter seinen Mönchen einzuführen. Da er ihnen in allen Vorschriften mit seinem Beispiele voranging, so gewöhnte er sie schnell an die strenge Beobachtung aller Regeln des Ordens und an eine fest bestimmte Thätigkeit, in der Jedem von ihnen nach Maßgabe seiner Geistes- und Körperkräfte seine Geschäfte zugetheilt waren. Indem die Einen fasteten, beteten, studirten und unterrichteten, hatten die Andern die Verpflichtung, in den Gärten und auf den Feldern zu arbeiten oder Alles, was zur inneren Wirthschaft des Klosters gehörte, zu besorgen. Sowohl durch diese rastlose Thätigkeit als durch bedeutende Schenkungen vornehmer Landbesitzer gewann das Kloster immer mehr an Umfang und Reichthum, und je höher sein Wohlstand stieg, desto größer wurde der Andrang fremder Mönche, die sich um die Aufnahme in dasselbe bewarben*). So sah Sturm in ruhiger und gesegneter Wirksamkeit das seiner leitenden Obhut anvertraute Kloster Fulda allmählich zu einer Blüthe emporsteigen, welche seinem Geiste seit seiner italienischen Reise als einziges und höchstes Ziel vorschwebte, und mit Recht durfte er die Zeit bis zum Tode seines Lehrers und Wohlthäters Bonifacius zu den glücklichsten seines Lebens rechnen (Eigil. vita Sturmi c. 14. bei Pertz l. c. p. 371 sq.). Als derselbe aber den 5. Juni 755 bei Dockum in Friesland den Märtyrertod erlitten hatte, und der Angelsachse Lullus die erzbischöfliche Würde erhielt, änderten sich auch für Sturm die bisherigen Verhältnisse, und dunkle Wolken begannen sich über ihm zusammenzuziehen, welche einige Jahre hindurch sein heiteres und friedliches Leben trübten.

Den ersten Anstoß zu den auf einander folgenden Widerwärtigkeiten gab ein Streit, der sich über die feierliche Bestattung des allverehrten Märtyrers erhob, indem Sturm, eingedenk des wiederholt ausgesprochenen Wunsches des Verstorbenen, seine letzte Ruhestätte in Fulda zu finden, mit den Seinigen darauf bestand, den von Utrecht nach Mainz gebrachten Leichnam nach Fulda hinwegzuführen, die Mainzer Geistlichen aber, unterstützt von dem stürmischen Verlangen des Volkes, dies nicht zugeben wollten, und sogar einen Befehl des Königs Pipin auswirkten, nach welchem die Gebeine des heil. Bonifacius in Mainz bleiben sollten. Zwar willigte endlich Lullus in die Wegführung des Leichnams, da auch ihm Bonifacius, als er ihn zu seinem Nachfolger bestimmte, aus-

*) Der heil. Liudger gibt die Anzahl der Mönche, welche das Kloster Fulda zur Zeit seines ersten Abtes hatte, mit Ausnahme der Novizen und dienenden Personen, auf 400 an. Vergl. Vita S. Gregor. Abb. Traject. cap. 10. bei Mabillon, Act. SS. Tom. III, 2. pag. 295; „Qui etiam Sturmi Abbas hoc meruit privilegium a Deo et sancto Magistro prae condiscipulis suis, ut ipsum locum quem Magister sanctus elegit ad sepulturam corpori suo, possidere mereretur et initiare, et sanctum corpus ejus martyrisatum in eodem suscipere, et in tantum provehere et glorificare eundem locum, ut ante obitum suum de hoc mundo, quadringentorum circiter Monachorum, exceptis Pulsantibus (Novizen) et aliis minoribus personis, quorum multiplex erat valde in ipso Monasterio, posito juxta fluvium Fulda, Pater exstiterit et praeceptor."

drücklich den Auftrag gegeben hatte, für seine Bestattung in Fulda zu sorgen, wenn er als Märtyrer im Lande der Friesen umkommen sollte (Eigil. vita Sturmi c. 14. et 15. bei Pertz l. c. p. 372 sq.; Willibaldi vita S. Bonifacii c. 33. 38. 39. bei Pertz Mon. Scriptt. T. II. p. 349 sqq.). Gleichwohl war damit die drückende Spannung zwischen dem Abte von Fulda und dem neuen Erzbischofe keineswegs beseitigt; vielmehr steigerte sich dieselbe, ungeachtet des anerkannt redlichen Karakters beider Männer, zu offener Feindschaft, als Lullus das Eigenthumsrecht des Klosters und die damit verbundene Aufsicht über den Güterbesitz desselben in Anspruch nahm, Sturm hingegen dies als einen Eingriff in die ihm bei der Gründung des Klosters verliehenen Rechte hielt. So lange Bonifacius lebte, hatte der Letztere, im Voraus der Zustimmung desselben gewiß, in allen Geschäften als Abt vollkommen unabhängig gehandelt, ohne den geringsten Widerspruch zu erfahren. Daher mußte er sich um so mehr in seinen Rechten verletzt glauben, als Lullus, der seine Stellung in jeder Hinsicht als Nachfolger des Bonifacius auffaßte, sich als den eigentlichen Vorstand von Fulda betrachtete und ausdrücklich alle Geschäfte, welche das Eigenthumsrecht des Klosters betrafen, für sich beanspruchte (vgl. Vanhecke, de controversia exorta inter SS. Lullum et Sturmium circa coenobium Fuldense in den Act. SS. Tom. VII. Octobr. Pars poster. p. 1050—1091; Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands Thl. I. S. 573—578). So konnte es nicht fehlen, daß sich der Streit stets erneuerte, und mit tiefer Betrübniß sah sich Sturm durch denselben in seinem eifrigen Bemühen um das innere Gedeihen des Klosters von Tage zu Tage mehr gestört. Dazu kam, daß unter seinen Untergebenen selbst Zerwürfnisse entstanden, welche drei bösgesinnte Mönche, denen seine heilsame Strenge nicht zusagen mochte, ermuthigten, zu seinem Sturze eine Anklage wegen Majestätsbeleidigung oder einer andern Verletzung der Unterthanenpflicht zu ersinnen und dem Könige Pipin persönlich zu überbringen. In der That erreichten die Nichtswürdigen ihre Absicht vollkommen. Denn Sturm wurde an den Hof vorgeladen, um sich zu vertheidigen; und da er, die Falschheit seiner Feinde durchschauend, es unter seiner Würde hielt, sich gegen ihre Anschuldigungen weitläufig zu verantworten, ja im Bewußtseyn seiner Unschuld nur die Worte aus der Schrift sprach: „Siehe! dort oben in der Höhe ist mein Vertrauter, — Gott der Herr ist mein Beistand, und darum bin ich muthig und gefaßt!“ (Hiob 16, 20. Jes. 50, 7.), so fühlte sich der König dadurch so sehr verletzt, daß er ihn sofort verurtheilte und mit den Geistlichen, die ihm in treuer Ergebenheit von Fulda gefolgt waren, nach dem großen Kloster Jumedica (dem jetzigen Jumièges unweit Rouen) in die Verbannung abführen ließ. Hier verlebte er, von dem Abte Druhtgang ehrenvoll aufgenommen und von sämmtlichen Bewohnern freundlich behandelt, zwei Jahre — wahrscheinlich von 760—762 — in stiller Zurückgezogenheit, während seine Schüler und Anhänger in Fulda, tief betrübt über die Trennung von ihrem geliebten Lehrer, Alles aufboten, um den König zu versöhnen und zur Zurücknahme seines Urtheils zu bewegen. Mittlerweile suchte sich Lullus, über dessen Theilnahme an dem Sturze seines Gegners die Ansichten schon damals von einander abwichen, in dem ihm von Pipin zugestandenen Besitze des Klosters immer mehr zu befestigen. Ohne Verzug setzte er daselbst einen seiner Priester, Namens Markus, von dem er wußte, daß er ihm in jeder Rücksicht willfährig seyn würde, als Abt ein. Als die Mönche aber denselben mit Widerwillen aufnahmen und bald wieder vertrieben, versuchte er sie durch freundliches Nachgeben zu gewinnen und gestattete ihnen, sich einen Abt nach ihrem eigenen Belieben zu wählen. Die günstige Gelegenheit benutzend, wählten sie sogleich aus ihrer Mitte den durch Tüchtigkeit des Geistes und Karakters ausgezeichneten Mönch Prezzold, welcher, seit seiner Kindheit von Sturm unterrichtet und auf's Zärtlichste geliebt, die Wahl nur in der Absicht annahm, um mit ihnen gemeinschaftlich desto nachdrücklicher für die Befreiung ihres verehrten Lehrers wirken zu können.

Da sich nun auch in vielen anderen Klöstern des fränkischen Reiches die lebhafte

Theilnahme an dem Schicksale des Verbannten immer lauter äußerte, so glaubte endlich Pipin dem allgemeinen Verlangen nachgeben zu müssen und rief ihn an den Hof zurück, ohne ihm jedoch seine weitere Entschließung zu eröffnen. Schon hatte Sturm mehrere Tage nach seiner Ankunft in der Kapelle des Königs, der Entscheidung über sein Schicksal harrend, zugebracht; da ereignete es sich zufällig, daß Pipin, bevor er auf die Jagd ging, bei Anbruch des Tages seiner Gewohnheit gemäß zur Kapelle kam, um sein Gebet zu verrichten. Die übrigen Priester hatten sich nach abgehaltener Frühmette wieder zur Ruhe niedergelegt; nur Sturm war wach geblieben, und da er bemerkte, daß der König sich näherte, öffnete er ihm die Thüren der Kirche und schritt mit dem Lichte vor ihm her bis an dessen Betpult. Nachdem der König vor dem Altare andächtig gebetet hatte, erhob er sich und sprach, Sturm erkennend und freundlich anblickend: „Die Fügung Gottes ist es in der That, daß wir eben hier zusammengekommen sind! Kann ich mich doch wahrlich nicht besinnen, was es gewesen ist, weshalb deine Mönche dich bei mir angeklagt haben, und ich weiß nicht, warum ich auf dich erzürnt war." Sturm erwiderte in ruhiger Fassung: „Wenn ich auch von Sünden nicht frei bin, so habe ich mich doch gegen dich, o König, niemals vergangen." Darauf entgegnete Pipin: „Magst du nun in Gedanken oder in Werken dich zu irgend einer Zeit gegen mich vergessen haben, Gott möge dir Alles verzeihen, wie auch ich dir von ganzem Herzen vergebe, und von heute an soll dir für die ganze Zeit meines Lebens meine Gnade und Freundschaft gewiß seyn." Hierauf zog er mit eigener Hand aus seinem Mantel einen Faden, warf ihn zur Erde und sprach: „Siehe! zum Zeugnisse meiner vollständigen Verzeihung werfe ich diesen Faden aus meinem Mantel zur Erde, damit Allen offenbar sey, daß unsere frühere Feindschaft von nun an völlig aufgehört hat" (Eigil. vita Sturmi c. 16—19. bei Pertz l. c. p. 373 sq.).

Sobald Prezzold und die übrigen Brüder in Fulda die frohe Kunde von der Begnadigung Sturms erhielten, beschlossen sie, aus ihrer Mitte eine Gesandtschaft an den König abzuschicken, um seine Wiedereinsetzung in die ihm allein gebührende Abtswürde von demselben zu erflehen. Bereitwillig gewährte Pipin die Bitte, rief am folgenden Tage Sturm zu sich und übertrug ihm auf's Neue die Verwaltung des Klosters Fulda, indem er ihn von aller Botmäßigkeit des Erzbischofs Lullus befreite. Zugleich händigte er ihm das Privilegium ein, welches der Pabst Zacharias dem heil. Bonifacius ertheilt hatte, und fügte demselben die Versicherung hinzu, daß in der Folge das Kloster Schutz und Vertheidigung ausschließlich von dem Könige erhalten sollte. Mit einem ehrenvollen Geleite trat alsdann Sturm die Rückreise nach Fulda an, wo ihm unter dem allgemeinen Jubel des Volkes sämmtliche Klosterbrüder in Procession mit dem goldenen Kreuze und den Reliquien der Heiligen eine weite Strecke Weges entgegenkamen und ihn unter Lobgesängen in das Kloster als ihren rechtmäßigen Abt wieder einführten (Eigil. vita Sturmi c. 19. bei Pertz l. c. p. 375.).

Seitdem begann für Sturm von Neuem eine glückliche Zeit, die bis an seinen Tod ununterbrochen fortdauerte. Er benutzte dieselbe mit verdoppeltem Eifer, um den Wohlstand des Klosters zu befördern, das Leben und die Sitten der ihm untergebenen Mönche einer höheren Vollkommenheit entgegenzuführen und die von ihm schon früher gestiftete Schule durch Erweiterung des Unterrichts einer größeren Zahl von Schülern nützlich zu machen*). Auch schmückte er nicht nur die Kirche im Innern aus und errichtete über dem Grabe des heiligen Märtyrers Bonifacius einen aus Gold und Silber zusammengesetzten Altaraufsatz, sondern verschönerte auch die Klostergebäude mit neuen Säulen und schützte sie durch neue, dauerhafte Dächer gegen Sturm und Regenwetter. Um die Mönche von dem zerstreuenden Verkehre außerhalb des Klosters möglichst fern

*) Trithemius sagt darüber bei Launoy de celebrioribus scholis c. VIII.: „Mos erat in Fuldensi coenobio his temporibus monachos non solum in scripturis sanctis instituere, sed etiam in omni secularis scientiae literatura ad plenum erudire."

zu halten, sorgte er dafür, daß die verschiedenen Handwerke innerhalb der Gränzen desselben betrieben wurden, und ließ, nachdem er mit der ihm eigenen Schärfe des Geistes überall die Bodenbeschaffenheit und den Lauf der Fulda erforscht hatte, mehrere Kanäle graben, durch welche er das Wasser des Flusses zum leichteren Betriebe aller Gewerke und zum Nutzen des Klosters über dessen Besitzungen leitete. Ueberdies trug das hohe Ansehen, dessen er sich bei Vornehmen und Geringen in der Nähe und Ferne erfreute, nicht wenig dazu bei, auch den auswärtigen Güterbesitz des Klosters zu vermehren. So schenkte ihm unter Anderen Pipin schon im Jahre 762 das Landgut Thininga in Schwaben*) und fügte dieser Schenkung später (766) das ebenso reiche königliche Gut Umbstadt im Maingau am Richenbache östl. von Darmstadt hinzu (Eigil. vita Sturmi c. 20. u. 21. bei Pertz l. c. pag. 375; Böhmer, Regest. der Karoling. S. 11; Schannat, Traditt. Fuld. 27. No. 51; Dronke, Cod. Dipl. p. 36 No. 57).

Höher noch als unter Pipin stieg Sturm in der königlichen Gunst unter dessen Sohne und Nachfolger, Karl dem Großen, welcher ein inniges Freundschaftsbündniß mit ihm schloß und seine Dienste in wichtigen Angelegenheiten nicht selten in Anspruch nahm. Gleich in den ersten Regierungsjahren des jungen Königs bot sich dazu die Gelegenheit dar, als sich die bisherigen Verhältnisse zwischen ihm und dem Bayernherzoge Thassilo zu trüben anfingen und immer gespannter wurden. Um den drohenden Ausbruch einer Feindschaft mit dem ihm nahe verwandten und mächtigen Herzoge abzuwenden, wählte Karl den ehrwürdigen Abt zum Vermittler, da dieser, selbst ein Bayer von Geburt, die Verhältnisse genau kannte und die nöthigen Gesandtschaftsreisen an den Herzog unternehmen konnte, ohne dadurch weiteres Aufsehen zu erregen. Zu seiner Freude gelang es auch endlich seinen Bemühungen, zwischen Beiden ein Freundschaftsbündniß auf einige Jahre glücklich zu Stande zu bringen. Ein ungleich größeres Feld der Thätigkeit im Dienste des Königs eröffnete sich ihm aber, als derselbe im Jahre 772 den Krieg gegen die heidnischen Sachsen begann und eine große Zahl von Geistlichen, Aebten und Priestern aufforderte, dem Heere zu folgen, um die durch Waffengewalt Besiegten durch freundliches Ueberreden und Unterrichten zum Christenthume zu bekehren. Auch Sturm befand sich unter ihnen und widmete sich dem Bekehrungsgeschäfte mit solchem Eifer, daß ihm nicht nur die Leitung und Verwaltung der von ihm errichteten Missionsstationen, aus denen später Bisthümer entstanden, vom Könige anvertraut wurde, sondern ihm auch viele vornehme Sachsen, welche er durch seinen Unterricht für den christlichen Glauben gewonnen hatte, nach Fulda folgten und sich daselbst niederließen. Mit Recht konnte er daher „der Apostel der Sachsen“ genannt werden. Auch Karl der Große erkannte seine im Sachsenkriege ihm geleisteten Dienste dankbar an und belohnte sie dadurch, daß er die bedeutenden königlichen Besitzungen in Hamelburg an der fränkischen Saale dem Kloster Fulda durch eine am 7. Jan. 777 ausgestellte Urkunde schenkte (vgl. Böhmer, Regest. der Karolinger S. 11; Schannat, Traditt. Fuld. 27. No. 51; Schannat, Vindic. Tab. 4. [Facsim. u. Siegel]; Dronke, Cod. Dipl. p. 36 No. 57). Als darauf Karl im folgenden Jahre über die Pyrenäen gezogen war und gegen die ungläubigen Araber in Spanien kämpfte, fielen die Sachsen wieder ab, drangen bis an den Rhein nach Deutz, Cöln gegenüber, vor und zogen dann mordend, plündernd und besonders die Kirchen verheerend rheinaufwärts bis in die Nähe von Coblenz, von wo sie sich, da es ihnen nicht möglich war, über den Rhein zu kommen, plötzlich durch den Lahngau gegen die Wetterau wandten und das Kloster Fulda bedrohten. Sobald die Mönche von der ihnen bevorstehenden Gefahr Nachricht erhielten, gebot ihnen Sturm, sich mit den Gebeinen des heil. Boni-

*) Vergl. Schannat, Traditt. Fuld. No. 19. p. 10; Eckhard, Franc. orient. I. p. 554. Zu dem Landgute gehörten nicht nur 23 Familien Leibeigener, 50 Hufen und 400 Juchart Land, Wiesen zu 400 Fuder Heu, 52 Pferde, 52 Füllen, 80 wilde Pferde, 58 Kühe mit 55 Kälbern, 200 Schafe und 90 Schweine, außerdem 28 Hintersassen mit ihren Aeckern, 8 Mühlen und 3 Kirchen mit ihren Besitzungen.

facius und den übrigen Reliquien in der Richtung auf Hamelburg zu flüchten, während er selbst sich in die Wetterau begab, um eine bewaffnete Mannschaft zur Vertheidigung des Klosters zu sammeln. Doch wurden die Sachsen, noch während dies geschah, auf dem Rückzuge an die oberste Lahn und Edder von einem schleunigst aufgebotenen Heere der Ostfranken und Alemannen eingeholt und erlitten, als sie eben über die Edder setzen wollten, auf dem Battenfelde eine schwere Niederlage, in welcher sie fast bis auf den letzten Mann niedergehauen wurden (Eigil. vita Sturmi c. 22. 23.; Poeta Saxo ad a. 778 c. 62. bei Pertz Monum. T. I. p. 325).

Auf die Kunde, daß die Sachsen, unbekümmert um Taufe, Eidschwur und Geiseln, auf's Neue die Waffen ergriffen und gräuliche Verwüstungen angerichtet hatten, war König Karl aus Spanien in sein Reich zurückgeeilt und rüstete voll Unwillens auf das folgende Jahr einen starken Heerzug gegen dieselben. Auch diesmal mußte ihm Sturm, obgleich er schon vom Alter gebeugt und körperlich leidend war, mit mehreren Klostergeistlichen nach Sachsen folgen. Indessen ließ ihn Karl, während er mit seinem Heere bis an die Elbe zog, in der befestigten Eresburg an der Diemel zurück, damit er vorläufig den Unterricht und die Bekehrung der Bewohner dieser Gegend vollende. Allein trotz dieser Vorsicht fand er ihn bei seiner Rückkehr von der Elbe so schwach und krank, daß er ihn möglichst bequem nach Fulda zurückzubringen befahl und der Pflege seines Leibarztes Winter übergab. Jedoch vermehrten die verordneten Heilmittel das Uebel, anstatt es zu mindern, und Sturm erkannte aus der zunehmenden Krankheit, daß er das Ziel seines Lebens erreicht habe. Er rief deshalb alle Klosterbrüder an sein Sterbebett, verkündigte ihnen sein nahes Ende und bat sie, für ihn zu beten. Dann ließ er alle Glocken der Kirche läuten, ermahnte die Anwesenden während des feierlichen Trauergeläutes in ernsten Worten zur Beharrlichkeit im Guten und zur gewissenhaften Sorge für das Gedeihen des Klosters und schloß mit der Bitte, daß Alle, die er aus menschlicher Gebrechlichkeit ungerechter Weise gekränkt hätte, ihm verzeihen möchten, sowie auch er allen seinen Beleidigern aus dem Grunde seines Herzens verziehen habe. Darauf nahm er unter Thränen Abschied von ihnen und entließ sie mit den wiederholt ausgesprochenen Worten: „Betet für mich.“ Von nun an schwanden ihm die Lebenskräfte merklicher, und schon am folgenden Tage, den 17. Decbr. 779 löste sich sein edler, der Gottheit zugewandter Geist von den Fesseln des Körpers (Eigil. vita Sturmi c. 24. 25. bei Pertz l. c. p. 377). Sein Leichnam wurde in der Klosterkirche zu Fulda bestattet und ein einfaches Denkmal über seiner Ruhestätte errichtet. Das Andenken an seine ausgezeichneten Verdienste blieb aber stets lebendig in der Erinnerung der Nachkommen, bis Pabst Innocenz II. ihn auf dem lateranensischen Concilium im J. 1139 feierlich unter die Zahl der Heiligen versetzte und in Folge dessen der Bischof Johann von Würzburg im J. 1439 das Diöcesanfest zu seiner Verehrung anordnete.

Literatur: Die Hauptquelle für die Lebensbeschreibung Sturm's ist die oben oft angeführte vita Sturmi von Eigil (Abte zu Fulda von 818—822) bei Mabillon, Act. SS. Ord. S. Bened. Saec. VIII. T. II. p. 242—259 und bei Pertz, Monum. Scriptt. T. II. p. 365—377; sie ist um so zuverlässiger, da Eigil, wie er versichert, mehr als 20 Jahre Schüler Sturms war und das Meiste von dem, was er erzählt, selbst mit erlebt hat. Ferner: Lebensgeschichte des heiligen Sturmius, ersten fuldischen Abtes und der Sachsen Apostel, von dem P. Sturmius Bruns in Fulda. 1779 in 8.; Hist. lit. de la France T. IV. p. 161; Fabricius, Bibl. lat. med. et infer. aetatis T. VI. p. 214; Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands Bd. 1. (Gött. 1846); K. Schwartz, das Leben des heil. Sturmius. Fulda 1858. G. H. Klippel.

Sturm, Jakob, verdient hier, obschon er nicht Theologe war, eine Stelle wegen seines thätigen Antheils am Reformationswerke sowohl zu Straßburg als überhaupt im deutschen Reich. Er war geboren im Jahre 1489 und gehörte dem alten, ursprünglich aus Offenburg stammenden Geschlechte der Sturm von Sturmeck an, das seit der Mitte des 14. Jahrhunderts dem Straßburger Magistrat eine Reihe seiner tüchtigsten

Mitglieder geliefert hatte. Sein Vater, Ritter Martin Sturm, ein Freund Wimphelings und Geilers von Kaisersberg, sandte ihn früh nach Heidelberg, wo er Grammatik und Logik lernte. Er war für die Kirche bestimmt; Wimpheling, der ihn wie einen Sohn liebte, schrieb für ihn 1499 eine kurze Anweisung zur Rhetorik, widmete ihm in den nächsten Jahren einige andere kleine Schriften und ermahnte ihn, das Beispiel der damaligen schlechten Priester und Mönche nicht zu befolgen, sondern durch ein frommes Leben Gott zu dienen und dazu beizutragen, die Kirche vom Verfalle zu retten. Im Jahre 1504 bezog er die Universität Freiburg; die Straßburger Dominikaner riethen seinem Vater, ihn nach Köln zu senden, allein Wimpheling ließ es nicht zu, er wollte keine mönchische Erziehung für den talentvollen Jüngling, den er selber nach Freiburg begleitete, um seine Studien zu leiten. Im J. 1505 ward er, nebst Matthäus Zell, dem späteren Straßburger Reformator, magister artium; als solcher hielt er während mehrerer Jahre Vorlesungen in via realium über die Ethik und einige andere Bücher des Aristoteles. 1506 trat er in die theologische Fakultät ein, wo Capito und Joh. Eck seine Mitschüler waren; das folgende Jahr hielt er im Dominikanerkloster eine lateinische Predigt. Zugleich besuchte er juristische Collegien, besonders die des berühmten Ulrich Zasius; er nahm jedoch keinen Grad in dieser Fakultät, ebenso wenig als in der theologischen. Er gab den Gedanken auf, sich dem Priesterstande zu weihen und wählte die politische Laufbahn; Reisen in verschiedene Länder vollendeten seine Bildung. Begeistert für die neuerwachten klassischen Studien trat er 1514 in die Straßburger literärische Gesellschaft ein, an deren Arbeiten er mehrere Jahre lang Antheil nahm. Eines der vorzüglichsten Mitglieder derselben, der kaiserliche Sekretär Jakob Spiegel, von Schlettstadt, begehrte von ihm 1522, im Namen des Kurfürsten von der Pfalz, seinen Rath über die Reformation der Heidelberger Universität; er schlug vor, der Erklärung der klassischen Autoren einen gründlichen grammatischen Unterricht vorangehen zu lassen, die Logik nicht mehr nach den üblichen verworrenen Lehrbüchern, sondern nach Rudolph Agricola zu lehren, mehr Sorgfalt auf Mathematik zu verwenden, in der Theologie der Scholastik zu entsagen und zwei Professoren anzustellen, um das Alte und das Neue Testament nach den Kirchenvätern zu erklären. In diesen Gedanken zeigte sich bereits sein reformatorischer Sinn; allein erst zwei Jahre später sprach er sich entschieden für Luther aus. Als sein alter Lehrer Wimpheling sich darüber beklagte, antwortete er ihm, indem er ihn an die Ermahnungen erinnerte, die er in seiner ersten Jugend von ihm erhalten hatte: „bin ich ein Ketzer, so habt ihr mich dazu gemacht.“ Um diese Zeit wurde er zum ersten Male in den Straßburger Rath erwählt; der kurz vorher ausgebrochene Bauernkrieg änderte seine Ueberzeugungen nicht; er machte die Reformation nicht verantwortlich für die begangenen Gräuel, und wußte, daß manche der Beschwerden des Landvolkes nur zu sehr begründet waren; daher trat er mehrmals als Vermittler auf. Die Weisheit, die Beredtsamkeit, die ruhige Geisteskraft, die er in den Rathsverhandlungen offenbarte, bewogen seine Mitbürger, ihn 1525 in das sogenannte beständige Regiment, zuerst in die Kammer der Fünfzehn, dann 1526 in die der Dreizehn zu erwählen; in diesem Jahre trat er als Stadtmeister an die Spitze der Straßburger Regierung; er war so geachtet, daß bereits eine Ehrenmünze auf ihn geschlagen ward. In kirchlichen Dingen war sein Grundsatz der der Gewissensfreiheit; in Sachen des Glaubens, sagte er, erkenne er weder Kaiser noch Pabst als Herren an; dabei wollte er, daß alle Bekenner des Evangeliums sich einigten, statt wegen verschiedener Auffassung einzelner Lehren sich zu trennen und zu bekämpfen. Diese Stellung nahm er im Abendmahlsstreit an; er unterließ Nichts, das zur Versöhnung führen konnte, und betheiligte sich an Allem, was der Landgraf von Hessen zur Erreichung dieses Zweckes that. Als Staatsmann strebte er, Deutsche und Schweizer zu verbinden, um den katholischen Ständen eine festere Macht entgegenzustellen; als evangelischer Christ hatte er das Bewußtsein, daß Lutherische und Reformirte Eins waren in allen wesentlichen Dingen und sich daher auch in der Abendmahlslehre vereinigen könnten. Auf

dem Speirer Reichstage von 1529 vertheidigte er mit Nachdruck die von den Straßburgern das Jahr zuvor beschlossene Abschaffung der Messe, schloß sich den protestirenden Ständen an und setzte es mit Philipp von Hessen durch, daß diese nicht in die Verdammung der Schweizer willigten. Mit Buzer und Zedio wohnte er dem Marburger Gespräche bei. Auf dem Augsburger Reichstage von 1530, wo er mit den Gesandten von Lindau, Memmingen und Constanz die confessio tetrapolitana übergab, suchte er abermals eine Vereinigung zwischen den Sachsen und den Oberdeutschen zu bewirken; allein der Zwiespalt war bereits zu tief. Sturm ruhte indessen nicht; er unterstützte die unermüdlichen Bemühungen Luther's, schrieb häufig an den Landgrafen und nahm an den Vorberathungen über die Concordie Theil, die endlich 1536 zu Wittenberg zu Stande kam. Zu eben dieser Zeit gelang es ihm, den längst von ihm gehegten Wunsch der Gründung eines Gymnasiums zu Straßburg zu verwirklichen. Er berieth dessen Einrichtung mit dem von Paris berufenen Johann Sturm, und dachte sogar, bei seiner großartigen Anschauung der Dinge, an eine allgemeine Akademie auf Kosten sämmtlicher evangelischer Stände. Schon seit 1528 war er einer der mit der Aufsicht des öffentlichen Unterrichts beauftragten Scholarchen, und hat als solcher durch seine Einsicht und Thätigkeit seiner Vaterstadt die größten Dienste geleistet. Während der schwierigen Zeiten des Interims erhielt er nicht nur die Ruhe zu Straßburg, sondern auch die Würde und protestantische Freiheit der Stadt. Von allen Parteien geachtet, wohnte er den meisten Reichstagen der Zeit und den Conventen der evangelischen Stände bei. Von 1525 bis 1552 war er 91 Mal bei politischen und religiösen Verhandlungen als Gesandter Straßburgs anwesend. Seine Betheiligung an den öffentlichen Angelegenheiten verschaffte ihm eine reiche Kenntniß der Menschen und Dinge, so daß er seinem Freunde Sleidan manchen Stoff für sein großes Geschichtswerk liefern konnte, dessen größten Theil er durchsah und verbesserte. Der treffliche Mann, das Muster eines christlichen Patrioten, starb den 30. Oktbr. 1553; drei Prediger und drei Professoren der Schule trugen seinen Sarg. Letzterer hinterließ er seine Bibliothek; schon früher hatte er ihr Geschenke an Büchern gemacht. Sleidan hat ihn mit Recht die Zierde des deutschen Adels genannt. C. Schmidt.

Sturm, Johann, einer der berühmtesten protestantischen Schulmänner, ward geboren zu Sleida im Jahre 1507. Er war ein Sohn des Verwalters der Güter des Grafen Dietrich von Manderscheid, mit dessen Kindern er erzogen ward. 1521 ging er nach Lüttich in das trefflich eingerichtete St. Hieronymus-Gymnasium der Brüder des gemeinsamen Lebens. Seine Studien vollendete er zu Löwen, wo er mit dem Professor Rüdiger Rescius eine Druckerei leitete und einige griechische Schriften herausgab. Um die Bücher zu verkaufen, begab er sich nach Paris; hier kam er in Verbindung mit mehreren hochstehenden Personen, die ihn bewogen, öffentliche Vorlesungen zu halten; er lehrte Dialektik nach der Methode des Rudolph Agricola; zugleich nahm er die reformatorischen Grundsätze an. Im Jahre 1534 betheiligte er sich, im Auftrage des Bischofs von Paris und des Königs, an den Versuchen, die protestantische und die katholische Kirche wieder auszusöhnen, und zu diesem Zwecke Melanchthon und Luther nach Frankreich zu berufen. Nachdem diese Bemühungen fehlgeschlagen und zu Paris die Verfolgung gegen die Protestanten wieder ausgebrochen war, nahm Sturm einen Ruf nach Straßburg an, wo man beschlossen hatte ein Gymnasium zu gründen. Er kam im Januar 1537 und wurde vorläufig als Professor angestellt, um Aristoteles und Cicero zu erklären. Der Plan, den er dem Rath und den Predigern zur Einrichtung der Schule vorlegte, war theilweise dem des Lütticher Gymnasiums ähnlich und für die damalige Zeit ein bedeutender Fortschritt. Klassische Bildung und evangelische Frömmigkeit sollten sich mit einander zur pietas litterata verbinden, ein Grundsatz, der an und für sich immer noch der richtigste ist; nur opferte Sturm, in humanistischer Einseitigkeit, die Muttersprache der alten; lateinisch reden und schreiben sollte die Hauptsache seyn, und um sich darin zu vervollkommnen, wußte er kein besseres Mittel als die

Nachahmung Cicero's. Daneben drang er indessen auf völliges Wegwerfen der scholastischen Methoden und Spitzfindigkeiten; er vereinfachte die Dialektik und verband sie mit der Rhetorik; den mathematischen und physischen Wissenschaften gab er ihre Stelle im Unterricht zurück und theilte diesen letzteren in eine wohlgeordnete Reihe von Stadien ein. Das Gymnasium ward 1538 eröffnet und Sturm zu dessen beständigem Rektor ernannt; bis kurz vor seinem Ende hat er die Schule geleitet, die immer noch blüht. — Obgleich Protestant, war Sturm mit vielen katholischen Gelehrten im Verkehr; er wollte nie an der Möglichkeit einer Wiedervereinigung der Kirchen verzweifeln und meinte, wie manche andere edle Geister seiner Zeit, eine Versammlung frommer, unparteiischer Männer könnte die Differenzen ausgleichen und den Frieden wieder herstellen. Diesen, damals unausführbaren Gedanken, hat er oft während seines langen Lebens ausgesprochen; zum ersten Male in einer 1538 erschienenen Schrift, in der er das von einer päbstlichen Commission verfaßte consilium de emendanda ecclesia einer gründlichen Kritik unterwarf. Da er seltene oratorische Talente und diplomatische Gewandtheit besaß, ward er sowohl vom Straßburger Magistrat als von den protestantischen Ständen und selbst vom König von Frankreich mehrmals mit Gesandtschaften und wichtigen Verhandlungen beauftragt. 1540 wohnte er den Colloquien von Hagenau und Worms, und 1541 dem von Regensburg bei. Er wünschte ein Bündniß der deutschen Protestanten mit Frankreich gegen den Kaiser. Nachdem er 1545 mit anderen deutschen Gesandten den Frieden zwischen Frankreich und England vermittelt hatte, ward er, nach dem Ausbruche des schmalkaldischen Krieges, an Franz I. geschickt, um Hülfe zu begehren, erlangte jedoch nach langen Zögerungen nur erfolglose Versprechen.

Mit vielen französischen Protestanten und besonders mit Calvin persönlich befreundet, neigte sich Sturm mehr zur reformirten Abendmahlslehre als zur lutherischen, wünschte jedoch auch in dieser Hinsicht eine Einigung und theilte die Gesinnungen Luther's und Melanchthon's. Er nahm an Allem Theil, was zur Vertheidigung der Gewissensfreiheit in Frankreich geschah, und brachte dieser ihm theuren Sache die größten Opfer. Nach der Einnahme von Metz durch Heinrich II. wandte er allen seinen Einfluß an, nicht nur um den vertriebenen Metzer Protestanten Beistand zu verschaffen, sondern auch um die deutschen Stände zu bewegen, die Zurückgabe der Stadt zu verlangen; das Schicksal des Protestantismus schien ihm weniger gefährdet in einem zum Reiche gehörenden Ort als unter französischer Herrschaft. Während der Religionskriege in Frankreich correspondirte er viel mit Calvin und Beza über die Häupter der Parteien, über die muthmaßlichen Folgen der Begebenheiten, über die Mittel, den Hugenotten zu Hülfe zu kommen; immer drang er darauf, daß die Deutschen sich für Letztere verwendeten, erlangte aber nur, daß er den Lutherischen als Sakramentirer verdächtig ward. Seit dem Tode des Stadtmeisters Jakob Sturm, 1553, hatten die Straßburger Prediger angefangen, die Reformirten rücksichtslos zu bekämpfen. Sturm ward sofort in endlose, heftige Streitigkeiten mit ihnen verwickelt. Er nahm die zu Straßburg angesiedelten französischen Flüchtlinge in Schutz, vermochte die Scholarchen, fremde reformirte Gelehrte als Professoren anzustellen, gab einige Schriften Luther's über's Abendmahl und eine ähnliche des Engländers John Poynet heraus, vertheidigte den als Calvinisten angegriffenen Zanchi: dies waren Gründe genug, um gegen ihn zu klagen; 1563 kam indessen ein Consensus zu Stande, demzufolge die Wittenberger Concordie die Basis der Lehre bleiben sollte. Der Friede dauerte jedoch nur kurze Zeit; Sturm's fortgesetzte Bemühungen für die Hugenotten erregten immer mehr den Groll der lutherischen Prediger, während sie ihn in finanzieller Hinsicht in die bitterste Verlegenheit brachten. Im Herbst 1562 kam Madame de Roye, die Schwiegermutter des Prinzen von Condé, nach Straßburg, um Hülfe, besonders Geld, für die französischen Protestanten zu suchen. Sturm verschaffte ihr bedeutende Summen, für die er mit der größten Selbstaufopferung Bürgschaft leistete, und die er nur dem kleinsten Theile nach und viel später erst zurück erhielt. 1564 ward er vom Herzog Wolfgang von Zweibrücken mit der Reorganisirung

des Gymnasiums von Laningen beauftragt; 1566 erhielt Straßburg durch seine Bemühungen das kaiserliche Privilegium zur Gründung einer Akademie, die nach seinen Vorschlägen eingerichtet wurde. Dies waren die letzten erfreulichen Erscheinungen in seinem Leben. Die Theologen, besonders Marbach, der Präsident des Kirchenconvents, beschwerten sich immer lauter über die reformirten Tendenzen des Rektors und einiger Professoren; es entspann sich ein unerquicklicher Streit, der erst 1575 durch Schiedsrichter scheinbar geschlichtet ward. Bald brach er von Neuem und viel heftiger aus bei Gelegenheit des Begehrens, die Concordienformel in Straßburg einzuführen. Da Sturm sich widersetzte, indem er sich auf die confessio tetrapolitana berief, griff Johann Pappus ihn mit einer Leidenschaft an, von der Marbach weit entfernt gewesen war. Sturm blieb ihm die Antwort nicht schuldig; auch die Württemberger, Lukas Osiander und Jakob Andreä traten gegen ihn auf; zahlreiche Schriften erschienen, eine derber als die andere; vergebens suchten einige Fürsten den Frieden zu vermitteln; im Jahre 1581 ward Sturm durch den, von den Predigern gedrängten Magistrat, seines Amtes als Rektor entsetzt. Erbittert durch diese Schmach nach 40jährigen Diensten, brachte der alte Mann eine Klage vor das Speierer Kammergericht; als er starb, war jedoch der Proceß noch nicht entschieden. Er starb 1589 in seinem 82sten Jahre. Da dachte man nicht mehr an seine dogmatischen Streitigkeiten, sondern nur noch an seine Verdienste, die man gebührend pries. Sein Lehrplan war für viele Schulen Deutschlands Muster geworden; zu Straßburg selbst hatten zahlreiche Zöglinge aus Deutschland, Polen, Dänemark, Italien, Frankreich unter seiner Leitung ihre Bildung erhalten. Sein Name ist als einer der geachtetsten seiner Zeit auf die Nachwelt übergegangen; diesen Ruhm verdankt er ebenso seinem edlen Karakter als seiner Gelehrsamkeit und seinem vielseitigen treuen Wirken für protestantische Erziehung und protestantische Freiheit. — S. über ihn unsere Schrift La vie et les travaux de Jean Sturm. Strassbourg 1855. C. Schmidt.

Styliten, *στυλῖται*, *κιονῖται* oder Säulenheilige, — eine Klasse von Anachoreten, die, eine der monströsesten Ausgeburten mönchisch-ascetischer Werkheiligkeit in der christlichen Kirche, auf hohen Säulen ihren Wohnsitz nahmen, auf denen sie etwa in einem Bretterverschlage oder von einem einige Fuß hohen Gitter- oder Mauerwerk eingeschlossen, wegen des engen Raumes, in dem sie weder liegen noch sitzen konnten, zu fortwährendem Stehen gezwungen (daher stationarii), unter freiem Himmel, Tag und Nacht, Sommer und Winter zubrachten. Der Vater dieses neuen, christlichen Fakirthums ist Symeon, der Syrer oder auch, zur Unterscheidung von anderen Styliten gleichen Namens (s. unten), der Aeltere genannt, im 5. Jahrhundert unter der Regierung Theodosius' II. (408—450) und seiner Nachfolger, — von dem als bewundernder Augenzeuge Theodoret erzählt in seiner hist. relig. c. 26., und von dem wir außerdem zwei Biographieen haben, die eine von seinem vertrauten Schüler Antonius (Act. Sanctor. Jan. Tom. I. pag. 261sqq.) und die andere, ausführlichere und phantastisch ausgeschmückte von einem Zeitgenossen Cosmas, Presbyter zu Phanir in Cölesyrien (Assemani, Act. Mart. P. I. p. 268 sqq.), womit zu vergleichen Evagr. hist. eccles. lib. I. c. 13. und Simeon Metaphrastes (Niceph. Call. hist. eccl. l. XIV. c. 51. hat hier bloß Evagr. nachgeschrieben). Gebürtig aus Sisan oder Sesan, einem Ort im nördlichen Syrien, zwischen Cyrrhus, dem Bischofssitze Theodoret's in der oberen Euphratgegend, und der cilicischen Gränze am Gebirge Amanus gelegen, im Jahre 390 oder 391 von christlichen Eltern geboren, wuchs Symeon, von früher Jugend an auf dem genannten Gebirge die Heerden seines Vaters weidend, in der Abgeschiedenheit des Gebirgs- und Hirtenlebens auf, bis er als 13jähriger Knabe zum erstenmal eine christliche Kirche betrat und durch das, was er hier sah und hörte, einen so mächtigen Eindruck empfing, daß er nicht lange darauf, von denen, an welche er in seinem neu erwachten Verlangen nach religiöser Belehrung sich wandte, auf das ascetische Leben hingewiesen und noch durch eine Vision in dem gefaßten Entschlusse bestärkt, seine Schafheerde ver-

ließ, um als Mönch nach der höchsten Vollkommenheit zu ringen. Er brachte zuerst zwei Jahre in einem seiner Heimath benachbarten Kloster zu und dann zehn Jahre in dem Kloster des heil. Eusebonas bei Teleda, wo nach Cosmas ein Bruder seines Vaters bereits 35 Jahre als strenger Ascet gelebt hatte. Die dort herrschende Disciplin war eine sehr strenge. Dennoch that der junge Symeon es bald allen seinen Genossen in frommen Bußübungen zuvor. Während jene nur zwei Tage fasteten, that er's eine Woche lang, trug lange einen Palmenstrick unter den Kleidern auf der bloßen Haut fest um den Leib gebunden und wollte, als es entdeckt und von dem Abt ihm untersagt wurde, keine Mittel anwenden gegen die dadurch verursachten Wunden und Geschwüre. Zuletzt hieß man ihn gehen, bereute es aber nach einigen Tagen und holte ihn, als man ihn nach langem Suchen endlich in einem ausgetrockneten Brunnen wiedergefunden hatte, in's Kloster zurück. Indeß verließ er es bald darauf wieder freiwillig und begab sich nach Tel-Nescin oder Telanessa (Τελάνισος, Theod.), einem Flecken unweit Antiochien, um in der Nähe des dortigen Klosters als Anachoret zu leben. Er nahm seinen Aufenthalt in einer an einem Bergabhange gelegenen engen Hütte und setzte es hier, von dem Verlangen getrieben, die heiligen Männer Moses und Elias nachzu ahmen, wie Theodoret sagt, aller Abmahnungen ungeachtet durch, die 40tägige Fastenzeit in seiner Hütte eingeschlossen ohne alle Nahrung zuzubringen. Nach Ablauf der Zeit fand man die Nahrungsmittel, mit denen man ihn doch genöthigt hatte sich zu versehen, unberührt, ihn selbst aber besinnungslos und halbtodt am Boden liegend, und nur mit Mühe konnte man ihn durch Anwendung eines nassen Schwammes und Einflößung des Sakraments in's Leben zurückrufen. Seitdem aber hielt er jährlich die ganze Zeit des Quadragesimalfastens ohne etwas zu genießen aus und brachte es am Ende, indem er sich zuerst an einen Pfahl anbinden ließ, so weit, das ganze lange strenge Fasten stehend zu ertragen. Nachdem er sich drei Jahre in der Hütte aufgehalten hatte, ließ er sie mit einer Mauer umgeben und schloß sich innerhalb dieses Geheges (μάνδρα, eingeschlossener Raum, claustrum, Kloster, nachher nom. propr. des durch Symeon's Aufenthalt auf der Säule geheiligten Ortes, Evagr. l. c. c. 14.) mittelst einer 20 Ellen langen, an seinem rechten Fuße befestigten eisernen Kette an ein Felsstück an, bis er sich auf die Vorstellung des Bischofs Meletius von Antiochien, daß die Willenskraft den äußeren Zwang überflüssig machen müsse, die Fessel wieder abnehmen ließ. Inzwischen lockte bereits der Ruf seiner außerordentlichen Frömmigkeit enthusiastische Verehrer in großer Zahl nach seinem sonst so einsamen Aufenthaltsorte, und nach Theodoret war es der Wunsch, sich den ihm lästigen Ehrbezeugungen derjenigen zu entziehen, die sich darum stritten, seine Gewänder zu berühren, welcher ihn bewog, um das Jahr 420 seinen Aufenthalt auf einer in seiner Mandra errichteten Säule zu nehmen. Er brachte zuerst, an einen aufrecht stehenden Balken gebunden, auf derselben zu; nachher hatte er einen solchen Halt nicht mehr nöthig, indem er schon, an das ihn umgebende Gitter angelehnt oder mit den Händen auf dasselbe gestützt, die nöthige Ruhe und den wenigen Schlaf, dessen er bedurfte, fand. Die erste Säule, die er bestieg, war nur 6—7 Ellen hoch. Er ließ sie aber in dem himmelanstrebenden Verlangen seines Herzens, welches Theodoret darin findet, wiederholt erhöhen, und die Säule, auf welcher er die letzten 30 Jahre seines Lebens seit 429 zubrachte, war 36 Ellen hoch, während ihr Umfang oben nur 2 Ellen maß.

Seine Handlungsweise war zu sehr im Einklang mit dem kirchlichen Zeitgeist, als daß ihr die allgemeine Billigung und Bewunderung hätte fehlen können. Die Mönche und Anachoreten der benachbarten syrischen Wüste (nach Uhlemann, Illgen's Zeitschrift für histor. Theologie, 1845. Hft. 4. S. 5. wäre die nitrische Wüste in Aegypten gemeint) glaubten freilich, ihn erst auf eine Probe stellen zu müssen. Sie ließen daher die diktatorische Aufforderung an ihn ergehen, die von ihm begonnene neue und ganz unerhörte Lebensweise wieder aufzugeben. Und im Falle seiner Weigerung hatte ihr Abgeordneter den Auftrag, Gewalt gegen ihn zu gebrauchen. Allein Symeon war so-

gleich bereit, von seiner Säule herabzusteigen, und sie standen in Folge dessen von ihrer Forderung ab, indem sie die Göttlichkeit des ihm zu Theil gewordenen eigenthümlichen Berufes anerkannten (Evagr. l. c.). Theodoret, der es doch noch für nöthig hält, ihn gegen Solche, „die am Tadeln ihre Freude haben“, zu vertheidigen, beruft sich zu Symeon's Gunsten auf die manchmal auch so seltsamen und anscheinend zwecklosen symbolischen Handlungen, welche die Propheten auf göttlichen Befehl verrichteten, und meint, daß Gott nach der Analogie irdischer Herrscher, welche den von ihnen geschlagenen Münzen häufig ein neues Gepräge geben, die Frömmigkeit in mannigfaltigen Formen erscheinen lasse und so auch dieselbe in dem Symeon gleichsam ein neues, ungewöhnliches Gepräge haben annehmen lassen um der sinnlichen Menschen willen, um nicht bloß die Zöglinge des Glaubens, sondern auch diejenigen, welche an der Krankheit des Unglaubens leiden, zu seinem Lobe zu erwecken. Dafür weist er denn auch auf die Wirksamkeit Symeon's hin. Namentlich war der Eindruck, den er auf die in der Umgegend nomadisirenden Ismaelitenstämme machte, ein ganz außerordentlicher. Sie verehrten ihn als ein übermenschliches Wesen, baten ihn um seinen Segen, suchten seinen Rath und seine Fürbitte und ließen sich schaarenweise von ihm bewegen, die Taufe anzunehmen. Theodoret selbst gerieth einst fast in Lebensgefahr, als eine Menge dieser halben Wilden auf ihn einstürzte, um sich auf Symeon's Geheiß seinen priesterlichen Segen zu holen. Wunder, die er durch sein Gebet verrichtete, Prophezeihungen von ihm, die eintrafen, trugen dazu bei, seinen Ruf durch die ganze christliche Welt zu verbreiten; in Rom soll man kleine Bilder von ihm wie eine Art von Amuletten in den Werkstätten aufgestellt haben, und von nah und fern, aus dem römischen nnd dem benachbarten Perserreiche wallfahrtete man zu ihm, während begeisterte Schüler in der Nähe sich niederließen, die dann auch wohl für seine geringen Bedürfnisse sorgten. Von Sonnenuntergang bis zur neunten Stunde des folgenden Tages war er mit Meditationen und Andachtsübungen beschäftigt. Dann konnte man ihn wohl so viele Verbeugungen hinter einander machen sehen, daß man müde wurde, sie zu zählen; bald stand er aufrecht, bald berührte er, über das Gitter sich bückend, mit der Stirn seine Füße, so wie er einst in einer Vision einen Engel hatte anbeten sehen. Von der neunten Stunde an aber war er für Jedermann zugängig; dann hörte er die Fragen und Bitten, die an ihn gerichtet wurden, machte für die Bewohner der Umgegend den Schiedsrichter in ihren Streitigkeiten und pflegte auch täglich von seiner Säule herab die unten versammelte Menge zu ermahnen; denn auch die Gabe der Rede war ihm verliehen. Nie aber durfte ein Weib den Raum der Mandra betreten, auch die eigene Mutter nicht; er ließ sie aber am Fuße seiner Säule begraben. Auch in die allgemeinen Angelegenheiten der Kirche griff er mit ein. Als Theodosius II. die Zurückgabe der den Juden zu Antiochia von den Christen entrissenen Synagogen an die ersteren angeordnet hatte, schrieb Symeon einen drohenden Brief an den Kaiser, wodurch derselbe bewogen wurde, das in Rede stehende Edikt zurückzunehmen, und der Statthalter, der zur Erlassung desselben gerathen hatte, mußte dafür mit seiner Absetzung büßen. Später, im Jahre 457, wurde bei Gelegenheit der in Alexandrien ausgebrochenen monophysitischen Händel unter Anderen auch Symeon von Kaiser Leo I. um seine Ansicht befragt, und derselbe sprach sich darauf in zwei Briefen an den Kaiser und an Bischof Basilius von Antiochien, von welchem letzteren Evagrius Bruchstücke aufbewahrt hat, nachdrücklich für die Synode zu Chalcedon aus, vergl. Evagr. II, 9. 10. Niceph. XV, 19. Der letztere theilt l. c. c. 13. auch ein Fragment eines Briefes Symeon's an die Kaiserin Eudoxia mit. Außerdem findet sich in der bibliotheca patrum vol. VII. unter seinem Namen eine Rede: sermo brevissimus de mente complectendi suum discessum, die ihm aber mit Unrecht beigelegt ist, s. Uhlemann a. a. O. S. 21 f.

Seinen Standort auf der Säule hat Symeon bis an sein Ende behauptet. Von seiner Bestimmung überzeugt, auf derselben zu leben und zu sterben, ließ er sich auch, als er einst durch das immerwährende Stehen ein eiterndes Geschwür am linken Fuße

sich zugezogen hatte, so daß er lange Zeit auf einem Fuße stehen mußte, durch keine Bitten und Vorstellungen bewegen, seinen Platz auf der Säule zu verlassen*), und auf derselben aufrecht stehend, starb „der unüberwindliche Athlet Christi" endlich im J. 459. Der Leichnam wurde unter der Anführung des Bischofs Martyrius und des kaiserlichen Oberbefehlshabers Ardaburius mit allem kirchlichen und militärischen Pomp nach Antiochien gebracht und hier feierlich beigesetzt. Kaiser Leo I. verlangte Herausgabe desselben, stand jedoch auf die Vorstellungen der Antiochener, welche den heiligen Leib bei sich zu behalten wünschten, „damit er (statt der durch ein Erdbeben eingestürzten Stadtmauern) ihnen Mauer und Schutz sey", von seinem Begehren ab (Evagr. l. c.). Der Antiochener Evagrius hat noch länger als ein Jahrhundert nachher sein Haupt und die Kette, die er um den Hals trug, gesehen. Derselbe beschreibt l. c. 14 die 300 Stadien (7½ geogr. Meilen) von Antiochien entfernt auf einem Bergrücken ἐν τῇ καλουμένῃ Μάνδρᾳ zu Symeon's Ehren errichtete prächtige Kirche, und neben oder auf einem unbedeckten Hofe inmitten derselben stand noch seine Säule, über welcher an dem Gedächtnißtage des Heiligen häufig ein in wunderbarem Glanze leuchtender Stern von außerordentlicher Größe den Gläubigen erschien. Den Frauen aber war noch immer der Zutritt in den geweihten Raum untersagt; sie mußten, außerhalb der Schwelle stehend, das wunderbare Phänomen, das auch Evagrius selbst öfter beobachtet hat, anstaunen. — Der Gedächtnißtag Symeon's ist der 5. Januar.

Das Beispiel, das Symeon gegeben hatte, fand so viele Nachfolger, daß die Styliten bald einen eigenen Stand bildeten. Es wurde Sitte, daß reiche Leute solchen verehrten Männern prächtige Säulen bauten. Die Säulen wurden etwa auch mit Stufen versehen, auf denen man zu dem Bewohner derselben hinaufsteigen konnte, während man an Symeon's Säule nöthigenfalls eine Leiter gesetzt hatte. Die Säule des Styliten Daniel war durch einen Verehrer mit einer ihn verherrlichenden Inschrift geschmückt. Es fehlte auch nicht an ihnen gesetzlich zuerkannten Vergünstigungen. Andererseits kommen bei den Kirchenlehrern etwa auch Ermahnungs- und Strafreden an einzelne Styliten vor, so bei Nilus an einen Styliten Nikander lib. II. ep. 115. 116. (vergl. Uhlemann a. a. O. Heft 3. S. 7 f.), bei Eustathius von Thessalonich an einen dortigen Styliten (s. Neander, Kirchengesch. V. S. 1041 ff.). Noch manche Styliten werden bis in's 12. Jahrhundert hinein genannt, von denen die Legende viel Wunderbares zu erzählen weiß. Der erste Nachfolger Symeon's, den er selbst dazu eingesegnet hat, scheint der genannte Daniel gewesen zu seyn, der bei den monophysitischen Bewegungen unter Kaiser Basiliskus im Jahre 476 durch eine göttliche Stimme sich bewogen fand, für eine Zeit lang seine Säule am Bosporus zu verlassen, um die chalcedonensische Rechtgläubigkeit gegen den Kaiser zu vertreten (s. Theod. Lect. collect. lib. I. Niceph. XV, 22.). Sein Gedächtnißtag ist der 11. December. Am weitesten hat es Alypius gebracht, der 70 Jahre lang auf einer Säule bei Adrianopel zubrachte (Gedächtnißtag der 26. November). Noch zwei Styliten Namens Symeon kommen vor. Der eine starb im J. 595, nachdem er, schon im zarten Knabenalter von dem Styliten Johannes zu dieser Lebensweise geweiht, seit 527 anfangs seinem Lehrer Johannes gegenüber auf einer Säule gestanden hatte (Evagr. VI, 22. Niceph. XVIII, 24.), von dem ein Brief auf dem zweiten nicänischen Concil angeführt wird und Handschriftliches auf der vatikanischen Bibliothek vorhanden wurde. Der Andere, unter Manuel Comnenus (1143 bis 1180), mit dem Beinamen der Presbyter oder Archimandrit, auch Fulminatus, weil er vom Blitz erschlagen wurde, der gleichfalls mehrere Schriften hinterlassen hat (ed.

*) Diese Krankheit und deren wunderbare Heilung ist nach der ausführlichen Erzählung des Cosmas von Jakob von Sarug in Mesopotamien, Bischof zu Batna am Anfange des 6. Jahrhunderts, besungen in einem Gedicht, das sich bei Assemani findet, act. mart. II. p. 230 sqq. Hierher gehört auch die von Cosmas (a. a. O. S. 270) berichtete Vision, worin Symeon nachher ein Blendwerk des Satans zu erkennen glaubte, der ihn habe verführen wollen — die Säule zu verlassen (vgl. Neander, Kirchengesch. II. S. 496 f.).

Jac. Gretser, Ingolst. 1603), ist wohl einer der letzten Styliten gewesen. — Im Abendlande haben sie keinen Eingang gefunden. Wir lesen freilich bei Gregor von Tours sogar von einem Styliten im Trierischen, aber auch, daß die gallischen Bischöfe die Säule desselben niederreißen ließen (hist. Franc. I, 17).

Vgl. außer den angeführten Schriften aus dem Alterthum: Rud. Hospinian, de orig. et progr. monachatus etc. lib. II. cap. 5. Tig. 1588. Fol. 22 sqq. — Leo Allatius, de Simeonum scriptis. Paris 1664. — U. G. Sieber, de sanctis columnaribus dissert. Lips. 1714. — Zedler's Universallexikon. — Schröckh, Kirchengesch. VIII. S. 227 ff. — Neander, Kirchengesch. 2. Aufl. II. S. 495 ff. und die angeführte Abhandlung von Uhlemann: Symeon der erste Säulenheilige u. s. w., a. a. O. Heft 3 u. 4. H. Mallet.

Suarez, Franz, Jesuit, geboren zu Granada in Spanien am 5. Januar 1548. Sein Vater war Gaspare Suarez von Toledo, Advokat zu Granada, seine Mutter Antonia Vazquez de Utiel, beide von altem spanischen Adel. Dem Willen seiner Eltern gemäß widmete sich Franz als erstgeborener Sohn anfangs gleichfalls der Rechtswissenschaft und war schon im Begriff, den dritten akademischen Jahreskurs auf der Universität Salamanca zu beendigen, als die Predigten des Jesuiten Johann Ramirez auf den 17jährigen Jüngling einen so tiefen Eindruck machten, daß er den Entschluß faßte, selbst in den Orden einzutreten. Noch vor Beendigung des dreijährigen Noviziates begann er in Salamanca das Studium der Philosophie, anfangs mit so geringem Erfolg, daß man an seinem Talent zweifelte und er selbst um den Erlaß einer ihm so widerstrebenden Beschäftigung dringend nachsuchte; nur der Zuspruch des Rektors des Collegs, des Jesuiten Martin Gutierrez, er möge gutes Muthes seyn, durch die Früchte seines Fleißes werde einst noch die Kirche Gottes verherrlicht und die Gesellschaft geziert werden, ermuthigte ihn, die unwillkommene Arbeit mit größerer Ausdauer aufzunehmen und den spröden Stoff zu bewältigen. Der Pater Oudin will sogar wissen, man sey damals ernstlich mit dem Gedanken umgegangen, ihn wegen seiner Untauglichkeit aus dem Orden zu entlassen, der ihn später zu seinen bedeutendsten Gelehrten rechnete.

Nach Vollendung seiner akademischen Studien tritt Franz Suarez selbst in das akademische Lehramt ein. Zu Segovia erklärt er den Aristoteles, in Valladolid liest er Theologie, dann bekleidet er acht Jahre lang einen Lehrstuhl in Rom, wo er in Gegenwart Gregor's XIII. Profeß leistet (ohne Zweifel die vier Gelübde des Professen in die Hände des Generals ablegt, vergl. d. Art. „Jesuitenorden"). Durch Kränklichkeit genöthigt, in sein Vaterland zurückzukehren, lehrt er acht Jahre zu Alcala de Henares und ein Jahr zu Salamanca, bis ihm auf den Vorschlag der Fakultät zu Coimbra von König Philipp II. der erste theologische Katheder an dieser Universität übertragen wurde. Nachdem er zuvor in Evora den theologischen Doktorgrad erworben hatte, trat er um das Jahr 1597 in diesen neuen Wirkungskreis ein, in welchem er zwanzig Jahre bis zu seinem Tode thätig war. Seine Vorträge müssen ungeheure Sensation gemacht haben, wenn nur die Hälfte dessen wahr ist, was Alegambe darüber berichtet: während die Einen die Universität glücklich priesen, die unverdienterweise einen solchen Lehrer gewonnen habe, behaupteten die Anderen kühn, seine Weisheit sey ihm durch göttliche Inspiration zu Theil geworden (infusam ei divinitus esse sapientiam); jene nannten ihn communis omnium magister, diese alter Augustinus, wieder Andere coryphaeus theologorum et hujus aetatis in Scholasticis Gigas; spanische Granden kamen nach Coimbra, um den großen Suarez, das Wunder und Orakel seiner Zeit (hujus aetatis prodigium et oraculum) von Angesicht zu sehen*). Trotz dieses Ruhmes, den Suarez erntete, soll er sich die Demuth in solchem Grade bewahrt haben, daß er seine Bücher vor dem

*) Man darf es dem Verfasser des Artikels „Suarez" im katholischen Kirchenlexikon (Schrödtl) nicht verargen, wenn er die Zusammenstellung dieser Prädikate für den bittersten Spott hält, nur hätte er dafür nicht den ehrlichen Fortsetzer der Fleury'schen Kirchengeschichte, den Car-

Drucke der Censur seiner Schüler unterwarf und auf ihre Ausstellungen Vieles änderte. Seine Bescheidenheit machte bei einer öffentlichen Disputation, die er leitete, einen so gewinnenden Eindruck auf den jungen Spanier Ludwig de Ponte, daß dieser zum Eintritt in den Orden bewogen wurde und als bedeutendes Glied desselben thätig war. Franz lebte nur der Wissenschaft und den frommen Uebungen; gegen sich selbst war er so streng, daß er wöchentlich dreimal fastete und an keinem Tage mehr als ein Pfund Speise zu sich nahm. Täglich geißelte er sich selbst mit einer drahtdurchflochtenen Peitsche. Schwierige Fragen der scholastischen Theologie pflegte er im Gebete Gott vorzulegen, die schwierigsten der heiligen Jungfrau. Nach dem Vorbild des Ignatius hatte er diese zur Herrin seines geistlichen Ritterthums gewählt. Seine Verehrung für sie war so unbegränzt und sein Drang, auch Andere in dieselbe hineinzuziehen, so wirksam, daß dieselbe nach der Erzählung seiner Ordensbrüder dem guten Rektor Martin Gutierrez erschien und ihn beauftragte, in ihrem Namen dem Suarez zu danken für seine treue Ergebenheit. Während der Meditation war er so in sich gekehrt und in die Betrachtung der himmlischen Mysterien versenkt, daß kein Geräusch von außen ihn stören konnte. Auch an Visionen lassen es in seinem Leben seine Bewunderer nicht fehlen; als er einst vor dem Crucifix kniete, habe er sichtlich zwei Zoll über der Erde geschwebt, leuchtende Strahlen seyen von dem Angesichte des Gekreuzigten auf ihn gefallen und hätten einen wunderbaren Glanz über seine Züge und seine Seele verbreitet. Dasselbe erzählte mir P. Theiner in Rom von seinem Ordensstifter Philipp von Neri. In der That hat sich Alegambe, der dies berichtet, am Schlusse seines Werkes nicht ohne Grund gegen die Annahme verwahrt, er wolle Solche, die der heilige Stuhl nicht kanonisirt habe, als Heilige darstellen.

Im Jahre 1617 begab er sich nach Lissabon, um einem Streite zwischen dem päbstlichen Legaten und den königlichen Räthen über die Gränzen der geistlichen und weltlichen Jurisdiktion vorzubeugen. Er sah seine vermittelnden Bemühungen mit dem glücklichsten Erfolge gekrönt, da wurde er von einer tödtlichen Krankheit befallen: ganz Lissabon war in Spannung und Trauer, er aber harrte mit Ruhe und Freudigkeit seiner Auflösung entgegen: „Auf den Herrn“, sprach er betend, „habe ich gewartet; wie herrlich ist dein Gezelt, o Herr!“ — „Nie“, äußerte er gegen seine bekümmerte Umgebung, hätte ich geglaubt, daß Sterben so süß sey.“ Nach dem Empfange der Sterbsakramente verschied er im Profeßhause am 25. September 1617 im siebzigsten Jahre seines Lebens; drei und funfzig Jahre hatte er dem Orden angehört. Hatte dieser sich in der Lobpreisung des Lebenden überboten, so steigerte sich noch seine Huldigung gegen den Abgeschiedenen. Ein Epitaphium nennt ihn: Europae atque adeo, Orbis universi magister; Aristoteles in naturalibus scientiis, Thomas Angelicus in divinis, Hieronymus in scriptione, Ambrosius in cathedra, Augustinus in polemicis, Athanasius in fidei explicatione, Bernardus in melliflua pietate, Gregorius in tractatione Bibliorum ac — verbo — oculus populi Christiani, sed suo solius judicio — nihil.

Die literarische Thätigkeit des Suarez erstreckte sich meist auf die Behandlung der aristotelischen Philosophie und der scholastischen Theologie. Seine Schriften sind nach und nach in 22 Foliobänden an verschiedenen Orten gedruckt worden. Die beiden ersten enthalten metaphysische Disputationen nebst einem vollständigen Index zur Metaphysik des Aristoteles. Sie erlangten ein so ungetheiltes Ansehen, daß sie selbst auf protestantischen Hochschulen lange Zeit hindurch als anerkanntes Lehrbuch im Gebrauche blieben. (Vergl. Gaß, Geschichte der protest. Dogmatik I, 185 f.; Ritter, die christl. Philosophie II, 65 f.) Die folgenden neunzehn (von III—XXI.) umfassen

meliter Alexander a Santo Johanne de Cruce, verantwortlich machen sollen, denn dieser hat im 190. Buche §. 209. nur treuherzig wiederholt und zusammengestellt, was Alegambe über Suarez gesagt hat; daß er diese Lobsprüche nicht für baare Münze nahm, hätte ihm Schrödtl um so weniger verübeln dürfen, da er selbst sie für den böswilligen Hohn eines Spötters hielt. Sie beweisen nur, mit welcher Unverschämtheit die Jesuiten ihre Gelehrten lobhudelten.

seine Commentationen und Disputationen über die theologische Summe des Thomas von Aquino, drei derselben (Vol. VIII — X.) den Traktat de divina gratia. Da er in dem 9. Bande (de auxiliis gratiae) thätigen Antheil an dem molinistischen Streite (vgl. den Art. „Molina") nahm und namentlich einen dem Ludwig Molina nahen Standpunkt, den sogenannten Congruismus, vertrat, so wurde diesem Bande das päbstliche Imprimatur versagt; er konnte erst lange nach seinem Tode im Jahre 1651 erscheinen. Die Moral hat Suarez nicht vollständig behandelt: nur seine Traktate über die drei theologischen Tugenden (Bd. XII.) und de Religione, d. h. über den Stand, die Andachtsübungen und die Pflichten der Mönche (Vol. XIII — XVI.) berühren dieses Gebiet und zeigen, daß er die gewöhnlichen Moralprincipien der Ordenstheologie gleichfalls getheilt hat. Specieller ist er auf Gewissensfälle in seinen Consiliis et variis quaestionibus eingegangen, die von Alegambe als der 23. Band seiner Werke aufgeführt werden, aber wie seine Commentare zur Logik und anderen Büchern des Aristoteles (24. Band bei Alegambe) nie gedruckt worden sind, sondern nur handschriftlich existiren. Der Carmeliter Alexander meint, seine Abhandlungen zur Summa des Thomas von Aquino ließen sich ohne Anstoß (inoffenso pede) durchlesen. Seine Lehre de confessione absentis absenti facta wurde von Clemens VIII. verurtheilt und, obgleich von ihm selbst ermäßigt, auch in der neuen Gestalt von der römischen Congregation verworfen, daher sie in den späteren Ausgaben castigirt erscheint. (Alexander, Bd. 55. der Fleury'schen Kirchengesch. a. a. O.). Die reiche Erfindungsgabe, womit er die scholastischen Fragen in's Unendliche häuft, und der raffinirte Scharfsinn, womit er sie dialektisch auflöst, entsprechen dem Geschmacke seiner Zeit und seines Ordens. Eine besondere Berühmtheit erlangte sein Werk: Defensio fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae Sectae errores, Coimbra 1613 (der 22. Band bei Alegambe), durch die Bewegung, die es hervorrief, und die Schicksale, die es erfuhr. Er hat dasselbe auf Anregung Paul's V. gegen Jakob I. und den englischen Huldigungseid (oath of allegiance) geschrieben und darin den Grundsatz vertreten, daß der Pabst eine Zwangsgewalt über die weltlichen Fürsten habe, daß er sie daher, wenn sie ketzerisch und schismatisch würden, absetzen könne, und daß man dieses sogar als Glaubensartikel annehmen müsse, weil Christus dem Petrus und dessen Nachfolgern die Binde- und Lösegewalt übertragen habe. Paul V. sprach ihm in einem eigenen Schreiben vom 9. September 1613 seinen Dank für dieses Werk aus, aber Jakob ließ es durch den Henker vor der Paulskirche verbrennen; als dies Suarez vernahm, bedauerte er nur, daß es ihm nicht vergönnt sey, das Schicksal seines Buches theilen zu dürfen. Zwar hatten die Reklamationen, die Jakob bei dem spanischen Hofe erhob, nur die Wirkung, daß Philipp II. selbst für die ächt katholischen Principien dieser Schrift eintrat, dagegen beschloß das Pariser Parlament am 26. Juni 1614, daß dieselbe auch in Paris öffentlich durch Henkershand den Flammen übergeben werden, daß vier Pariser Jesuiten, unter ihnen der Beichtvater Heinrich's IV., Pater Cotton und Jakob Sirmond, vor dem Parlamente einen Verweis empfangen und mit schärferen Censuren bedroht werden sollten, wenn sie nicht so verderblichen Maximen in Zukunft steuern wollten. Die Verbrennung wurde am folgenden Tage vollzogen, rief aber einen heftigen Protest des Pabstes hervor, der das Recht des Parlaments bestritt, außer den von Rom verworfenen Lehrsätzen, wie der Rechtmäßigkeit des Tyrannenmordes, auch andere anzufechten, namentlich solche, welche die Vorrechte des päbstlichen Stuhles betrafen. Vergebens suchte ihn die französische Regierung durch die feierliche Erklärung zu begütigen, daß die Vollziehung des Parlamentsbeschlusses das rechtmäßige Ansehen des Pabstes nicht präjudicire, sie sah sich zuletzt genöthigt, nachzugeben und die gänzliche Vollziehung des Beschlusses auf unbestimmte Zeit zu sistiren. (Vgl. Schröckh, Kirchengesch. seit der Reform. III, 428; Gieseler, III, 2. S. 640. Anm. 2.)

Suarez's Werke erschienen in einer Gesammtausgabe zu Lyon und Mainz in 23 Bänden im Jahre 1630 folg. Da aber vollständige Exemplare derselben selten ge-

worden waren, so besorgte der Jesuit Noël einen Auszug in zwei Foliobänden (Genf 1730); ein zweiter Abdruck der Gesammtausgabe wurde in Venedig 1740 gleichfalls in 23 Bänden veranstaltet. Eine Biographie von ihm hatte schon früher Pater Deschamps in 4° lateinisch in Perpignan 1671 herausgegeben. Der erste Band des neuen Werkes von Werner: Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, Regensb. 1861, ist dem Verf. dieses Artikels erst nach dem Abschlusse desselben zugekommen und konnte nicht mehr benutzt werden.

Man vgl. außerdem über Suarez: Alegambe, Bibliotheca Script. S. J. Antwerpen 1643. p. 136—138; Bibliotheca Hispana nova auctore D. Nicolao Antonio Hispalensi. Madriti 1783. I, 480 sq.; und den Artikel des Besançoner Professor Weiß in der biographie universelle, welche der gegenwärtigen Behandlung zu Grunde liegen.

Georg Eduard Steitz.

Subdiakon. Die alte christliche Kirche kannte nur zwei Aemter, das der Vorsteher der *προιστάμενοι, ποιμένες, ἡγούμενοι* oder auch *ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι* (vgl. Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 350), und das der Diener, der *διάκονοι*; das erstere für die gottesdienstlichen Funktionen, das andere für die äußeren Hülfsleistungen und die Armenpflege bestimmt.

Allmählich entwickelte sich aus dem Presbyterium das Episkopat, aus dem Diakonat das Subdiakonat, aber während die katholische Kirche den früheren Gestaltungen, mitsammt dem Episkopat, die unmittelbare Einsetzung von Christus vindicirt, so hat sie doch für den Subdiakonat nie bezweifelt, daß er „utilitatis causa", wie es bei den Vätern heißt (s. bei Morinus, Commentar. de s. ecclesiae ordinationibus. Exercitat. XI. c. 1.) eingeführt und Menschenwerk sey.

Der Subdiakonat tritt auch nicht überall gleichmäßig auf, fehlte an vielen Kirchen, was zufolge einer Stelle bei Amalarius (de divin. offic. I, 11.) sogar noch um die Mitte des neunten Jahrhunderts vorkam, und wurde, bevor das Gebilde der Hierarchie seine starre, feste, unwandelbare Gestalt annahm, auch nicht immer als nothwendige Vorbedingung des Diakonates angesehen.

In der römischen Kirche bezeugt der Brief des Pabstes Cornelius an den Bischof Fabius von Antiochien, in welchem er unter den Dienern der römischen Kirche auch sieben Subdiakone aufzählt (Euseb. Eccl. hist. lib. VI. c. 43; vgl. Jaffé, Regest. Pontif. nr. 8.) ihr Daseyn schon um das Jahr 250; in Spanien die Synode von Elvira (Kap. 30.) um die Zeit von 305, in Afrika bestanden sie nach den Zeugnissen des heil. Cyprianus (Brief 2. 3. 29. 30 u. s. w.) schon um die Mitte des dritten Jahrhunderts, und im Orient endlich, wie aus den Beschlüssen der Synode von Laodica (361. c. 21—23. Dist. XXIII.) und einem Brief des heil. Athanasius (ad Solitar. anno 330) hervorgeht, um die Mitte des vierten Jahrhunderts.

Wenn aber schon den Diakonen, obgleich sie den ordines maiores beigezählt und ihre Weihe unzweifelhaft für ein Sakrament ausgegeben wurde, nur niedere Funktionen oblagen, so war das in verstärktem Maße bei den Subdiakonen der Fall. Freilich war diesen die Berührung der heiligen Gefäße, falls sie leer waren, gestattet und somit vor den übrigen minores ordines eine gewissermaßen hervorragende Stellung zugestanden, allein sonst blieb ihre Thätigkeit auf das In-Empfangnehmen der Oblationen — daher auch ihr Name „Oblationarii" —, die Aufsicht der Gräber der heil. Märtyrer, die Bewachung der Kirchthüren während der Communion und ähnliche untergeordnete Dienste beschränkt, wie es denn noch jetzt im Pontificale heißt: „Subdiaconum oportet aquam et ministerium altaris praeparare, pallas altaris et corporalia abluere, calicem et patenam ad usum sacrificii eidem offerre." Dazu ist freilich noch die Lesung der Epistel, als ihre Hauptverrichtung, ungewiß zu welcher Zeit, hinzugekommen.

Merklich wurde das Ansehen der Subdiakone gesteigert durch die von Gregor dem Großen (c. 1. Dist. XXXI.) auf sie vorgenommene Ausdehnung des Cölibats, und durch die von dem Concil zu Benevent unter Urban II. (1091) gewährte Erlaubniß,

die bischöfliche Würde zu erlangen — was früher nur den höheren ordines gestattet gewesen war —, freilich „non sine Romani pontificis vel metropolitani licentia".

Obgleich nun dieselbe Verordnung den Subdiakonat noch ausdrücklich den niederen Weihen beizählte, so erwuchs doch aus ihr und überhaupt aus der ganz exceptionellen Stellung des Subdiakonats, bald die Controverse, ob er nicht den höheren ordines beizuzählen sey, die endlich von Innocenz III. endgültig entschieden wurde. Dieser erklärte nämlich (c. 9. X. de aetat. et qualitat. [1, 14,]) den Subdiakonat für einen höheren ordo, der auch ohne päbstliche Dispensation zur Erlangung der bischöflichen Würde befähige, und zog aus dieser Entscheidung die natürliche Consequenz, daß Sklaven, die Subdiakone geworden, eben so wenig wie Diakone von den früheren Herren zurückgefordert werden konnten, daß sie also der Vorrechte der höheren Weihen theilhaftig seyen. Daher ist denn auch zur Subdiakonatsweihe ein Ordinationstitel erforderlich (s. Conc. Trid. Sess. XXI. c. 2. de reform.) die Verpflichtung zum Cölibat und Breviergebet mit dem Amte verbunden und zugleich das Verbot des Wiedereintritts in den Laienstand auch für Subdiakone ausgesprochen worden.

Dennoch weicht die Ordination derselben auch heute noch darin sehr wesentlich von der der Diakone und Presbyter ab, daß die Candidaten nicht vom Archidiakon dem ordinirenden Bischof vorgeführt werden, daß die Befragung des Volkes und die Handauflegung fortfällt, und statt dessen die Ordination durch traditio instrumentorum et vestium vollzogen wird.

Das Weihealter ist, nachdem es früher zwischen dem zwanzigsten, fünfundzwanzigsten und achtzehnten Lebensjahre geschwankt hatte, durch die Bestimmung des Tridentiner Concils auf das angetretene zwei und zwanzigste fixirt worden (Sess. XXIII. c. 12. de reform.). Zwischen Diakonat und Subdiakonat soll ein Jahr als interstitium liegen, von welcher Regel jedoch eben so wie von der anderen Bestimmung, daß die Subdiakonatsweihe nicht mit den anderen niederen an einem Tage zu ertheilen sey, den Bischöfen abzuweichen gestattet ist (s. Conc. Trident. sess. XXIII. cap. 11.; Richter, Kirchenrecht §. 113.).

Schließlich ist noch zu bemerken, daß der Subdiakonat heute fast nur als Uebergangsstufe zu den höheren Weihen vorkommt und daß seine Funktionen meist von Laien und Presbytern versehen werden.

Auch in der protestantischen Kirche kommt zuweilen die Bezeichnung „Subdiakon" vor, bezeichnet jedoch keinen Unterschied in der Ordination, sondern allein im äußeren Range, wie sie denn auch besonders häufig für die Hülfsprediger gebraucht wird.

Vgl. Morinus, de sacris ordinationibus. P. III. Exercit. 12. — Thomassinus, vet. et nov. eccl. discipl. lib. 20. c. 30 sqq. — Seitz, Recht des Pfarramtes. II. 1. S. 415 ff. — Richter, Kirchenrecht. §§. 103. 91. 113.

Dr. Emil Friedberg.

Subintroductae (*συνείσακτοι*) heißen Frauen, welche Kleriker in ihrem Hause halten. Schon zeitig wurde in der Kirche Ehelosigkeit und Keuschheit für identisch gehalten (s. d. Art. „Cölibat" Bd. II. S. 771 f.) und es bildete sich die Sitte der Asceten, unvermählt zu bleiben und Jungfrauen als Schwestern (*ἀδελφαί*, sorores) zu sich zu nehmen, um in geistiger Gemeinschaft mit ihnen zu leben. Andeutungen finden sich bereits bei Hermas, häufiger kommt das Verhältniß aber im dritten Jahrhundert vor und wird schon von Cyprian getadelt (m. s. die Zeugnisse bei Gieseler in der Kirchengeschichte (4. Auflage) Bd. I. Abth. I. S. 406. 407). Nach dem Bericht des Eusebius (hist. eccl. VII, 30, 6.) wurde die Bezeichnung *συνείσακτοι* zuerst in Antiochia für dieselben gebraucht: „*τὰς συνεισάκτους γυναῖκας, ὡς Ἀντιοχεῖς ὀνομάζουσι*"; dann werden sie auch *ἀγαπηταί*, extraneae genannt. Der Umgang der unvermählten Geistlichen mit solchen Jungfrauen schlug nur zu bald in eine fleischliche Gemeinschaft um, und nachdem bei der Verurtheilung des Paulus von Samosata zu Antiochia im J. 269 (s. Eusebius a. a. O.) auch dieser Gegenstand mit zur Sprache

gekommen war, ergingen wiederholte Synodalbeschlüsse dagegen. Das Concil von Eliberis um 305 can. 27. (Bruns, canones Apostol. I. II, 5.) erlaubt dem Klerus, sororem aut filiam virginem dicatam deo, nicht aber extraneam bei sich zu haben; das von Ancyra 314, can. 19. (Bruns l. c. I, 70) verbietet: συνερχομένας παρθένους ὡς ἀδελφάς, und das von Nicäa 325, can. 3: συνείσακτον, subintroductam, außer die Mutter, Schwester, Tante oder solche Personen, welche jedem Verdacht entzogen sind (can. 16. dist. XXXII.). Die spätere Gesetzgebung der Kirche wie des Staats wiederholte dies und führte es weiter aus. So im Jahre 385 der römische Bischof Siricius (c. 31. dist. LXXXI.); 397 das dritte Concil von Karthago, can. 17. (c. 27. eod.), welches extraneae verbietet und für zulässig erklärt: matres, aviae et materterae, amitae, sorores et filiae fratrum aut sororum, u. a. m.; vgl. c. 19. Cod. de episcopis et clericis (I, 3.), von Honorius und Theodosius 420. Novella CXXIII. cap. 29. CXXXVII. cap. 1. in fine von Justinian.

Dieses Halten der subintroductae oder extraneae hatte sich bereits längst zu einem völligen Konkubinate ausgebildet und hatte sich überall so eingenistet, daß fortwährend unter Androhung von Amtsentsetzung das Verbot erneuert werden mußte. So in Spanien auf der Synode zu Ilerda 523 (?546), can. 15; auf der zweiten, dritten und vierten Synode zu Toledo, auf welche das Concil von Sevilla von 590, can. 3., Braga von 675, can. 4. u. a. (Bruns l. c. II, 23. 64. 99.) wieder hinweisen mußten. Eben so in Italien Synoden von 591, 743, 826 u. a. (vergl. c. 24. 23. 22. dist. LXXXI. c. 2 X. de cohabitatione clericorum et mulierum III, 2.); in Gallien Synoden von Mainz 888, Metz 888, Nantes 895 u. v. a. (c. 1 X. tit. cit. III, 2. verb. Gieseler a. a. O. II, 1, 321 f.), nachdem durch Capitularien der fränkischen Könige von 742, 769, 789 u. a. gleiche Bestimmungen erfolglos gegeben waren. Seit dem elften Jahrhundert erscheinen die verpönten Haushälterinnen unter dem Namen focariae, was ohne Weiteres durch meretrices foco assidentes erklärt wird, und die Priester heißen focaristae, d. i. concubinarii, fornicatores. Man s. Du Fresne in glossar. s. h. v., Gieseler a. a. O. II, 2, 286. II, 3. 175. II, 4, 254 f. verb. cap. 3 sq. X. tit. cit. III, 2. — Viele dagegen gerichtete Schriften nennt Gieseler a. a. O. Man s. besonders Gerhardi Magni († 1384) sermo de focaristis et notoriis fornicatoribus. Dresdae 1859. — Auch das Tridentinische Concil sah sich genöthigt, eine Festsetzung hierüber zu erlassen. Es heißt deshalb in der Sess. XXV. cap. 14. de reform.: — „Prohibet sancta synodus quibuscunque clericis, ne concubinas aut alias mulieres, de quibus possit haberi suspicio, in domo vel extra detinere, aut cum iis ullam consuetudinem habere audeant; alioquin poenis a sacris canonibus vel statutis ecclesiarum impositis puniantur." Darauf gründen sich statutarische Festsetzungen in den einzelnen Diöcesen.

In ganz eigenthümlicher Weise besteht nach dem Berichte von E. K. H. v. Richthofen („die äußeren und inneren politischen Zustände der Republik Mexiko seit deren Unabhängigkeit bis auf die neueste Zeit. Berlin 1859") noch jetzt das Unwesen der subintroductae in Mexiko. „Es gibt Geistliche, welche die Weiber, die sich verheirathen wollen, unter dem Vorwande, sie zuvor noch in den Grundsätzen der Religion fester zu machen, in ihrem Hause Monate lang zurückhalten, theils um sie zu Feldarbeiten im eigenen Interesse zu verwenden und die Stolgebühren theilweise vorher abzuarbeiten, theils aus noch weit verwerflicheren Absichten, und es ist nicht allzu selten, daß sich so in einem Pfarrhause 20—30 Weiber zusammengehäuft finden; wer sich dem nicht unterwerfen will, der kann Strafe befürchten, wie denn auch diese diejenigen Weiber bedroht, welche sich nicht unbedingt den Wünschen der geistlichen Herren fügen."

H. F. Jacobson.

Subordinationismus, s. Trinität.

Subaili, Bar. Nach dem Candelabrum Sanctorum oder der Fundamentaltheologie des Abulfaradsch (bei Assemani Bibl. Orient. II, 291) soll der um das J. 500

zuerst in Edessa, dann in Jerusalem lebende monophysitische Mönch Stephanus Bar Sudaili Verfasser einer anderwärts unter dem Namen des Hierotheus, des berühmten mystischen Lehrers und Vorläufers des Pseudodionysius, cursirenden Schrift gewesen seyn, in welcher die Endlichkeit der Höllenstrafen auf Grund einer pantheistischen Auffassung der Stelle 1 Kor. 15, 28. gelehrt wurde. Es liegt kein Grund vor, diese Angabe für eine bloße Vermuthung des gelehrten Barhebräus zu halten, wie Neander (Gesch. der christl. Religion u. Kirche, I, 727) möchte. Denn auch die vom Areopagiten citirten Schriften des Hierotheus (*θεολογικαὶ στοιχειώσεις* und *ἐρωτικοὶ ὕμνοι*) verrathen eine stark pantheistrende Tendenz, und der vielgefeierte Name dieses mystischen Schriftstellers mochte schon sehr bald nach dem Bekanntwerden seiner Bücher zu Fälschungen reizen, besonders da, wo es entschieden unkirchlichen Lehren in kirchlichen Kreisen einzuführen galt.

Näheres erfahren wir über die eigenthümliche mystisch-pantheistische Theologie des Bar Sudaili durch seinen Zeitgenossen, den monophysitischen Bischof Xenajas oder Philoxenus von Mabug (s. d. Art.). Aus einem Briefe desselben an die edessenischen Presbyter Abraham und Orestes, worin er diese angelegentlichst vor den Irrlehren des vormals in ihrer Stadt verweilenden gelehrten und tiefdenkenden Mönchs warnt (s. Auszüge aus diesem Schreiben bei Assemani a. a. O. S. 30—33), ergibt sich, daß dieser auf Grund derselben monophysitischen Richtung, welcher auch Philoxenus angehörte (der severianischen), die wesentliche Einheit oder Consubstantialität nicht allein von Vater, Sohn und Geist, oder von der göttlichen und der menschlichen Natur Christi, sondern auch von Gott und aller Creatur behauptete. „Wie Vater und Sohn und Geist Eine Natur bilden" — so lehrte er — „und wie der menschliche Leib des Wortes wesenseins ist mit diesem selbst, so wird auch eine jede Creatur mit der Gottheit Eines Wesens werden." Diese zukünftige Vereinigung Gottes mit seiner Schöpfung fand er bezeugt in 1 Kor. 15, 28: *ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*, ähnlich wie dies schon Origenes aufgefaßt hatte. Die Voraussetzung des zukünftigen Aufgehens aller Dinge mit Gott bildete ihm aber ihr ursprünglicher Ausgang aus ihm. „Alle Geschöpfe sind gleiches Wesens mit Gott" (Omnis natura Divinitati consubstantialis est), so stand auf der Wand seiner Zelle geschrieben, und den gleichen Gedanken fuhr er auch da noch wenigstens in seinen Schriften darzulegen fort, als der erregte öffentliche Anstoß ihn zur Entfernung jener Inschrift genöthigt hatte. Im Sinne eines crassen Pantheismus wollte er jenen Ausspruch wohl schwerlich verstanden wissen; schon die mystisch-allegorische Schriftauslegung, deren er sich zur Begründung seiner Lehren bediente, macht es wahrscheinlich, daß seine Weltanschauung immerhin eine mehr oder weniger idealistische war. Auch hinsichtlich der *ἀποκατάστασις πάντων* hat er wohl schwerlich sehr viel anders gelehrt, als Origenes und Gregor von Nyssa, welche mit der eröffneten Aussicht auf das endliche Aufhören der Höllenstrafen nichts weniger als etwa eine Abläugnung der strengen richterlichen Gerechtigkeit Gottes im Interesse des sittlichen Leichtsinns und der fleischlichen Sicherheit der Welt beabsichtigten. Alles was Xenajas seinem mystischen Gegner an unsittlichen und blasphemischen Lehren vorwirft, die er im Zusammenhange mit der Apokatastase vorgetragen habe, trägt ziemlich deutlich das Gepräge gehässiger Consequenzen, die man aus dieser ohnehin längst als ketzerisch gebrandmarkten origenistischen Lehre gezogen hatte. So, daß er Taufe und Abendmahl für überflüssig erklärt, die Bestrafung der Sünden beim jüngsten Gericht überhaupt abgeläugnet und den Juden und Heiden die gleiche ewige Glückseligkeit verheißen habe, wie den Christen, dem Judas und Simon Magus das nämliche ewige Heil, wie den Aposteln Paulus und Petrus (s. Assemani S. 31). — Aehnlich wird es auch mit dem Chiliasmus Bar Sudaili's gewesen seyn, den Xenajas ebenfalls als grobsinnlichen schildert, da man doch einem sonstigen Anhänger origenistischer Spekulation kaum mehr als eine sehr vergeistigte Vorstellung von einem tausendjährigen Zeitalter irdischer Herrlichkeit des Reichs Christi vor dem Anbruche der Vollendung zutrauen darf. In der That lehrte er der eigenen An-

gabe seines Gegners zufolge in seinen biblischen Commentaren zunächst nur drei Hauptweltalter, die er in den „drei Tagen“ (Luk. 13, 32.) mystisch ausgedrückt fand: die Zeit der Gegenwart, entsprechend dem sechsten Wochentage der Welt; das Millennium als den großen Sabbath oder Ruhetag der Weltwoche, und die ewige Zeit der Vollendung oder der Wiederbringung aller Dinge, die wie der Sonntag auf jenen Sabbath folgen werde. — Auch was er in seinem Psalmencommentare über die Autorität der heil. Schrift und die Gesetze ihrer Auslegung geäußert haben soll, z. B. daß nur er vermöge besonderer Gesichte und Enthüllungen seitens des heil. Geistes sich im Besitze der wahren Schriftauslegungskunst befinde, oder daß die Schrift nur aus Träumen bestehe, seine Schrifterklärungen also Traumdeutungen seyen (a. a. O. S. 33), beruht möglicherweise auf Mißverständniß oder übelwollender Mißdeutung dieses oder jenes mystisch-theosophischen Ausdrucks, dessen er sich bedient haben mochte.

Näheres über die Lebensschicksale und die schriftstellerische Thätigkeit Bar Sudaili's ist nicht bekannt. So viel scheint jener heftige Angriff des Philoxenus auf seinen Karakter als Lehrer und Schriftausleger bewirkt zu haben, daß er fortan von allen Monophysiten als gefährlicher Häretiker verabscheut wurde, wie denn z. B. in das Ordinationsformular der Jakobiten Syriens eine besondere wider ihn gerichtete Verdammungssentenz Aufnahme fand. — S. Assemani a. a. O. und vgl. überhaupt in dessen Bibl. Orient. T. I. p. 303. II. p. 30—33. 290. 291. **Zöckler.**

Südseeinseln, protestant. Missionen daselbst, s. Missionen, protestantische.

Sühne, Sühneversuch. Christen sollen den Frieden suchen und nicht den Streit. Der Herr selbst preist den Friedfertigen selig Matth. 5, 9. Der an dieser Stelle gebrauchte Ausdruck *εἰρηνοποιοί* umfaßt sowohl Diejenigen, welche für sich den Frieden mit Anderen zu erhalten suchen, als Die, welche Frieden unter Andern zu stiften bemüht sind. Wer im Streite lebt, soll, ehe er Gott eine Gabe darbringt, sich erst mit seinem Bruder versöhnen (Matth. 5, 24.). Die Vermittelung des Streites soll aber überhaupt durch Mitchristen, erforderlichen Falls durch die Gemeinde herbeigeführt werden (Matth. 18, 15—17., vergl. 1 Kor. 6.). Was konnte nun wohl näher liegen, als daß die Vorsteher der Gemeinden, welche das Amt der Versöhnung mit Gott verwalteten (2 Kor. 5, 18—20.), es übernahmen, als eine Voraussetzung, wie freilich nach der andern Seite hin zugleich eine Folge der Versöhnung mit Gott, auch den gestörten Frieden der Menschen unter einander wieder herstellen zu helfen. So kam es zur Entstehung einer eigenen kirchlichen Gerichtsbarkeit (s. den Art. Bd. V. S. 61 ff.) und bei der Handhabung derselben zu der jedesmaligen Bemühung, die Streitenden nach christlichen und billigen Grundsätzen mit einander zu versöhnen. In der Zeit vor der Reception der Kirche durch den Staat war der Sühneversuch gewiß die Hauptsache bei den vor die Bischöfe gebrachten Prozessen, später blieb er wenigstens ein wichtiges Moment. Daher finden wir in den apostolischen Constitutionen lib. II. cap. 45 sq. bei der Darstellung des Verfahrens in Streitigkeiten, daß nach Vernehmung der Parteien und Zeugen die anwesenden Presbyter und Diakonen erst eine gütliche Einigung herbeizuführen suchen, und daß erst, wenn die Sühne vergeblich versucht worden, der Bischof in der Sache selbst das Urtheil spricht. Die Bischöfe, welche wegen des ihnen geschenkten Vertrauens häufig angegangen wurden, um Streitigkeiten zu schlichten, betrachteten auch immer die Versöhnung der Parteien als ihre wichtigste Aufgabe (s. Beispiele bei Thomassin vetus ac nova ecclesiae disciplina Pars II. lib. III. cap. CI sq.). So sagt Augustin: Si pueri isti servi Dei sunt, litem hanc inter illos cito finimus. Audio illos ut pater, et forte melius, quam pater ipsorum, und ähnlich viele andere.

Auch dem Staate lag ja von jeher daran, daß Processe im Wege der Vergleichs beendet würden. Gestützt auf deutsche Sitte und Bestimmungen des kanonischen Rechts (cap. 11. X. de transactionibus [I, 36], cap. 1. X. de mutuis petitionibus [II, 4]) hatte deshalb auch der jüngste Reichsabschied von 1654 im §. 110. vorgeschrieben: „Der Richter erster Instanz solle in zweifelhaften Sachen nicht allein vor angefangenem

Rechtsstand und Litiscontestation, sondern auch in jeder Lage des Processes, durch alle dienliche Mittel und Wege, auch schiedliche Erinnerungen, die Parteien in Güte von einander zu setzen, und hiedurch alle weitläuftige, kostspielige Rechtfertigung zu verhüten, sich befleißigen; doch ehe er die Güte den Parteien vorschlägt, vorher in den Sachen sich wohl informiren, und sein Absehen dahin sorgfältig stellen, daß die eine öffentliche ungerechte Sache führende Partei zu demselben nicht gelassen, noch der rechthabende Theil damit beschwert, noch auch die Justiz wider des andern Theils Willen verzögert werde. Demnach enthalten die Proceßordnungen der einzelnen Territorien besondere Vorschriften über den Sühneversuch. Sehr sorgfältige Bestimmungen, welche auch anderweitig benutzt sind, finden sich in der Preußischen allgemeinen Gerichtsordnung Thl. I. Tit. X. §. 40. Tit. XI. Tit. XII. §. 1. Nach dem Gesetze vom 1. Juni 1833. §§. 15. 28. und 21. Juli 1846. §. 1. soll die Sühne versucht werden, wenn beide Theile im Klagebeantwortungs-Termine erscheinen und außerdem nochmals vor dem Schlusse der Sache. — Die Gesetze pflegen aber überdies noch manche Streitigkeiten auszuzeichnen, welche von den Richtern zur processualischen Verhandlung gar nicht zugelassen werden dürfen, ehe ein Sühneversuch von Schieds-, Friedensrichtern oder von Geistlichen stattgefunden hat. Zu den letzteren gehören die Ehedissidien.

Wo Processe über Ehescheidung oder Annullirung einer Ehe den geistlichen Gerichten zustehen, haben diese von selbst für die Sühne Sorge zu tragen. Wo aber der Civilrichter über Ehesachen erkennt, pflegt stets ein Vorverfahren vor dem competenten Geistlichen oder wenigstens unter Zuziehung desselben angeordnet zu seyn, damit die Ehe erhalten bleibe, wenn es thunlich ist. Gesetzlich vorgeschrieben ist die geistliche Sühne vor dem gerichtlichen Verfahren in Oesterreich, Preußen, Sachsen, Württemberg, Oldenburg, Sachsen-Coburg und Gotha, Sachsen-Altenburg und wenigstens usuell in Kurhessen, dagegen ist dies nicht der Fall in den Ländern des französischen Gesetzbuchs, in den beiden Mecklenburg, in der Stadt Lübeck und im Großherzogthum Hessen (siehe v. Moser, Allgem. Kirchenblatt für das evangel. Deutschland. Jahrg. 1857. S. 312, verb. Jahrg. 1856. S. 422—424). Das Preuß. Recht hat deshalb die älteren Vorschriften in der allgemeinen Gerichtsordnung Thl. I. Tit. XL. §§. 24—30. durch die Verordnung vom 28. Juni 1844. §§. 10—12. dahin näher bestimmt: Die Ehescheidungsklage kann erst dann angenommen werden, wenn durch ein Attest des competenten Geistlichen nachgewiesen wird, daß er auf die Anzeige des Ehegatten, welcher die Scheidung beabsichtigt, die Sühne versucht hat, dieser Versuch aber fruchtlos geblieben ist. Beide Theile sind verbunden, sich zu diesem Sühneversuch vor dem Geistlichen zu gestellen. Nöthigenfalls ist der verklagte Theil durch seinen persönlichen Richter dazu anzuhalten. Das Ausbleiben des klagenden Theils wird als Zurücknahme seiner Anzeige betrachtet. Bei gemischten Ehen ist jeder Theil nur vor dem Geistlichen seiner Confession zu erscheinen verbunden. Das Attest wird in diesem Falle von dem Geistlichen jeder Confession besonders ausgestellt (s. hierzu noch das Gutachten des Ob.-Tribunals vom 19. Oktbr. 1847 im Justiz-Ministerialbl. 1848. Nr. 1. und Korb, der geistliche Sühneversuch in Ehescheidungssachen. Berlin 1852). Aus Schlesien wird berichtet, daß dort Seitens der katholischen Geistlichen die Ausstellung von Sühneattesten auf Anordnung der geistlichen Behörde verweigert werde, weil in der Ausstellung eines solchen Attestes jedenfalls eine Mitwirkung der Geistlichen zur Trennung der Ehe liege. Eine Einwirkung der weltlichen Behörde in dieser Angelegenheit hat bisher nicht stattgefunden und kann auch die Ausstellung eines Attestes durch Zwangsmaßregeln nicht erlangt werden. Die Gerichte sind daher genöthigt, ohne ein solches Attest in Ehesachen zu erkennen (Vogt, Kirchen- und Eherecht .... in den Preuß. Staaten. Bd. II. [Breslau 1857.] S. 134 Anm. g.). Anders ist jedenfalls die Stellung der evangelischen Geistlichen bei dieser Sache; so viel steht aber auch für diese fest, daß sie der Forderung der Gerichte nicht Folge zu leisten verpflichtet sind, in dem Sühneattest der von den uneinigen Ehegatten angeführten Ehescheidungsgründe Erwähnung zu thun, weil der Geistliche seiner Aufgabe

gemäß nicht die juristische Seite des gestörten ehelichen Friedens aufzufassen, sondern der seelsorgerischen Stellung zufolge sein Augenmerk lediglich auf das religiöse und sittliche Moment zu richten hat, auf dem Gebiete der Seelsorge aber sich die einzelnen Gründe und Thatsachen nicht so trennen lassen, wie dies vor dem Forum des Richters geschehen muß (Korb a. a. O. S. 16). Es kommt dazu auch noch der Gesichtspunkt, daß die dem Geistlichen als Seelsorger bei'm Sühneversuch gemachten Mittheilungen unter dem Beichtsiegel (s. den Art. Bd. I. S. 784. 785) stehen, so daß er schon aus diesem Grunde auf Anführung der Specialia in dem Atteste sich nicht einlassen darf, auch nicht genöthigt werden kann, als Zeuge bei einem Processe mitzuwirken, bei welchem er die Sühne versucht hat.

Auch bei andern Anlässen und Verhältnissen haben Geistliche die Pflicht, Sühne zu versuchen. So besonders bei Gelegenheit der Verwarnungen vor Leistung eines Eides durch Parteien (vgl. den Erlaß des Württembergischen Consistoriums v. 15. Mai 1857 in v. Moser's allgem. Kirchenbl. 1857. S. 210 ff.), bei Abhaltung der Kirchenvisitationen, der Gebetverhöre (s. Bd. IV. S. 675) u. a. m.

Im Allgemeinen vergl. man noch außer der bereits angeführten Literatur J. H. Boehmer, ius ecclesiasticum Protestantium lib. I. tit. XXXVI. und wegen des Verhaltens der Geistlichen bei Sühneversuchen die Schriften über seelsorgerische Thätigkeit (s. z. B. Nitzsch, praktische Theologie Bd. III. Abth. I. S. 222 ff.)

H. F. Jacobson.

Sühnopfer, s. Opfer.

Sünde, Wesen, Verbreitung, Ursprung, Arten. — 1. Die heilige Schrift, welche, ohne Begriffsbestimmungen zu geben, die einzelnen Seiten der Lehre hervorhebt, bezeichnet die Sünde, sprachlich von dem altnordischen syn, Rechtfertigung des Nichterscheinens in der Gerichtssprache, dann Hemmung, Irrung (J. Grimm, Stud. u. Krit. 1839. Hft. 3.), oder vom althochdeutschen suona, Sühne stammend, als etwas Positives, so in חֲטָאָה חטא, das ein Verfehlen des Ziels, nach Anderen ein Mindern, Schädigen, Verletzten der Ehre Gottes (Schenkel), in מַעַל עָוֶל פֶּשַׁע, das ein Scheiden, Abbringen, einen Abfall bedeutet, in רֶשַׁע שָׁגַג רָעָה רוּעַ, in *ἁμαρτία*, *ἁμαρτάνειν*, das ebenfalls verfehlen oder beschädigen heißt, in den Bezeichnungen der Sünde als *παράβασις*, *παράπτωμα*, Ueberschreitung der durch die Liebe Gottes gezogenen Schranken (Delitzsch, bibl. Psychol.), *ἀνομία* Matth. 7, 23. 13, 41. 23, 28. 1 Joh. 3, 4., *ἔχθρα εἰς θεὸν* Röm. 8, 7. Die Sünde liegt in der *σάρξ* oder ist selbst die *σάρξ*, welche nicht die Leiblichkeit überhaupt oder die körperliche Natur mit dem ihr einwohnenden sündhaften Triebe ist (Baur, Zeller, Hofmann, Schriftbeweis; Meyer, Comment.; Holsten, die Bedeutung des Wortes *σάρξ* im Neuen Test.), nicht die Sinnlichkeit und die Präponderanz der Triebe (Rationalisten, Usteri), nicht die durch die Sünde als That des Willens verderbte organische sinnliche Natur (de Wette, Bemerkungen üb. die Lehre von der Sünde in Stud. u. Krit. 1849. Bd. 3.), nicht die organische Seite des Menschen in ihrer begriffswidrigen Emancipation von dem *πνεῦμα*, der ursprünglich auf Gott bezogenen Geistesseite (Schenkel, Beck), überhaupt keine besondere Seite der menschlichen Thätigkeit oder des menschlichen Seyns im Gegensatz gegen eine andere Seite innerhalb des menschlichen Wesens, sondern eine Bestimmtheit des kreatürlichen Willens und Seyns im Gegensatz gegen Gottes Willen, nämlich die dem göttlichen Geist und Leben entfrembdete, dem Außer- und Widergöttlichen verfallene Natur des Menschen, den Gesammtzustand der Seele in ihrem Widerspruche gegen Gott und ihrer Selbstsucht bezeichnet, doch so, daß in einzelnen Stellen die weltliche Lust oder der sinnliche Trieb oder überhaupt eine natürliche Beschaffenheit des Menschen als Basis und Vermittlung für die Entfremdung des menschlichen Willens vom göttlichen Leben gedacht wird (Neander, Pflanzung 2c.; J. Müller; Harleß, Erkl. des Br. an die Epheser; Stirm, anthropologisch-exeget. Untersuch. in Tüb. Zeitschr. 1834. Hft. 3.; Klaiber, L. von der Sünde u. Erl. in Stud. der evang. Geistl. Württemb. 1835. Hft. 2.; Schmid, bibl. Theol. des

N. Test.; Ernesti, die Theorie vom Ursprung der Sünde aus der Sinnlichkeit im Lichte des paul. Lehrgehalts; Lipsius, die paul. Rechtfertigungslehre; Thomasius, Ebrard, Philippi, Delitzsch, vgl. Tholuck, erneuerte Untersuch. über σάρξ als Quelle der Sünde in Stud. u. Krit. 1855. Bd. 3.). Denn daß σάρξ in den Stellen, in welchen sie als Organ der Sünde oder als Sünde selbst erscheint, nicht die sinnliche Natur des Menschen ist, ergibt sich aus Gal. 5, 16—21. 1 Kor. 3, 3., wo als Aeußerungen der σάρξ und des σαρκικὸν εἶναι Sünden genannt sind, die den Karakter der Sinnlichkeit nicht an sich tragen, und aus Gal. 3, 3., wo ἐπιτελεῖσθε ἐν σαρκὶ im Gegensatz gegen ἐν πνεύματι sich nicht auf Sünden der Sinnlichkeit beschränken kann, wie auch Röm. 8, 1—13. 1 Kor. 3, 1. der Gegensatz gegen die σάρξ nicht das menschliche, sondern das göttliche πνεῦμα, die σάρξ somit eine Opposition gegen das Göttliche oder wenigstens den vom Göttlichen erfüllten menschlichen Geist ist. Röm. 7, 14—25. bestätigt diese Auffassung, da hier nicht der Zustand des unwiedergebornen natürlichen Menschen, in dem ein höheres und ein niederes Ich sich im Kampfe befinden (J. Müller, Thomasius, Schenkel, de Wette, Schmid), freilich auch nicht der Friedensstand eines wiedergebornen Gläubigen (Delitzsch), sondern der Uebergang vom alten Leben zum neuen und der innere Kampf gegen die Sünde, σάρξ, der entsteht, wenn der Mensch zur Erkenntniß seines Zustandes gelangt (Hofmann, Ebrard), dargestellt wird, während andererseits die Stellen, in welchen die Glieder oder der Leib als Organe der Sünde bezeichnet werden (Röm. 6, 12. 13. 19. 7, 5. 23.) Nichts beweisen, da die Glieder und der Leib Werkzeuge aller Sünden seyn können und, wenn der Körper einen Sünde begründenden Einfluß gewinnt, dies nicht im Körper selbst, sondern in einer verkehrten Thätigkeit des Geistes seinen Grund hat, wie denn auch die ἐπιθυμιά keineswegs auf die sinnliche Begierde beschränkt werden darf. Die Sünde ist sowohl ein Zustand, ἁμαρτία (Röm. 3, 9. 6, 1.), das nicht bloß von einzelnen Sünden gebraucht wird (wie Reiche und Fritzsche in ihren Commentaren behaupten), σαρκικὸν εἶναι, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ (Eph. 4, 17. 18. 5, 8.), als auch eine einzelne Aeußerung der verkehrten Richtung (Lukas 6, 45.). Mit der Sünde unzertrennlich verbunden ist die Schuld, um deren willen sie ein Gegenstand des göttlichen Mißfallens ist, und die Strafbarkeit, עָוֹן אָשָׁם, θυμὸς καὶ ὀργὴ θεοῦ (Röm. 2, 8.), ὑπόδικος τοῦ θεοῦ (3, 19.), ὑστεροῦνται τῆς δόξης (3, 23.), ἔνοχος (Jak. 2, 10.). Die Strafe der Sünde ist der leibliche Tod in Verbindung mit dem Uebel, und zwar nicht bloß so, daß er als ein natürlicher schon in der ursprünglichen Welt begründet war, aber erst durch den Sündenfall unnatürlich und eine Strafe der Sünde wurde oder daß erst in Folge der Sünde seine Schmerzen gefühlt wurden, auch nicht so, daß nicht die äußere Erscheinung des Todes, sondern nur seine ethische Bedeutung als eines Gerichtsaktes Folge der Sünde ist (Klaiber, Schenkel), sondern objektiv (Krabbe, Lehre von der Sünde und dem Tode, wogegen Mau vom Tode, Nitzsch), nicht so, daß der Mensch durch den Genuß der Früchte vom Lebensbaume stets sich erneuernde Lebenskraft für seinen ursprünglich sterblichen Leib empfangen hätte, wenn er nicht in die Sünde verfallen wäre, sondern als positive Strafe. Eine Folge der Sünde ist aber auch der geistige Auflösungsproceß, die Trennung des Menschen von Gott sammt dem Bewußtseyn derselben und die ewige Verdammniß (Röm. 5, 12 ff. 6, 23. Jak. 1, 15.), wo θάνατος der Tod in allen diesen drei Beziehungen ist. Nach Röm. 1, 7. 8. 9. 3, 20., vgl. 5, 13. ist die Sünde todt, so lange die Kenntniß des göttlichen Gesetzes und das Bewußtseyn seiner Uebertretung fehlt (νεκρὰ nicht nach Schenkel: sie ist noch nicht als Sünde), lebendig, wenn in Folge der Erkenntniß des Gesetzes der Mensch sich der Sünde bewußt wird.

2. Die Sündhaftigkeit ist eine ausnahmslos über das Menschengeschlecht verbreitete, was nicht nur in einzelnen Stellen ausgesprochen ist, wie 1 Mos. 6, 5. 8, 21. 1 Kön. 8, 46. Hiob 14, 4. 15, 14. 25, 4. (als Zeugniß einzelner Menschen), Ps. 53, 4. 143, 2. (Ps. 14. kann nach V. 5. nicht von einer Allgemeinheit der Sünde die Rede seyn), Spr. 20, 9. Pred. 7, 21. u. Röm. 3, 9. 23. Eph. 4, 22. 1 Joh. 1, 8. 9. 10.

5, 19., sondern auch durch das ganze A. und N. Testament hindurch, hier namentlich in dem Gegensatze zwischen Natur und Gnade, Welt und Reich Gottes, in dem Erlösungswerk und der Nothwendigkeit der Selbstverläugnung vorausgesetzt (vgl. Ephes. 4, 22—24. Kol. 3, 10. Matth. 16, 24 ff.). Diese Allgemeinheit hat ihren Grund im Sündenfalle, von dem aus die Sünde sich auf das ganze Geschlecht forterbt. a) Der Sündenfall ist eine aus freier widergöttlicher Selbstbestimmung hervorgehende That der Protoplasten, Ungehorsam gegen das göttliche Urgebot, Selbstsucht, die den Hochmuth einschließt, nicht Sinnlichkeit (Hofmann), da die Nachgiebigkeit gegen die Sinnenlust eben in der Selbstsucht ihren Grund hat, und in seinen einzelnen Momenten, Versuchung und Zurückweisung, Täuschung und Verlangen nach dem verbotenen Genuß, Annahme und Fall, der stets sich wiederholende Vorgang aller Sünden. Was 1 Mos. 3. erzählt ist, ist historisch (Irenäus, Tertullian, Augustin, Scholastik, Luther, Melanchthon, Calvin, Gerhard, Calixt, Calov, F. Socinus, Cramer, Reinhard, Hävernik, Baumgarten, Kurz, Lutz bibl. Dogm., Steudel, Nitzsch, Delitzsch Gen., Ebrard, Hofmann, Einzelne mit Zugeständnissen an die mythische Ansicht, vgl. den Art. „Adam"), nur, so weit es das Reden der Schlange betrifft, mit einem mythischen Elemente untermischt, indem das Werkzeug dem Urheber substituirt wird; nicht allegorisch oder sinnbildlich (Philo, Clemens Alex., Origenes, Augustin in einzelnen Stellen, Kant: mutato nomine de te narratur fabula; Hase, Bunsen: Darstellung des Herabsinkens der schon zuvor gefallenen Seele aus dem Mittelpunkte des göttl. Lebens in die sinnliche Persönlichkeit; Schenkel: was in der Erzählung auf dem Gebiete des natürlichen Geschehens vorgeht, ist in der Wirklichkeit auf dem des ethischen Handelns vor sich gegangen); nicht Verbindung von Geschichte und Allegorie oder Symbolik (J. Müller, Martensen: bildliche Darstellung einer natürlichen Thatsache); nicht rein mythisch (philosophischer oder poetischer Mythus, Jerusalem, Eichhorn, Paulus: Verlust des goldenen Zeitalters; v. Bohlen: Hervortreten aus dem Zustande thierischer Rohheit, histor. Gabler, G. L. Bauer, Buttmann, Wegscheider, Gesenius, de Wette, Tuch, Schelling, in früherer Zeit und Philosophie der Offenbarung 2. Thl.: es ist ein innerer Vorgang, den die Offenbarung für den Standpunkt des auf der Stufe der Mythologie stehenden Bewußtseyns als äußere Handlung darstellen mußte). Der Versucher ist der Teufel (Joh. 8, 44. Offb. 12, 9. Weish. 2, 24.), der die Schlange als Werkzeug gebrauchte (2 Kor. 11, 3.); die Schlange ist daher weder allein als solche wirksam (J. Müller, Schenkel), noch Inkorporation des Satans (Gerhard, Philippi), noch bloßes Sinnbild des kosmischen Princips (Martensen). Die Einwirkung des Satans auf den Menschen war die dialogische, wobei die eigenthümliche Natur der Schlange benützt wurde, deren einladende Bewegungen mitgewirkt haben können (Hengstenberg, Delitzsch, Thomasius, Ebrard), nicht eine bloß psychische, indem die visionäre Reflexion die unbekannte Stimme des Satans auf die Schlange übertrug, wobei die sprechende Schlange eine bloß symbolische Figur wäre (Lange), nicht eine den Protoplasten unbemerkbare, die erst von dem spätern Nachdenken über die Ueberlieferung als satanische Einwirkung gefaßt worden wäre (Hofmann). Der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen ist weder ein Giftbaum (Reinhard, Döderlein, Morus), noch sonst ein Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen in besonderem Sinne, so daß die Folge des Genusses die Berauschung oder Verstörung des reinen Gleichgewichts in der Stimmung der ersten Menschen gewesen wäre (Lange), noch ein mystischer Baum, dessen Frucht für den, der sie genießt, die Aufnahme des Bösen in sein Seyn und damit die Erkenntniß des Guten und Bösen ist (Martensen), noch ein Sinnbild der zur Hinfälligkeit des Todes verdunkelten Welt in ihrer falschen Einwirkung auf den Menschen (Schenkel), sondern ein gewöhnlicher Baum, der seine Bedeutung durch das Verbot Gottes erhält. Und was Gott verhindern wollte, ist nicht, daß der Mensch zur Erkenntniß des Guten und Bösen gelange, sondern nur, daß er diesen Gegensatz an sich, in seinem eigenen Thun erfahre. Diese Sünde führte für die ersten Menschen den Verlust des göttlichen Ebenbildes und eben damit einen Zustand der Sündhaftigkeit herbei,

dessen Folge der leibliche, geistige und ewige Tod ist, ersterer mit Einschluß der leiblichen Uebel, der geistige als Schuld, Schuldbewußtseyn, Schaam (nicht einen Gewinn an Freiheit, Intelligenz und Moralität [Schiller, etwas über die erste Menschengesellschaft]). מוֹת תָּמוּת (1 Mos. 2, 17.) heißt: Du wirst sterblich werden (Müller, Philippi), besser als: Du wirst des Todes schuldig seyn (Krabbe). Die Ansicht Hofmanns und Baumgartens, daß die Drohung durch die Erschaffung des Weibes gemildert worden sey, ist nicht zu billigen. — b) Dieser Zustand der Sünde pflanzt sich von Adam aus auf alle seine Nachkommen durch Erbschaft mittelst der Zeugung fort, die Sünde ist daher Jedem angeboren, und darin liegt die Ursache ihrer Allgemeinheit. Im Alten Testam. findet sich noch keine Zurückführung der Sünde auf ihren letzten Grund in den ersten Menschen; dagegen liegt das Angeborenseyn in Psalm 51, 7. 58, 4. (vergl. Dr. P. Kleinert, das Dogma von der Erbsünde im A. Test. in Stud. u. Krit. 1860. 1.). Im N. Test. ist die Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung Joh. 3, 6., das Angeborenseyn derselben Eph. 2, 3., wo φύσει den mit der Geburt eintretenden Zustand bezeichnet, und der Ausgang der Sünde von Adam, indirekt eben damit die Verbreitung durch die Zeugung Röm. 5, 12. gelehrt. In der letzteren Stelle wird der causale Zusammenhang zwischen der Sünde der Menschheit als der Ursache des Todes und der Sünde Adams beschrieben, wie dies sowohl aus dem Gedankengange überhaupt hervorgeht, da ἁμαρτία wie die Todsünde, so die zuständliche Sünde ist, als auch aus den Worten ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον, indem zwar ἥμαρτον das wirkliche, freie Sündigen bezeichnet, aber ἐφ᾽ ᾧ nicht „weil“ bedeutet (Pelagianer, namentlich Cölestius, Luther, die kantische Schule, Steudel, Schenkel), so daß der Tod seinen Grund in dem thatsächlichen Sündigen hätte, da, abgesehen von sprachlichen Gründen, hierdurch der ganze Zusammenhang, nämlich die Ableitung des Todes aus der Sünde Adams gestört würde, sondern: zu welchem hin oder unter der näheren Bestimmtheit dessen (Rothe, neuer Versuch einer Auslegung von Röm. 5, 12—21., Schmid) oder unter welchem Verhältniß (Thomasius) oder unter dessen Voraussetzung (Hofmann, Theile, Ritschl), so daß die wirkliche Sünde geschieht nicht als Ursache des Todes, sondern nachdem die Sünde und der Tod schon in die Menschheit eingedrungen waren. Ἐφ᾽ ᾧ in der Bedeutung von „insofern“ oder „weil“ und, damit der Causalzusammenhang zwischen der Sündhaftigkeit der Menschen und der Sünde Adams erhalten werde, ἥμαρτον als sündigen Hang zu fassen oder zu ἥμαρτον in Adamo oder Adamo peccante hinzuzudenken, wie ersteres von Tholuck, letzteres nach dem Vorgange Augustin's und lutherischer Theologen von Meyer und Philippi in ihren Commentaren geschieht, ist darum nicht zulässig, weil nach οὕτως nicht noch ein anderer Grund angegeben seyn kann (vgl. 1 Kor. 15, 21.). Die ererbte Sünde hat, wie den Tod, so Schuld und Zurechnung zur Folge (Röm. 5, 16. 19.), ohne daß sie aber die Schuld selbst schon in sich schließt.

3. Aus dieser natürlichen Beschaffenheit geht durch die freie Selbstbestimmung des Menschen der wirkliche sündliche Zustand und die einzelne wirkliche Sünde hervor. Wie dies geschieht, ist Jak. 1, 14. 15. ausgesprochen, wornach aus der ἐπιθυμία, welche nicht die wirkliche Lust (Luther), sondern die angeborene böse Lust (Hofmann, Wiesinger Comment.), ist, übrigens nicht (Müller) bloß die Lust der niederen Lebenssphäre, die Weltlust, sondern überhaupt die erbsündliche Naturbeschaffenheit, die wirkliche Sünde hervorgeht, wenn der freie Wille als die die Lust befruchtende Macht hinzutritt und seine Zustimmung gibt, vgl. Matth. 15, 19., wo καρδία das durch die Erbsünde verdorbene Herz ist. In Betreff des sündigen Zustandes werden unterschieden Sicherheit, Knechtschaft (Joh. 8, 34.), Verstocktheit. Die einzelnen Sünden sind Gedanken, Worte oder Werke (Matth. 15, 19.), in Beziehung auf ihr Objekt Uebertretungen der einzelnen Gebote Gottes, vornehmlich die Sünde des Unglaubens (Joh. 15, 22. 16, 8.) und als höchste Stufe der Sünde die Lästerung des heiligen Geistes, nicht Sünde wider den heiligen Geist (Bengel gnomon: aliud est peccatum contra Spiritum sanctum, aliud blasphemia contra spiritum sanctum [Matth. 12, 31.]), welche Sündenart nicht aus-

schließlich Lästerung der Pharisäer gegen die Wunderkraft Christi oder Ableitung derselben aus dämonischen Kräften ist, so daß sie sich nicht wiederholen könnte (Arminianer, Michaelis, Cramer Monogr., Morus, Döderlein, Schott, Reinhard, Bretschneider, Wegscheider), sondern eine Sünde, die auch jetzt begangen werden kann, aber nicht jede nach der Taufe begangene Sünde (Origenes, Theognostos), nicht Läugnung der Gottheit Christi (Athanasius, Hilarius) oder Verwerfung des Evangeliums überhaupt (Irenäus), nicht Steigerung von der Sünde wider den Vater durch die wider den Sohn zur Sünde wider den Geist, welche für die Pharisäer selbst noch nicht möglich war (Olshausen), nicht entschiedene Abgestorbenheit oder Indifferenz gegen das Göttliche, Läugnung der Realität des Guten (Gurlitt, Stud. u. Krit. 1834. 3., Nitzsch), sondern positiver Haß, aber nicht vorsätzliche Empörung des stolzen Eigenwillens gegen das religiöse Bewußtseyn (Ammon, Handbuch ꝛc.) oder Opposition gegen die heilige Gottesidee (de Wette), sondern freigewollter Haß und ruchloses Schmähen gegen das anerkannte Heilige und Göttliche überhaupt (Grashof, Stud. u. Krit. 1833. Hft. 4., Tholuck. 1836. Hft. 2., Phil. Schaff, über die Sünde wider den heil. Geist, J. Müller, Schenkel), der Unglaube, der den sittlichen Eindruck des Göttlichen, dem er sich nicht entziehen kann, mit bewußter Entschlossenheit in die Lüge seines Widerspiels verkehrt (Hofmann), das wilde, haßerfüllte Aufbegehren gegen die Wirksamkeit des heil. Geistes, der man sich entziehen will und doch nicht entziehen kann, mag man ihre volle Bedeutung schon an dem eigenen Herzen erfahren haben oder mehr nur ein äußerlicher Zeuge derselben geblieben seyn, als die Sünde, in der alle andere gipfelt (F. W. Schulze in Hengstenberg's ev. Kirchen-Ztg. 1860. Septbr. Oktbr., ähnlich Alex. ab Oettingen, de peccato in spiritum sanctum qua cum eschatologia christiana continеatur ratione disputatio, Dorp. Liv. 1856, wornach diese Sünde nur graduell von den andern verschieden ist und bei reueloser Beharrlichkeit jede Sünde zur Sünde wider den heil. Geist wird), oder beides, Abgestorbenheit und Haß, mehr auf die eine oder andere Seite sich neigend, als Beschädigung oder Verletzung der reinen Lebensoffenbarung des heiligen Geistes durch die Rede, förmliche Verhöhnung oder Verlästerung des mehr oder weniger dunkel erkannten Heiligen (Lange, der eine vollendete Lästerung des Geistes nicht für möglich hält, weil das Bewußtseyn des Menschen anfängt in Wahnsinn zu taumeln, bevor er die Spitze der Sünde erreicht hat). Dieselbe Sünde ist durch *ἑκουσίως ἁμαρτάνειν* (Hebr. 10, 26.) und *ἁμαρτία εἰς θάνατον* (1 Joh. 5, 16. 17.) bezeichnet, was daraus hervorgeht, daß auch diese Sünden keine Vergebung erlangen können, indem die *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* nicht darum kein Gegenstand der Fürbitte seyn soll, weil die äußere Zucht, die zur Rettung des Sünders nothwendig ist, nicht abgewendet werden kann (Steudel), sondern weil sie überhaupt keine Vergebung erhält (Hofmann).

Die historische Entwicklung des Dogma's von der Sünde bewegt sich an der Erörterung der Momente der Freiheit und Nothwendigkeit, des Individuellen und Allgemeinen und ihres gegenseitigen Verhältnisses fort, sofern die Allgemeinheit und die persönliche Thätigkeit die wesentlichen Momente des Begriffs der Sünde sind; denn wenn auch die primäre Frage die nach dem Wesen der Sünde ist, so tritt dieselbe doch häufig gar nicht oder nur an den genannten Fragen hervor, und auch da, wo das Wesen der Sünde vorangestellt wird, wie dies namentlich in der neueren Dogmatik der Fall ist, steht die Bestimmung desselben in genauem Zusammenhange mit dem, was über die Freiheit des menschlichen Willens oder seine Gebundenheit durch den Gesammtorganismus der Menschheit statuirt wird. — Das erste Stadium der Entwicklung besteht darin, daß die beiden Seiten der Lehre von der Sünde als einer bestimmten Beschaffenheit des Menschen, das Moment der freien Selbstbestimmung und das der Nothwendigkeit, zum Bewußtseyn gebracht werden und ohne gegensätzliche Ausprägung neben einander bestehen, wobei es sich zunächst um Darlegung des biblischen Inhalts und der erfahrungsmäßigen Thatsachen handelt. Die älteren Kirchenlehrer stellen die Sätze auf: 1) daß die Sünde als Widerstreben gegen den heiligen Willen Gottes all-

gemein über die Menschheit verbreitet sey und die Herrschaft des Todes über das ganze Geschlecht zur Folge habe, nachdem sie mit dem Sündenfall Adams ihren Anfang genommen habe; 2) was das Verhältniß der menschlichen Sündhaftigkeit zu dem Falle Adams betrifft, so wird die Sünde als ein freier Willensakt des Menschen und als eine bloße Wiederholung der Sünde Adams betrachtet, so von den Apologeten, Justin dem Märtyrer, Tatian, Athenagoras, Theophilus von Antiochien, ferner Irenäus, Clemens Alex., Athanasius, den Griechen Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Cyrill von Jerusalem, Methodius (vgl. Landerer, das Verhältniß von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heils in Jahrb. für deutsche Theol. 1857. Hft. 3.). Und wenn auch Justin und Irenäus dem Menschen eine *κακὴ φύσει ἐπιθυμία* und dem Teufel eine Macht über den Menschen zuschreiben, wenn auch die griechischen Kirchenväter überhaupt den Hang zum Bösen, die Schwächung der sittlichen Kräfte und das Uebergewicht der Sinnlichkeit als Folge der ersten Sünde und als etwas Anererbtes betrachten, oder Athanasius und Cyrill in dem Verlust des dem Menschen ursprünglich einwohnenden Logos oder Geist eine Folge des Sündenfalles finden, so soll doch dadurch die Freiheit des Individuums nicht beschränkt werden, vielmehr zeigt sich der freie Wille eben am Verhalten des Menschen gegenüber von dem vorgefundenen Einfluß und höchstens wird, wie von Methodius, behauptet: *οὐχ ἐφ' ἡμῖν τὸ ἐνθυμεῖσθαι ἢ μὴ ἐνθυμεῖσθαι κεῖται τὰ ἄτοπα ἀλλὰ τὸ χρῆσθαι ἢ μὴ χρῆσθαι τοῖς ἐνθυμήμασι;* auch lehren die Griechen ausdrücklich, daß die kleinen Kinder so wenig etwas verbrochen, als etwas Gutes gethan haben. Ebenso wenig spricht die der herrschenden Anschauung, wonach eine Bestrafung der übrigen Menschen in Folge der Sünde Adams nicht angenommen werden darf und der Tod zunächst durch die eigene Sünde der Einzelnen herbeigeführt ist, entgegenstehende Behauptung, daß der Tod eine unmittelbare Folge der Sünde Adams sey, für eine Forterbung der Sünde, indem vielmehr dadurch, daß der physische Tod allein als Folge der Sünde angesehen wird, die Fortpflanzung der Sünde als solcher ausgeschlossen ist. **Tertullian** läßt zwar die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur und die Herrschaft des unvernünftigen Princips über das vernünftige, eben damit den Keim des Todes ex originis vitio durch die Zeugung sich fortpflanzen — corpus tradux animae —, behauptet aber dennoch, daß das Vermögen zum Guten dem Menschen nicht genommen sey — quod a Deo est, non tam exstinguitur quam obumbratur et in pessimis aliquid boni — und betrachtet die natürliche Beschaffenheit des Menschen nicht als eine mit Schuld verbundene Sünde, wie schon das in Beziehung auf die Kindertaufe ausgesprochene Wort zeigt: quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum? Thomasius (Christi Pers. u. Werk) und Hahn (Lehrbuch des christl. Glaubens) gehen daher zu weit, wenn sie behaupten, Tertullian habe das Dogma von der Erbsünde und Erbschuld zuerst klar ausgesprochen. Und wenn auch die lateinischen Kirchenlehrer, die sich an Tertullian anschließen, Cyprian, Hilarius von Poitiers und Ambrosius, noch entschiedener über die angeborene Sündhaftigkeit und die natürliche Bosheit des Menschen sich aussprechen, wenn auch Ambrosius neben der Ansteckung durch die Geburt in der Sünde Adams eine mit Schuld für den Einzelnen verbundene Gesammtthat des Geschlechts findet und Cyprian auf die Beschleunigung der Taufe dringt, damit das Kind vom contagium mortis antiquae befreit werde, sind sie sich doch eines Gegensatzes, in den sie dadurch mit einer andern Ansicht treten, nicht bewußt, wie sie auch das Maß der Schuld, das der einzelne Mensch durch die ererbte Sünde auf sich lade, und das Maß der Freiheit, das ihm bleibe, unbestimmt lassen. Nur Lactantius erklärt den Gegensatz gegen das Gute in manichäischem Sinne für nothwendig und bezeichnet den Körper als Sitz und Organ der Sünde. Ebenfalls zur Herausbildung der Momente, auf die es bei Bestimmung des Begriffs der Sünde ankommt, dient die neuplatonische Ansicht des **Origenes**, daß der Mensch mit der bösen Lust und unreinen Begierde geboren werde, weil jeder als *νοῦς* in einem vorweltlichen Daseyn frei gesündigt habe und, nachdem er in Folge

seiner Entfremdung von Gott zur ψυχή geworden, zur Strafe für den Abfall in die sichtbare Welt herabgestoßen und in einen materiellen Leib eingeschlossen worden sey, durch welche Verbindung der Seele mit einem Körper die Sündhaftigkeit noch gesteigert worden; und wenn Origenes dennoch dem Sündenfalle Adams eine Bedeutung zuschreibt und eine Fortpflanzung annimmt, so steht dies nicht im Widerspruch mit seiner Grundanschauung (s. d. Art. „Origenes"), da beide nur als Mittelglieder einen Einfluß ausüben. Indessen vermag nach ihm die menschliche Vernunft auch in ihrem gegenwärtigen Zustande das Göttliche zu erkennen, hauptsächlich durch die Erinnerung an das früher Geschaute und Vernommene, und der Stimme des göttlichen Logos im Gewissen und Gesetz zu folgen.

Nach diesen Vorbereitungen trat der Gegensatz zwischen der Sünde als einer That individueller Freiheit und einer Folge organischer Gebundenheit zuerst als ein bewußter hervor in dem Streit zwischen Pelagianismis und Augustinismus. Die Pelagianer, Pelagius, Cölestius und der Bischof Julian von Eklanum, lehrten: 1) die Sünde ist eine That des freien Willens; alles Gute und alles Böse, wodurch wir entweder Lob oder Tadel verdienen, wird nicht mit uns geboren, sondern von uns gethan; eine Fortpflanzung der Sünde durch die Geburt ist daher nicht denkbar, vielmehr hat der Mensch noch jetzt dieselbe Natur, die dem Adam anerschaffen war, mit der Möglichkeit, kraft seiner Freiheit zu sündigen, und die Sünde Adams hat, wenn sie ihm auch persönlich Schaden brachte, weder seine eigene Natur noch die Natur des Menschen überhaupt verändert. So ist namentlich die concupiscentia, der Sinnenreiz, aus dem die Sünde entsteht, wenn der Mensch ihn nicht beherrscht, nicht Folge der Sünde Adams, sondern dem Menschen ursprünglich eigen, und ebenso gehört der leibliche Tod zur ursprünglichen Beschaffenheit der menschlichen Natur. 2) Der einzige Zusammenhang, welcher zwischen der Sünde Adams und der seiner Nachkommen stattfindet, ist der Zusammenhang zwischen Beispiel und Nachahmung, und die Macht, die durch die Sünde über die Menschen hereinbricht, ist nur die Macht der Gewohnheit. Dagegen läßt Augustin, welcher sich früher in seinen Schriften gegen die Manichäer weniger stark ausgesprochen hatte, in Folge der ersten Sünde die geistige und physische Natur des Menschen sich total verändern. Von seiner eigenen Herzens- und Lebenserfahrung ausgehend, wonach sich der einzelne Mensch immer im Complex der Sünde vorfindet, lehrt er: 1) Die Sünde der Selbsterhebung (superbia) und des Ungehorsams, welche Adam in freier Selbstbestimmung unter Zulassung Gottes beging (vergl. Schweizer, Centrald.), hatte für ihn die Folge, daß seine Natur verderbt wurde, und die verderbte Natur theilt sich allen Nachkommen Adams mit. 2) Diese Verderbtheit — peccatum originis — besteht in der concupiscentia, dem Uebergewicht der untergeordneten sinnlichen Neigungen über den Geist, daher in der Unfähigkeit zum Guten und der Unmöglichkeit, von sich selbst ohne Sünde zu leben, sowie in der Sterblichkeit; denn, was das Erste betrifft, hat Adam durch den Sündenfall nicht allein die Freiheit im höheren Sinne, seine Freiheit in Gott, sondern auch die Wahlfreiheit verloren und nur die Freiheit zum Bösen und die Spontaneität im Gegensatz gegen den äußerlichen Zwang behalten, so daß die Gradunterschiede unter den einzelnen Thatsünden die einzige Differenz unter den natürlichen Menschen bilden, und was den Tod betrifft, so ist Adam zwar mit der Fähigkeit, nicht zu sterben, geschaffen worden, welche durch den Zugang zum Baume des Lebens zur Thatsache geworden wäre, es entsprach ihr aber die Möglichkeit zu sterben, welche durch die Sünde zur Wirklichkeit wurde. 3) Der dem Menschen sich mittheilende Zustand ist nicht nur Sünde, sondern begründet auch eine Schuld und Strafe für den Einzelnen, denn das Correlat der Sünde ist der reatus, ja sie bringt nicht nur Strafe und Verdammniß, sondern sie ist selbst Strafe; hiefür ist namentlich die Kindertaufe und ihre Nothwendigkeit ein sprechender Beweis. 4) Die Sünde des einzelnen Menschen ist sonach etwas Positives, und privatio boni, Negation nennt Augustin namentlich im Gegensatz gegen die Manichäer die Sünde nur, sofern allein das Gute das wahrhaft

Positive und Reale ist. 5) Die Mittheilung der Verderbtheit und ihrer Folge, des Todes, geschieht durch Zeugung; sie ist somit Erbsünde, vitium originis, peccatum originale, alle von Adam Abstammenden bilden die massa perditionis, wobei aber Augustin sich nicht entschieden zum Traducianismus bekannte, sondern auch den Creatianismus offen ließ, indem bei dem unbegreiflichen Zusammenhange zwischen Seele und Leib die Erbsünde, wenn sie auch zunächst nur physisch durch den Leib sich fortpflanze, sich der Seele mittheilen könne. Dieser Bestimmung über den Grund der Theilnahme der Menschen an der Sünde Adams geht übrigens bei Augustin die andere zur Seite, daß in Adam Alle gesündigt haben — omnes fuerunt ratione seminis in lumbis Adami —, daß er selbst, der Eine Mensch, die Einheit Aller war und Alle jener Eine waren, weswegen sie die Nothwendigkeit, mit der sie sündigen, mitverursacht haben und Allen mit Recht die Schuld und Strafe auferlegt wird (vgl. den Art. „Pelagius und die pel. Streitigkeiten"; Baur, die christl. Kirche vom Anf. des 4. bis zum Ende des 6. Jahrh.). An diesen beiden Gegensätzen, wonach auf der einen Seite zwar die Sünde auf den creatürlichen Willen als letzte Ursache zurückgeführt und nur als ein Accidens der menschlichen Natur betrachtet, aber eine Nothwendigkeit zu sündigen für den einzelnen Menschen statuirt, auf der andern Seite die freie Selbstbestimmung des Menschen zum Guten oder Bösen festgehalten wird, bewegt sich die Entwicklung fort. Zwar trat bald ein System auf, das zwischen den Extremen des augustinischen, welches auf drei Synoden (412, 418 u. 431) den Sieg über den Pelagianismus davon getragen hatte, und des pelagianischen die Mitte halten wollte, das semipelagianische, wonach wohl alle Menschen mit der Erbsünde behaftet und darum dem Tode unterworfen sind, die Erbsünde aber nur darin besteht, daß die Kräfte des Menschen geschwächt sind, der Mensch also in seinem gegenwärtigen Zustande weder todt noch gesund, sondern krank ist und das liberum arbitrium nicht verloren, sondern vires residuas liberi arbitrii, darin das Vermögen, nach dem Guten zu verlangen und die verkündigte Wahrheit im Glauben anzunehmen, behalten hat. Allein der Semipelagianismus trat mit seiner Freiheit des Willens doch auf dieselbe Seite des Gegensatzes, auf welchem der Pelagianismus selbst stand, und die weitere Entwicklung des Dogmas bestand nun darin, daß diese Gegensätze in bald milderer, bald schrofferer Form neben einander hergingen, denn wenn auch der Semipelagianismus auf den Synoden zu Oranges und Valence 529 verworfen wurde, behielt er doch seine Anhänger und machte sich unter dem Namen des Augustinismus immer mehr geltend, so daß freilich eben unter dieser Vermischung das Bewußtseyn des Gegensatzes wieder zurücktrat. In der griechischen Kirche läßt der Systematiker Johannes Damascenus den Tod, die Verwesung und körperliches Unbehagen, wie den Verlust der Gemeinschaft mit Gott und des Umgangs mit den Engeln als eine durch Zeugung und Geburt vermittelte Folge aus der ersten Sünde hervorgehen; doch wird eine fortgepflanzte Unfähigkeit zum Guten oder eine angeborene Schuld nicht angenommen, vielmehr ist der Mensch noch jetzt so frei, wie es Adam ursprünglich war, und das Ebenbild Gottes, das in Vernunft und Freiheit besteht, ist nicht verloren gegangen. Eben so die späteren Griechen Theodorus, Studita, Theophylakt, Euthymius Zigabenus. Dagegen schreitet Johannes Scotus Erigena in seinem platonisirenden System von der relativen Nothwendigkeit, welche von Augustin der Sünde zugeschrieben wird, zu einer absoluten fort. Nach seiner Lehre ist die Sünde ein nothwendiges Moment der menschlichen Natur, denn da zur Vollkommenheit des Universums eine Mannichfaltigkeit höherer und niederer Stufen und Formen eben so nothwendig ist, wie zur Schönheit eines Gemäldes Licht und Schatten, so ist auch der Durchgang des Willens durch das Böse von dem Begriffe der Welt und des menschlichen Wesens nicht zu trennen, gehört vielmehr zu der von Gott gewollten Schönheit des Weltalls. Eben darum ist aber auch die Sünde etwas bloß Negatives. Da nämlich nach Scotus alles wahrhaft Seyende in Gott seinen Grund und sein Bestehen hat, Gott aber der Urheber des Bösen nicht seyn kann und eben so wenig die von ihm geschaffene Creatur, so ist

das Böse nichts Reales, sondern nur die Negation des Guten, die Sünde ist ein Verschwindendes und immer wieder Aufgehobenes. Im göttlichen Wissen ist das Böse nicht gesetzt, weil es überhaupt nichts Reales und Positives ist, und umgekehrt ist es nur negativ, weil es im göttlichen Wissen nicht gesetzt ist. Darum gab es nach Scotus Erigena keine ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen und der Mensch war nie frei von Sünde. Der Genuß der verbotenen Frucht setzt schon eine Hinneigung des Willens zum Bösen voraus, und die Sünde trat durch den Fall nur in die Erscheinung. Hätte ein rein sittlicher Zustand auch nur kurze Zeit gedauert, so hätte sich eine solche Uebung und Fertigkeit im Guten entwickeln müssen, daß der Fall unerklärbar wäre. Den präexistenten Zustand des Menschen, in dem er gesündigt hat, kann daher Erigena nicht sowohl als eine individuelle Präexistenz der einzelnen Menschen, sondern vielmehr nur als eine allgemeine ideelle des ganzen menschlichen Geschlechts fassen. Und ob auch die Bekleidung mit dem materiellen Leib und die Geschlechtsdifferenz erst eine Folge der Sünde sind, so ist doch beides dem Menschen schon in seiner äußeren Natur anerschaffen, weil Gott von Ewigkeit die Sünde voraussah. Wenn nach Scotus die Sünde doch auch wieder etwas Positives ist, eine wirkliche Verkehrtheit des Willens, sofern der Mensch das Göttliche, Ewige und wahrhaft Bleibende verläßt und statt dessen dem Zeitlichen, Sinnlichen, Ungewissen und Veränderlichen anhängt, so scheint diese Bestimmung ein Akt der Vorsicht zu seyn, wiewohl übrigens Scotus in dem Gottschalk'schen Streit auch seine Ansicht von der Negativität des Bösen als augustinisch-rechtgläubig darzustellen wußte (s. Fronmüller, die Lehre des Scotus Erigena vom Bösen, in d. Tübing. Zeitschrift 1830. 1.; Dr. J. Weizsäcker, das Dogma von der göttlichen Vorherbestimmung im 9. Jahrhundert, in den Jahrbb. für deutsche Theologie, 1859. Hft. 3.; Dr. Christlieb, Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena). Im Gottschalk'schen Streite des 9. Jahrhunderts kam die Lehre von der Sünde nur gelegenheitlich zur Sprache, und es stimmen beide Parteien im Wesentlichen überein, wenn nach Gottschalk der freie Wille des Menschen zum Guten seit dem Fall erloschen ist und der Mensch sich abgesehen von der göttlichen Gnade des freien Willens nur zum Schlechthandeln bedienen kann und die Synode von Caristacum unter der Auctorität Hinkmar's sagt, wir Alle haben im ersten Menschen die Freiheit des Willens verloren, da er durch den üblen Gebrauch desselben gesündigt habe und so zur massa perditionis des ganzen menschlichen Geschlechts geworden sey (Weizsäcker). Von den Scholastikern fassen die Gebundenheit des Menschen in der Sünde vornehmlich in's Auge Anselm von Canterbury, Peter der Lombarde und Thomas von Aquino. Nach ihnen ist: 1) die Sünde Ungehorsam gegen Gott, durch Stolz herbeigeführt, und die Sinnlichkeit bildet nicht überhaupt den Karakter der Sünde, sondern ist nur ein Moment einzelner Sünden; zugleich wird aber die Sünde in ihrer Negativität insofern festgehalten, als sie ein Mangel und ein Fehlen einer bestimmten Vollkommenheit heißt, wie auch noch Hugo von St. Viktor, der sich näher auf das Wesen der Sünde einläßt, in derselben Positives und Negatives sich verbindet, sofern sie ein Verlieren des appetitus justi, des Strebens nach dem höheren Gut, der justitia, und eben damit ein Verlieren des Maaßes bei dem appetitus commodi, bei dem Streben nach dem niederen Gute ist. 2) Die Sündhaftigkeit und der Tod der Menschen ist eine Folge der Sünde Adam's, und zwar so, daß nach Anselm zuerst in Adam persona corrumpit naturam — peccatum originale originans — und seitdem natura corrumpit personam — peccatum originale originatum —, was aber die Art der Theilnahme des Individuums an der Natur betrifft, nach Anselm und Peter der Leib, der durch die Sünde verunreinigt ist, diese Verunreinigung fortpflanzt und bei der innigen Verbindung von Seele und Leib der Seele mittheilt, nach Thomas die Menschheit nach Analogie einer Staatsgenossenschaft ein großer Körper ist, dessen einzelne Glieder von dem Willen des Stammvaters als der bewegenden Seele geleitet werden und mitverschulden, was das Haupt sündigt, wobei übrigens ebenfalls unter Festhaltung des Creatianismus die Verunreinigung der Seele von dem Leibe abgeleitet

wird. Die Substanz der Erbsünde ist formell privatio justitiae originalis und materiell nach Anselm injustitia, justitiae debitae nuditas, nach Peter concupiscentia, die als peccatum originale fomes peccati ist, languor naturae, nach Thomas concupiscentia, Unordnung der Seelenkräfte und Verwundung der Natur. Diese Erbsünde ist nach Anselm wahre Sünde, weßwegen auch die Kinder verdammt werden, und wenn er sagt, daß die Ursache ihrer Verdammniß nicht die Sünde Adam's, sondern die eigene sey, so ist es doch wieder die Sünde Adam's, wegen der sie verdammt werden, weil sie die eigene Sünde von Adam empfangen; auch nach Peter zieht die Erbsünde Verdammniß nach sich, sofern die Kinder die Anschauung Gottes entbehren werden, und nach Thomas ist sie eine Schuld, in quantum haec persona recipit naturam a primo parente, wie die Sünde, die ein Glied begeht, ihm zugerechnet wird, nur sofern es ein Glied des Menschen ist, der die Sünde begeht. So wird zwar die Sünde Adam's als eine Sünde der übrigen Menschen angesehen und an ihnen gestraft, aber eine Zurechnung in strengem Sinne sprechen diese Scholastiker nicht aus. Da somit in demselben Maße, in welchem die Basis, die Sündhaftigkeit, abgeschwächt wird, auch der Begriff der Schuld seine Kraft verliert, modificirt sich darnach die Behauptung J. Müller's, daß bei Thomas eine Zurechnung des Sündenfalls ohne reale Basis einer positiven Verdorbenheit sich finde, gegen welche Behauptung sich schon Thomasius ausspricht, der übrigens dem Thomas eine wirkliche Imputation auf Grund einer ererbten eigentlichen Sünde zuschreibt. Herrscht nach diesen Scholastikern die Sünde nicht nur als eine nothwendige Folge der concupiscentia, sondern auch als ererbte Sünde unter den Menschen und bleibt so nur eine partiale und gelähmte Freiheit zum Guten nach dem Fall übrig, so können Abälard und Duns Scotus mit den Scotisten bei dem hohen Werthe, den sie auf die freie Thätigkeit des Menschen legen, nicht einmal eine Erbsünde in diesem Sinne zugeben; Abälard schreibt daher dem Falle Adams nur die Folge zu, daß die Nachkommen um seinetwillen gestraft werden, und Duns Scotus, nach dessen Lehre die justitia originalis sich nicht nur ideell von dem Zustand in puris naturalibus unterscheidet, wie bei Thomas, sondern jene erst später als donum superadditum hinzukommt, läßt nur die justitia originalis durch die Sünde Adam's verloren gehen und dadurch, ohne daß die menschliche Natur eine Verwundung oder überhaupt eine Veränderung erlitte, die concupiscentia, die selbst nicht Sünde ist, ihres Zügels beraubt werden, wovon die Folge ist, daß sie non positive sed per privationem zum Begehren des Angenehmen gereizt wird. Diese Ansicht des Duns Scotus von der Erbsünde erleichterte ihm und den Franziskanern die Feststellung und Vertheidigung der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria. Im Wesentlichen übereinstimmend mit den Scholastikern finden die Mystiker des Mittelalters, wie die deutsche Theologie, die Sünde in der Ichheit und Selbstheit des Menschen, in der Abwendung der Creatur von dem unwandelbaren Gute, in dem Sichanmaßen dessen, was Gott ist, während einzelne Sekten, wie die Catharer, Albigenser, in der Leiblichkeit die Quelle der Sünde sehen. Im Reformationszeitalter behält die katholische Lehre den scholastischen Begriff der Erbsünde bei, daß die Folge der Sünde Adam's in dem Verlust der von Gott empfangenen Heiligkeit und Gerechtigkeit, in einem geschwächten und gebeugten Willen und der daraus fließenden concupiscentia, die aber nicht selbst Sünde ist, sondern nur zur Sünde führt, in einer daraus fließenden Schuld (reatus) und in dem Tode bestehe (conc. Trid.), und Bellarmin behauptet noch bestimmter, daß die Erbsünde nicht in einer positiven Qualität liege, wenn auch eine corruptio, depravatio et vulneratio der Natur stattfinde, nimmt aber dennoch eine Schuld an, die in Folge des adamitischen Falles dem ganzen Menschengeschlecht zugerechnet werde, ja die katholischen Theologen Catharinus und Pighius finden, weil sie im Menschen nach dem Fall keinen Mangel sehen, der nicht zum Wesen der menschlichen Natur, den pura naturalia, gehörte, die Folge der Sünde Adam's allein in der Zurechnung des Falls, so daß eine Schuld und Verdammlichkeit stattfindet ohne Sünde. Nur im Jansenismus tritt die augustinische Lehre von der Erbsünde und Un-

fähigkeit des natürlichen Willens zum Guten wieder in ihrer strengeren Form auf. So wenig Werth indessen die katholische Kirche auf die Erbsünde als den Gattungsgrund der Sünde legte, so viel beschäftigte sie sich, wie schon die Scholastiker, mit den einzelnen Sünden, sowohl mit ihrem Objekt, als auch — vornehmlich in hierarchischem und kanonischem Interesse — mit ihren Gradunterschieden. In dieser Beziehung tritt namentlich die Unterscheidung zwischen peccata venialia und mortalia hervor, d. h. den Sünden, welche außer der Ordnung und wider die Ordnung der Liebe begangen werden (Thomas von Aquino), welche die Liebe Gottes und des Nächsten nicht auslöschen, die von Gott gesetzte Weltordnung nicht mit Willen tödtlich verletzen und welche die von Gott gesetzte Ordnung der Liebe und des Lebens umkehren als Willensthaten oder als äußere Thaten (Hirscher, Moral), daher entweder ohne vorhergegangene Büßung vergeben werden können, quia venia non indigna sunt, oder nicht, vgl. de Wette, christl. Sittenlehre II. Thl.

Das tiefere Sündenbewußtseyn, das im Protestantismus hervortrat, führte wieder zu einer Fassung des Dogma's, welche auf die Gattungseinheit und darum die Nothwendigkeit der Sünde das Hauptgewicht legte, und da der Protestantismus andererseits auch die Subjektivität in ihrem Rechte anerkennt und die Freiheit des Willens zu seinen wesentlichen Forderungen gehört, so liegen in ihm die Bedingungen für eine Vereinigung beider Seiten des Dogma's von der Sünde. Diese Vermittelung wird aber im Reformationszeitalter selbst noch nicht ausgeführt, sondern nur erst angebahnt, sofern die Entwicklung innerhalb des Protestantismus noch durch eine Reihe von Systemen sich hindurchzieht, die, wenn auch die Vermittelung dem Keime nach in sich schließend, doch noch eine der beiden Seiten repräsentiren, ja den Gegensatz erst zum vollen Bewußtseyn bringen. In Uebereinstimmung mit Luther, der die Erbsünde für ein tiefes positives Verderben der menschlichen Natur, eine angeborene Feindschaft wider Gott, erklärt, um ihretwillen dem Menschen servum arbitrium, ein gänzliches Unvermögen zum göttlichen Leben wie Verdammlichkeit und Strafwürdigkeit zuschreibt und aus ihr, als der Wurzel, alle andere Sünde hervorgehen läßt, bezeichnet die augsburgische Confession (Art. 2.) die Sünde, mit der die Menschen vermöge der natürlichen Fortpflanzung geboren werden, als Mangel an Furcht Gottes und Vertrauen auf Gott, wie als böse Lust (concupiscentia) und diese Gesammtverdorbenheit als eigentliche Sünde, um derentwillen die, welche nicht wiedergeboren werden durch die Taufe und heiligen Geist, verdammt werden und dem ewigen Tode anheimfallen, und die Concordienformel (Art. 1 u. 2.) treibt die Sündhaftigkeit und Unfähigkeit des Menschen zum Guten auf die Spitze, indem sie den Menschen für völlig erstorben in rebus spiritualibus, für einen lapis, truncus, limus erklärt, so daß er in diesem Zustand nur sündigen kann und sich durch seine Sündhaftigkeit Schuld (reatus seu culpa) und Strafe zuzieht, zu einem neuen Leben aber allein durch die ziehende Gnade Gottes gelangen kann. Die justitia civilis, welche die Concordienformel in dem unwiedergebornen Menschen noch zurückläßt, hat nach ihr selbst wenig Werth, da sie mit ihr dem Menschen nur die Möglichkeit, ein äußerlich ehrbares Leben zu führen, zuschreibt und überdieß diese reliquiae für valde debiles erklärt. Wie die Concordienformel hiedurch jeder pelagianisirenden Ansicht entgegentritt, so widerspricht sie mit ihrer Erklärung, daß die Sünde nicht die Substanz, sondern ein Accidens der menschlichen Natur sey, dem flacianischen Irrthum, und es ist unrichtig, wenn, wie auch neuerdings wieder von Schenkel geschieht, behauptet wird, es finde zwischen der Anschauung der Concordienformel und der des Flacius kein Unterschied statt. Hinsichtlich der Thatsünden hebt Luther und die protestantische Kirche im Gegensatz gegen die Gradunterschiede der katholischen die Unterschiedslosigkeit der Sünde wieder mehr hervor. Auch die reformirten Symbole lehren als Folge des von Gott zugelassenen Sündenfalls eine sich forterbende organische Verderbtheit der Menschen, bestehend in Unfähigkeit zum Guten und Geneigtheit zum Bösen, darum Knechtschaft unter der Sünde, die dem Einzelnen zugerechnet und mit dem Tode

bestraft wird (conf. helv. gall., belg., scot., Heidelb. Katechism.), und wie sie sich in ausdrücklichen Bestimmungen für einen reatus der Erbsünde erklären, so liegt er auch indirekt in ihrer Auffassung, sofern für sie die Erbsünde als eigentliche Sünde nothwendig eine Schuld einschließt. Die Freiheit, die nach der conf. helv. dem Menschen nach dem Falle geblieben ist, ist die Freiheit, mit der er das Böse begeht, die ihn eben darum für die einzelnen sündigen Handlungen verantwortlich seyn läßt. Darum ist die Behauptung, daß die reformirten Symbole mehr die Verderbtheit der menschlichen Natur, als die Schuld und Strafwürdigkeit der Erbsünde hervorheben, welche Ebrard sogar auf beide evangelische Confessionen ausdehnt, mit dem Inhalt der Symbole nicht zu vereinigen (vgl. Nitzsch, prot. Beantwort. der Symb. von Möhler, Stud. u. Krit. 1834. Heft 2.). Während aber so in der symbolisch-kirchlichen Lehre das durch den Protestantismus angeregte tiefere Gefühl der Sünde seinen Ausdruck findet, tritt in verschiedenen durch die Reformation hervorgerufenen Systemen innerhalb und außerhalb der Kirche diejenige Seite des reformatorischen Princips, wornach aller Heilsgewinn wie aller Heilsverlust eine freie That des Menschen seyn soll, auch in der Lehre von der Sünde vorherrschend und theilweise einseitig hervor. **Melanchthon**, der die Sünde als einen positiven Widerstreit gegen das göttliche Gesetz, als Selbstsucht faßt, stellte sich zwar in früherer Zeit auf die Seite der Nothwendigkeit und bestimmte die Erbsünde entschieden als eine Verdorbenheit der Natur und Unfähigkeit des Willens zum Guten mit Zurechnung und Schuld — nec in externis nec in internis operibus ulla est libertas, nihil est in homine naturali, quod non possit caro adeoque vitiosum dici (ältere Ausgabe der loci und Comm. zum Brief an die Römer von 1527) — premirte aber später in der Periode des Synergismus die auch im Zustande der Sünde zurückbleibende Kraft der Selbstbestimmung nicht bloß in Beziehung auf äußere Dinge und bürgerliche Rechtschaffenheit, sondern auch zur Gewinnung eines wahrhaft geistigen Lebens, so daß nur eine Umwandlung und Heilung der natürlichen Kräfte nothwendig ist (vgl. F. Galle, Versuch einer Charakteristik Melanchthon's als Theologen). An Melanchthon's spätere Ansicht hat sich V. Strigel's Opposition gegen Flacius angeschlossen, welche zwar vorzugsweise auf die Thätigkeit des Menschen bei seiner Bekehrung sich bezieht, aber doch auch die Lehre von der Sünde berührt, sofern Strigel im natürlichen Zustand nicht das Wahlvermögen, sondern nur den guten Willen für erloschen erklärt, da der Mensch mit dem freien Willen seine Substanz verlieren würde. Noch weiter geht **Zwingli**, der zwar das von Adam herrührende Verderben des natürlichen Menschen mit sehr starken Farben schildert, aber nach seiner Ansicht von der Absolutheit Gottes und der göttlichen Vorherbestimmung, in der auch der Sündenfall mit eingeschlossen ist, eine Zurechnung und Strafbarkeit der Erbsünde nicht zugeben kann, sondern sie als einen Bresten, morbus, conditio, in die der Mensch gerathen, faßt. Und wenn Zwingli dabei dennoch in seiner Schrift de peccato originali eine Imputation annimmt, so kann dies nur metonymisch zu verstehen seyn — culpam originalem non vere sed metonymice culpam vocari — vgl. Zeller, das theol. System Zwingli's, theol. Jahrbb. 1853. Hft. 2.; Schweizer, die Glaubensl. der ref. Kirche. Ueber das Wesen der Erbsünde wie der Sünde überhaupt spricht sich Zwingli schwankend aus, so daß Zeller unter Fleisch, in dem nach Zwingli die Sünde besteht, den Leib als solchen, Schenkel (Wesen des Protestantismus) die Sinnlichkeit, die zur Sünde führt, Sigwart (Ulrich Zwingli) den Zustand des Menschen, wie er an sich, unabhängig vom unendlichen Geiste ist, versteht. Aus der Lehre Zwingli's von der Erbsünde folgt, daß der Mensch auch im natürlichen Zustand eine Erkenntniß Gottes und eine gewisse Fähigkeit zur Erfüllung seines Willens hat. **Die Arminianer und Socinianer** lassen keine Erbsünde als solche, mit der der Einzelne geboren wird, gelten, weil Geborenwerden etwas ganz Unfreiwilliges sey, sondern nur eine gewisse Schwäche, die von der Gewohnheit des Sündigens herrührt und die nach socinianischer Lehre jeder nicht von Adam, sondern von seinen Eltern empfängt. Eine Folge der Sünde Adam's ist

nur der physische Tod, der aber nicht Strafe der Sünde, sondern, wie die Erbsünde selbst, ein natürliches Uebel ist, das seinen Grund in der Zeugung hat. Von den Socinianern wird noch hinzugesetzt, daß, weil das von Gott anerschaffene Vermögen des freien Willens nicht verloren ging, der einzelne Mensch nicht nothwendig in Folge der Sünde Adam's nicht sündigen muß, wie er auch nicht nothwendig sündenfrei bliebe, wenn Adam nicht gesündigt hätte, und daß Adam selbst sterblich geschaffen wurde, aber ohne die Sünde als Geschenk die Unsterblichkeit erhalten hätte, während er nun als Sünder seiner natürlichen Sterblichkeit von Gott überlassen wurde. Zur Hervorhebung des Gesammtorganismus der Sünde gehen die lutherischen und reformirten Dogmatiker zurück. Die Theologen der lutherischen Kirche, welche die Sünde positiv als einen Ungehorsam gegen Gott fassen, finden von dem Unterschied zwischen peccatum originale originans (Sündenfall) und peccatum originale originatum (Erbsünde) ausgehend die letztere 1) im Verlust der ursprünglichen Vollkommenheit, wie im Mangel an aller wahren Erkenntniß, an Gottesfurcht und Gottesliebe, an Vertrauen, an Heiligkeit und Gerechtigkeit, 2) in der fehlerhaften Beschaffenheit, der concupiscentia, welche nicht nur Verdorbenheit der Qualitäten des Körpers ist, sed prava et inordinata conversio ad carnalia et deo adversa tam in superioribus quam inferioribus hominis viribus, so daß die Erlösungsfähigkeit eine capacitas mere passiva ist; 3) im reatus, so daß wir wegen des auf uns fortgepflanzten Bösen dem göttlichen Zorn und Gericht verfallen sind, Gerhard, in στέρησις sive carentia der ursprünglichen Gerechtigkeit und θέσις seu positio der bösen Lust, Quenstedt. Die Theilnahme der einzelnen Menschen an der Sünde Adam's wird durch verschiedene Modi vermittelt gedacht, durch die Stellung, die der sündigende Adam als caput totius humani generis einnimmt, die Fortpflanzung mittelst der Zeugung nach dem Traducianismus und das Mitsündigen des ganzen Geschlechts in lumbis Adae peccantis, Gerhard; tenemur 1) participatione culpae actualis, namque in Adamo omnes peccavimus, sofern er caput naturale der Menschheit ist, 2) imputatione reatus legalis, denn der erste Mensch stand und fiel ut caput morale (1. u. 2. imputatio immediata), 3) propagatione pravitatis naturalis mittelst der Empfängniß (imputatio mediata), Quenstedt. Zur Erklärung der unmittelbaren Zurechnung beruft sich Hollaz auf die Präscienz Gottes, vermöge deren er vorausgesehen habe, daß alle Menschen in die Ursünde eingewilligt hätten. Die wirklichen Sünden, die als eine innummera soboles aus der Erbsünde hervorgehen, werden nach verschiedenen Gesichtspunkten eingetheilt, so daß sich die einzelnen Theilungen gegenseitig kreuzen, ratione causae, actus, causae et effecti simul, subjecti, objectorum, adjunctorum, graduum, modi quo peccatis participamus, ex accidenti, wo die venialia, deren es aber an sich keine gibt, und die mortalia peccata zur Sprache kommen, darunter die Sünde wider den heiligen Geist, die als eine hartnäckige Bekämpfung der erkannten evangelischen Wahrheit bezeichnet wird mit der Bemerkung, daß das Nichtvergeben sich mehr auf τὸ γενόμενον als τὸ δυνατὸν beziehe. Die Zustände der Sünde sind die der Knechtschaft, der Sicherheit, der Heuchelei, der Verstockung, Gerhard. Eben so sprechen sich die reformirten Theologen aus. Obwohl Calvin nach seiner supralapsarischen Ansicht Gott zum Urheber der Sünde macht, welchen Vorwurf er nur durch einen Widerspruch gegen die Consequenz des Systems — cadit homo dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit — und auch sein neuester Vertheidiger, Schenkel, nur durch die Behauptung abweisen kann, Calvin wolle die Sünde nicht von Gott ableiten, lehrt er dennoch eine mit Schuld verbundene Erbsünde, überhaupt eine positive Sünde (gegen Baur, Gegens.). Nach Calvin ist Adam die Wurzel des menschlichen Geschlechts, und wurde in ihm die Wurzel faul, so sind auch die daraus hervorgehenden Aeste und Zweige faul und verderbt, lues und contagio ging auf uns über. So wurde der Mensch durch Adam selbst Sünder — eadem vitiositate infecit —, und um dieser unserer eigenen Sünde willen trifft uns Schuld und Verdammniß. Nach den folgenden reformirten Theologen (Polanus, Alstedt, Heinrich a Diest, Heidegger, van Til u. A.)

ist der Sündenfall eine Verletzung des foedus naturae oder legis, veranlaßt durch die sittliche Wandelbarkeit des Menschen, in der Gott ihn erschaffen hat, und die Sünde überhaupt ein Widerspruch gegen das Gesetz Gottes, ein defectus naturae et actionum in naturis intelligentibus, somit zwar nichts Positives, nichts eigentlich Substanzielles, aber auch nicht mera privatio, sondern eine actuosa privatio, eine vitiositas als Gegentheil der Gerechtigkeit und Heiligkeit. Die Folge der ersten Verletzung des Bundes ist die Sünde des gesammten Menschengeschlechts, die Erbsünde, peccatum ortum, welche zweierlei umfaßt, das peccatum imputatum, nämlich reatus oder obligatio ad poenam und poena, worunter der körperliche, geistige und ewige Tod gehört, und das peccatum inhaerens, die corruptio, als boni originalis defectus und mali in locum boni originis successio, concupiscentia mala, servum arbitrium, sammt den körperlichen Schäden, ersteres in Folge des Zusammenhangs mit Adam, als dem Stammvater des Geschlechts, mit welchem die Nachkommen ihrer Natur nach eins sind, oder dem Bundeshaupt, letzteres in Folge der Abstammung durch Zeugung trotz des reformirten Creatianismus, so zwar, daß, wenn durch die Befruchtung des ovulum das Embryon entsteht, Gott eine Seele schafft, sie dem Embryo einhaucht und dieses sofort sich unter dem plastischen Einfluß seiner ihm eingeschaffenen Seele, welche sündig ist, weil Gott ihr aus gerechtem Gericht die justitia originalis vorenthalten, ausbildet, wobei jedoch, auch wenn diese Verderbtheit nicht im Naturzusammenhang und in der Zeugung an sich liegt, sondern in einer Anordnung des göttlichen Willens (Danäus, Hyperius, Bukanus), ausdrücklich hervorgehoben wird, daß damit Gott nicht zum Urheber der Sünde gemacht werden solle (Alstedt, Keckermann). Dagegen verwerfen einzelne Theologen von Saumur, Moses Amyrault, nach welchem die Sünde von der Verblendung des Verstandes aus sich in die Affekte und den Willen verbreitet, und Josua de la Place, auch der Engländer Whitby, die unmittelbare Zurechnung und nehmen eine bloß mittelbare an. Da somit der Mensch zum Guten unfrei und eine Freiheit nur in rebus naturalibus et civilibus geblieben ist, so ist die Erbsünde fons und origo aller Handlungen des natürlichen Menschen, und es entstehen aus ihr, sobald sie in den Willen aufgenommen worden, sey es auch nur in der leisesten Begierde, die Thatsünden, welche die reformirte Dogmatik unter Verwerfung der Unterscheidung von peccata mortalia und remissibilia, worin nur der Unterschied von Sünden im foedus operum und foedus gratiae liegt, nach verschiedenen Gesichtspunkten, wie die lutherische, eintheilt. Die Sünde wider den heiligen Geist ist Verläugnung und Bekämpfung der ewigen Wahrheit wider besseres Wissen aus böswilliger satanischer Absicht und kann nur von Verworfenen begangen werden, wobei aber bemerkt wird, daß die Unerläßlichkeit dieser Sünde nicht in ihrem objektiven Karakter liegt; vgl. Ebrard, Dogmatik I. Thl.; Dr. H. Heppe, die Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche. Schweizer's Auffassung nähert die Lehre der Reformirten zu sehr der spekulativen Anschauung, wenn er, namentlich um nicht zugeben zu müssen, daß nach reformirter Lehre durch die Sünde der Creatur eine Störung des Weltplans eintrat, behauptet, nach der reformirten Dogmatik habe Gott die Sünde gewollt und geordnet, sey die Sünde eine bloße Privation der begriffsmäßigen Energie des spirituellen Lebens, ein Mangel, dessen Folge eine verkehrte Positionsart des niedrigen Lebens werde, und dieses Zurücktreten jener Energie habe darin seinen Grund, daß die erregende Einwirkung des göttlichen Gnadenstandes entzogen werde, habe Adam nicht als besonderes Individuum, sondern als Mensch überhaupt gesündigt und eine Imputation der Sünde gebe es nur, sofern Allen als Menschen das Fallen aus der Unschuld gleich sehr angehöre. Eben so geht Schneckenburger (vergl. Darst.) zu weit, wenn er sagt, dem reformirten System fehle das eigentliche Subjekt der Sünde vor der Wiedergeburt, weil noch keine wahre Persönlichkeit vorhanden sey, und sey das Sündenbewußtseyn mehr nur das eines Mangels als das einer Schuld. Dagegen trat nun in der weiteren Entwicklung des Dogma's die Seite der Freiheit im Gegensatz gegen eine Sünde und Schuld, an die der Einzelne gebunden ist, innerhalb der kirch-

lichen Dogmatik selbst im Rationalismus und Supranaturalismus hervor, nachdem schon im Zeitalter der strengen protestantischen Dogmatik der Synkretist Calixt die Schuld der Erbsünde verworfen und dieselbe nur für eine pravitas naturae, in intellectu ignorantia, in voluntate pronitas ad malefaciendum, in adpetitu rebellio erklärt hatte, auch Leibnitz mit der Bestimmung vorangegangen war, daß das Böse nur Privation, ein in der göttlichen Weltordnung begründetes Stehenbleiben bei den niederen Gegenständen des Begehrens sey, das sich aber vom höheren Standpunkt als der Harmonie des Ganzen dienend darstelle. Nach rationalistischer Ansicht, die geneigter ist, von des Menschen Würde als von seiner Sünde zu reden, widerspricht die Uebertragung der Schuld Adam's auf seine Nachkommen der Güte, Weisheit, Gerechtigkeit Gottes, und es wird daher an die Stelle der Erbsünde, welcher Name nicht passend sey und sogar viel Unheil stifte, entweder überhaupt eine gewisse Schwäche des Willens und eine Geneigtheit zum Sündigen oder die Neigung des Menschen zum sinnlich Angenehmen, der Hang zur Befriedigung der sinnlichen Begierde oder nach der Ansicht, daß die Sünde aus der mangelhaften Erkenntniß hervorgehe, die Geneigtheit, nach bloß undeutlicher oder unvollkommener Erkenntniß zu handeln, gesetzt. Diese Beschaffenheit kommt der menschlichen Natur zu als einer ihrem Wesen nach endlich beschränkten und wird fortgepflanzt durch das Beispiel oder auch zugleich durch die Zeugung. Der Mensch hat daher bei aller Geneigtheit zu sündigen doch den freien Willen und die Macht, die Sünde zu meiden, und der Hang, wie er selbst keine Sünde ist, führt auch an sich keine Strafe herbei, nicht einmal den leiblichen Tod, indem die Sterblichkeit zur ursprünglichen Natur des Menschen gehört oder, wenn sie auch als Strafe für Adam betrachtet wird, doch auf die übrigen Menschen nur durch eine Nothwendigkeit der Natur übergeht. Die Protoplasten stehen demnach nur in dem Verhältniß zur übrigen Menschheit, daß sie zuerst ihre Freiheit zum Sündigen gebrauchten und so den Anfang im Sündigen machten. Die einzelnen Uebertretungen des göttlichen Gesetzes, aus denen allein nach dieser Auffassung die Sünde besteht, werden eingetheilt in Rücksicht auf 1) das Subjekt in freiwillige und unfreiwillige, 2) das Gesetz, das verletzt wird, in Begehungs- und Unterlassungssünden, 3) das Objekt in Sünde gegen Gott, den Nächsten, sich selbst, 4) die That selbst in innere und äußere, eigene und fremde, leichtere und schwerere. Auch werden die gewöhnlichen vier Stände der Sündhaftigkeit unterschieden. So Henke lineamenta, Steinbart System ꝛc., Eberhard Apologie ꝛc., Wegscheider institutiones, im Wesentlichen auch de Wette, Lehrbuch ꝛc., der übrigens inconsequenterweise eine Schuld, wenn auch keine Zurechnung der Erbsünde annimmt. Die supranaturalistischen Theologen gehen von der kirchlichen Ansicht an bis zu einer der rationalistischen nahe verwandten Auffassung durch verschiedene Stufen hindurch, treten aber vorherrschend auf die Seite der freien Thätigkeit. 1) Am nächsten reichen an die Kirchenlehre Sartorius compend., dem die Erbsünde Sünde im eigentlichen Sinne, mit Schuld und Strafe verbunden, durch die Zeugung fortgepflanzt, ist, Mensch introd., der die Zurechnung als imputatio metaphysica aus der scientia dei media erklärt, nach der Gott weiß, daß jeder Mensch an Adam's Stelle eben so gesündigt hätte, Töllner (System der dogmat. Theologie), dem die Erbsünde an und für sich Sünde und Gott mißfällig ist, und Storr (doctrinae christ. pars. theor.), nach dessen Ansicht die fehlerhafte Disposition, welche alle Menschen erben, weil ein Mensch mit solcher Neigung einen Menschen von derselben Qualität zeugen muß, jedem Menschen den Tod und die übrigen Strafen der Sünde zuzieht, zwar nicht unmittelbar wegen der Sünde Adam's, aber auch nicht wegen der daraus hervorgehenden Thatsünden, sondern wegen der eigenen Beschaffenheit. 2) Morus (epitome) erkennt die allgemeine Sündhaftigkeit und Schuld der Menschen an, läßt sich aber auf den Zusammenhang derselben mit Adam's Sünde und Schuld nicht ein. 3) Reinhard betrachtet nach seiner eigenthümlichen Auffassung des Sündenfalls als einer Vergiftung die Erbsünde als eine Vererbung der moralischen Krankheit, die in Adam vermöge des Zusam-

menhangs der Seele mit dem durch das genossene Gift geschwächten Körper entstand und ein Uebergewicht der sinnlichen Lüste über die Vernunft, ebendarum eine Anlage zu fehlerhaften Handlungen ist; Zurechnung und Schuld findet dabei nicht statt, dagegen kann Gott den Menschen wegen des Uebermaßes der sinnlichen Begierden strafen. 4) Die meisten Supranaturalisten statuiren sowohl eine Verschiebung des Ebenmaßes der Anlagen und Kräfte im Menschen, eine natürliche Geneigtheit zur Sünde, einen Zug zum Sinnlichen und Selbstischen, als auch ein Eintreten der Nachkommen Adam's in reatus et poenae communionem, lehren aber, daß keinem Menschen wegen der Sünde der Protoplasten allein und wegen der Sünde, die er ererbt, Schuld und Verdammniß zugetheilt werde, sondern daß der Einzelne an der adamitischen Schuld und Strafe nur insofern Theil nehme, als er selbst durch Einwilligung in die angeborenen Neigungen in freier Selbstbestimmung eben so sündige wie Adam; Weißmann (instit.), Michaelis (comp.), G. F. Seiler (theol. dogm.-polem.), Döderlein (instit.), Bretschneider (Handbuch), der namentlich die allmähliche Zunahme der Depravation durch Wiederholung der sittlichen Vergehen hervorhebt, Bockshammer über die Freiheit, Krabbe (der übrigens nach Philippi diese Ansicht aufgegeben hat), Steudel (Glaubenslehre, Tübinger Zeitschr. 1832. 1.), Beck (christl. Lehrwiss.), während Hase (Dogm.) nicht einmal die Nothwendigkeit des Hervorgehens der Sünde aus den Neigungen anerkennt. Kant geht auf einen tieferen Begriff des Bösen insofern zurück, als er ein radikales, angeborenes Böses in der menschlichen Natur annimmt, welches darin besteht, daß der Mensch die Abweichung von dem moralischen Gesetz in seine Maxime aufnimmt, daher weder in der Sinnlichkeit des Menschen und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen noch in einer Verderbniß der moralisch-gesetzgebenden Vernunft seinen Grund hat. Dieses angeborene Böse ist aber nichtsdestoweniger aus der Freiheit, und zwar der intelligibeln, entsprungen und wird daher zugerechnet; angeboren heißt diese Schuld nur, weil sie sich so früh, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äußert, wahrnehmen läßt. Denn eine jede böse Handlung muß, wenn man den Vernunfturſprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre. Der Sündenfall der ersten Menschen ist daher nur Symbol des allgemeinen menschlichen Sündenfalls. So stellt sich doch auch diese Darstellung der Lehre von der Sünde wieder auf die Seite der Freiheit (Religion, innerhalb ꝛc. Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte). Ganz im kantischen Sinne sagt Tieftrunk (Censur des christlich-protestantischen Lehrbegriffs): die Sünde, die dadurch entsteht, daß der Mensch seiner Handlung eine böse Maxime zu Grunde legt und die Ordnung der Triebfedern umkehrt, ist eine freie That, und wenn auch der Hang zum Bösen allgemein ist und das Böse nach seinem Zeiturſprung auf seine Naturursache zurückgeführt werden muß, so ist es doch nach seinem Vernunfturſprung durch Freiheit gewirkt, eigene That, und jede Sünde ist anzusehen, als ob sie unmittelbar aus der Unschuld heraus entstanden wäre.

Nachdem so beide Seiten in mehr oder minder schroffem Gegensatz neben einander getreten waren und in den einen Systemen die Gebundenheit durch die allgemeine Sünde, in den anderen die freie That sich vorherrschend geltend gemacht hatte, ist es die karakteristische Eigenthümlichkeit der dritten Periode, daß nun eine Vermittelung des Gegensatzes angestrebt wird, indem Freiheit und Nothwendigkeit, Gattungs- und Personbestimmtheit als die beiden Seiten einer und derselben Zuständlichkeit und Thätigkeit aufgefaßt werden. Nothwendigkeit und Freiheit sucht Schelling zu vereinen, indem er, von Kant's radikalem Hang zum Bösen ausgehend, aber den Dualismus zwischen intelligibler Freiheit und empirischem Zusammenhang mit anderen Causalitäten aufhebend, die Sündhaftigkeit der Menschen als Folge und Fortsetzung einer außer aller Zeit jenseits des irdischen Lebens in der ersten Schöpfung liegenden Aktes der freien Selbstbestimmung betrachtet, zu dem sich der Mensch kraft der aus dem Urgrund der Gottheit selbst hervorgehenden Macht des Eigenwillens bestimmt hat, so daß alle Menschen mit

dem finstern Princip des Bösen geboren werden (philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809, während er in der Philosophie der Offenbarung von dem intelligiblen Grund des Bösen absehend nur sagt, jeder später geborene Mensch werde schon unter dem Einfluß des bösen Geistes geboren). Der Versuch, welchen Daub in seinem Judas Ischarioth machte, die Entstehung des Bösen außerhalb des Menschen, der zwar nicht unschuldig, aber auch nicht urschuldig sey, in ein Wesen zu verlegen, das in dem von Gott erschaffenen Guten sich aus sich selbst heraus zum Bösen entzündete und so in gewissem Sinne sein eigener Schöpfer war, sofern es zwar nicht sein Seyn, aber sein Soseyn aus sich selbst hat, fand keinen Anklang und wurde wieder aufgegeben (vgl. Strauß, Charakteristiken). In der hegelschen Theologie dagegen wird die Nothwendigkeit der Sünde zu einer absoluten, denn nach Hegel selbst stellt der Mensch, damit er aus der in seinem Begriff gesetzten unmittelbaren Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu seiner wahren Bestimmung, zur vermittelten Einheit gelange, damit er frei, für sich, wahrer Geist werde, das Natürliche sich gegenüber, zieht sich aus seinem Versenktseyn in die Natur zurück, entzweit sich mit ihr, und eben so stellt er sich sein Wesen gegenüber, entzweit sich mit seiner Substanz, und erst durch diese Entzweiung versöhnt er sich mit seiner Natur und seiner Substanz. Diese Entzweiung des Menschen mit sich selbst ist das Böse; so lange das Subjekt noch nicht zurückgekehrt ist zur Einheit seiner Subjektivität mit dem Begriff, ist seine Wirklichkeit die natürliche, und dies ist die Selbstsucht (Philos. der Religion, des Rechts, Phänomenol., Encykl.). Marheineke (Grundlinien u. theol. Moral) bestimmt die Sünde als den Widerspruch des endlichen Geistes gegen den göttlichen, zu welchem sich die unterschiedslose, abstrakte Einheit Gottes und des Menschen in dem in das Wollen übergehenden bösen Denken nothwendig entwickelt, daher das Böse die positive Negation des Guten oder das Ichwerden der Natur in der Bewegung des Sinnlichen und Irdischen in das Bewußtseyn und den Geist ist, und nach Vatke (die menschl. Freiheit in ihrem Verh. zur Sünde und zur göttl. Gnade) muß jeder Mensch, um zum Wissen des Guten und Bösen zu gelangen, also auch, um das Gute selbstbewußt zu wollen und zu vollbringen, durch den dialektischen Proceß des Guten und Bösen, durch den inneren Zwiespalt hindurchgehen. Die erste Sünde entsteht nach hegelscher Auffassung aus der Schwachheit der kindlichen Unschuld, und die biblische Tradition beschreibt in der Weise der Vorstellung als ein Handeln und Fallen eines Einzelnen, was der Gattung zukommt. Auch Romang (über Willensfreiheit und Determ.) und Zeller (über das Böse, theol. Jahrbb. 1847. 2.) fassen das Böse als eine nothwendige Phase, durch welche der Mensch im Wechsel natürlicher, selbstischer und sittlicher Bestimmungen hindurchzugehen hat, um zur Realisirung seines Begriffs zu gelangen und sich einen bestimmten sittlichen Karakter anzubilden. Und Blasche (das Böse im Einklang mit der Weltordnung) findet spinozistisch das Böse in der Besonderheit und Beschränktheit des endlichen Seyns als der Erscheinungsform der Substanz. In allen diesen Darstellungen soll aber neben dem Moment der Nothwendigkeit zugleich die Freiheit und in ihr eine Gegenwirkung gegen die Nothwendigkeit der Sünde zu ihrem Rechte kommen, sofern einerseits die Sünde eine That der Selbstbestimmung des Menschen ist und die Subjektivität den Gegensatz vor sich hat und in ihm ist, daher an dem Bösen Schuld trägt (Rechtsphilosophie), andererseits der fixirte Widerspruch doch nur die Nothwendigkeit eines einzelnen Momentes hat und dem Gesetz der dialektischen Entwicklung gemäß seine Aufhebung schon wieder in sich schließt. Diese absolute, in der Entwicklung des menschlichen Geistes begründete Nothwendigkeit der Sünde, wie sie die hegelsche Schule aufstellt, wird von der schleiermacherschen Theologie wieder verlassen und die Einheit darin gefunden, daß jede Sünde sowohl eine Theilnahme an dem Gesammtzustand als auch die freie That des Subjekts ist, ein Natürliches und doch wieder eine frei gewollte Abnormität. Während nach der Darstellung der Sittenlehre das Böse nur privativ als das noch nicht Durchdrungenseyn der Natur von der Vernunft, somit als die noch nicht vom Geist beherrschte Sinnlichkeit erscheint,

haben wir nach der Glaubenslehre das Bewußtseyn der Sünde, so oft das in einem Gemüthszustand mitgesetzte oder irgendwie hinzutretende Gottesbewußtseyn unser Selbstbewußtseyn als Unlust bestimmt. Dies geschieht, wenn die Entwicklung des Gottesbewußtseyns durch das sinnliche Bewußtseyn gehemmt wird; und da nun die Gesammtheit der niederen Seelenkräfte Fleisch ist, die gegenüberstehende Macht des Gottesbewußtseyns aber Geist, so ist die Sünde ein positiver Widerstreit des Fleisches wider den Geist. Erkannt wird die Sünde als solche dadurch, daß eben in Folge der ungleichen Entwicklung des Gottesbewußtseyns und sinnlichen Bewußtseyns eine ungleichmäßige Entwicklung der Einsicht und der Willenskraft stattfindet, nämlich der Verstand dem Willen voraneilt. Liegt so der Grund der Sünde in einer durch die Selbstständigkeit der sinnlichen Funktionen verursachten Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes, so ist sie eine der menschlichen Natur abgesehen von der Erlösung überall anhaftende Schwäche. Auf der anderen Seite faßt aber Schleiermacher den sündhaften Zustand doch wieder als Störung der menschlichen Natur, als etwas in ihr nicht nothwendig Liegendes, so daß eine sündlose Entwicklung der menschlichen Natur als möglich statuirt werden muß. Demnach sind wir uns nach Schleiermacher der Sünde bewußt theils als in uns selbst gegründet, theils als ihren Grund jenseits unseres eigenen Daseyns habend, und die Erbsünde ist wie eine in jedem Einzelnen vorhandene, jenseits seines Daseyns begründete Sündhaftigkeit und daraus fließende vollkommene Unfähigkeit zum Guten, die nur durch den Einfluß der Erlösung wieder aufgehoben werden kann, so auch die eigene Schuld eines jeden, letzteres um so mehr, da die Sündhaftigkeit der Nachgeborenen dasselbe ist mit dem, was auch in den ersten Menschen schon der ersten Sünde voranging, so daß die ersten Menschen durch ihre Sünde nur die Erstlinge der Sündhaftigkeit sind, sie wird daher am besten als die Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts vorgestellt. Die wirklichen Sünden, die aus der Erbsünde hervorgehen, begründen keinen Werthunterschied unter den Menschen, abgesehen davon, daß sie nicht in Allen in demselben Verhältniß zur Erlösung stehen, so daß von allen Eintheilungen der Sünde nur die in Sünden der Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen einen Werth hat. Von dieser objektiven Auffassung der Sünde als eines Durchgangspunktes in der Entwicklung des menschlichen Lebens und von der subjektiven Anschauung Schleiermacher's, wie von der beiden gemeinsamen negativen Bestimmung der Sünde hat Julius Müller (die Lehre von der Sünde) das Dogma frei zu machen gesucht, indem er sowohl den objektiven und positiven Karakter der Sünde, als auch die Freiheit und damit die Schuld des sündigenden Subjekts festhielt. Nach ihm ist die Sünde Selbstsucht, selbstische Isolirung des Geschöpfs, sein eigenes, einzelnes Selbst und dessen Befriedigung macht der Mensch in der Sünde zum höchsten Ziel seines Lebens. Diese Sünde erscheint in zweifacher Form, entweder als beharrende Richtung des inneren Lebens oder als einzelne vorübergehende Handlung. Mit ihr ist, da sie in ihrem Anfang wie in ihrem Fortgang eine That der freien Selbstbestimmung ist, als die eigenthümliche Art, wie die Sünde sich auf ihr eigenes Subjekt zurückbezieht, Schuld verbunden, der nicht nothwendig das Schuldbewußtseyn folgt. Mit der Selbstbestimmung des kreatürlichen Willens ist das unbeschränkte Wollen und Wissen Gottes insofern vereinbar, als der göttliche Wille nicht reell bestimmend ist, weil er es nicht seyn will, sondern sich in dieser Beziehung beschränkt, Gebot zu seyn, und eben damit die Möglichkeit einer diesem entgegengesetzten Willensbestimmung setzt, aber nicht, daß sie verwirklicht, sondern daß sie verneint werde. Wird sie dennoch verwirklicht, so entsteht damit eine Wirklichkeit, die dem göttlichen Willen fremd und widerstreitend, aber nichtsdestoweniger seinem Wissen gegenwärtig ist. Die Sünde ist ein allgemein in der Menschheit herrschendes Verderben, dessen Folge die innere Entzweiung und Gebundenheit und die daraus entspringende Unseligkeit, der geistliche Tod, und die äußere Zertrennung und Lähmung mit dem Zustand eines gebundenen Daseyns, der physische Tod, ist. Die allgemeine Sündhaftigkeit ist aber nicht von der Erbsünde im augustinischen

Sinn, welche jedenfalls die mit der Sünde als Correlat verbundene Schuld ausschlösse, abzuleiten, sondern kann nur aus einer jenseits unseres zeitlich individuellen Daseyns liegenden, die sittliche Beschaffenheit des Menschen innerhalb seines irdischen Lebens bedingenden Selbstbegründung und Selbstentscheidung herrühren, zu welcher wir außer dem eigenen Grund der bedingten Persönlichkeit einen Grund der Sollicitation nicht zu suchen brauchen. Somit hat Adam durch seinen Fall in die menschliche Natur nicht ein neues, ihr bis dahin fremdes Princip gepflanzt, welches aller seiner Nachkommen sich bemächtigte und sie in Sünde und Schuld verstrickte. Aber doch ist mit dem zeitlichen Fall der Stammeltern eine Veränderung in der Beschaffenheit der menschlichen Natur eingetreten. Denn die Urentscheidung muß sich erst an irgend einem kritischen Punkte einen Eingang in das empirische Daseyn brechen, um sich in aktueller Wirklichkeit zu bethätigen und eine sündige Entwicklung anzubahnen. Dies geschieht durch den Sündenfall, mit dem aber die in die sinnliche Natur des Menschen und ihr Verhältniß zum Geist eingedrungene Störung nicht in der Weise einer positiven Strafe, sondern als nothwendige Folge unter den gegebenen Bedingungen verknüpft ist. Aus dieser Infektion unserer Natur, wie sie durch den Fall der Stammeltern entstanden ist und von ihnen aus durch die natürliche Fortpflanzung sich allen ihren Nachkommen mittheilt, entspringt dann weiter die Macht des Todes über das menschliche Leben. So ist Adam's Fall nicht bloß ihm, sondern auch seinen Nachkommen zuzurechnen, und den Tod verdienen wir zunächst wegen der Sünde Adam's und der dadurch entstandenen Verderbniß unserer sinnlichen Natur, mittelbar aber und in letzter Beziehung wegen unserer eigenen Urschuld.

Dieser nach dem Vorgang Schelling's von Müller betretene Weg, durch eine außerzeitliche intelligible That zu einer Verbindung der Freiheit mit der Nothwendigkeit zu gelangen, wurde von der nachfolgenden Dogmatik nicht weiter verfolgt, sondern die Gebundenheit, so weit sie statuirt wird, wieder auf den Sündenfall Adam's zurückgeführt; innerhalb des gemeinsamen Strebens, beide Seiten zu vereinigen und der Sünde ihren positiven Karakter zu wahren, gehen nun aber doch die neueren Dogmatiker darin auseinander, daß die einen mehr auf die Seite der freien That und einer relativen Isolirung der einzelnen Sünden treten, Nitzsch, Martensen, Ebrard, Rothe, Schenkel, die anderen, Lange, Thomasius, Philippi, die organische Einheit stärker betonen. Die ersteren stimmen darin überein, daß sie keine Sünde im eigentlichen Sinne sich forterben, sondern die Sünde, welche Zurechnung in sich schließt, erst mit der Aneignung des Mitgetheilten und der freien Zustimmung des Subjekts eintreten lassen und darum in dem Bestreben, das innerhalb des Complexes der sündigen Menschheit Empfangene mit der freien Thätigkeit zu verbinden, den entscheidenden Einfluß der Subjektivität zuschreiben. N i t z s c h, System rc., der die Sünde positiv als Selbstsucht, in der Vorstellung als Lüge, in der Begehrung als Gelüste auffaßt, nimmt zwar einen sündigen Hang des ganzen Menschengeschlechtes an, der durch die Zeugung sich gattungsmäßig fortpflanzt, gibt aber, eben weil die Erbsünde nur ein Hang ist, den die erste Sünde nach sich zieht, wie dies im Wesentlichen bei jeder Thatsünde der Fall ist, keine Zurechnung der Erbsünde zu, bezieht die Schuld und Strafe, den Tod, nur auf die aus dem Hang hervorgehende, selbstgewollte Sündhaftigkeit und betrachtet daher nicht sowohl die wirkliche Sünde als eine Strafe der Erbsünde, sondern jede nachfolgende Sünde als eine Strafe der vorangehenden, weßwegen auch Nitzsch die verschiedenen Stufen der Sünde noch abgesehen von der Erlösung einerseits und andererseits die Einwirkungen der Gnade, sofern die durch die Sünde verkehrte, aber an sich unzerstörbare Ordnung der Dinge niemals aufhört, sich dem sündigen Menschen entgegenzustellen, besonders hervorhebt. Nach M a r t e n s e n, christl. Dogmatik, ist die Sünde durch den freien Willen des ersten Adam als ein wirksamer Anfang in die Welt hereingekommen, welcher einen desorganisirenden Einfluß auf den ganzen Typus der Entwicklung übt, weil Adam der persönliche Ausgangspunkt für die Entwicklung des Totalorganismus des Geschlechts ist.

Dasjenige, wozu der erste Adam durch einen freien Willensakt sich machte, sind alle seine Nachkommen von Natur, und die ethische Naturbasis, welche dem Individuum nicht nur anerschaffen, sondern angeboren ist, ist für jedes nachfolgende Geschlecht durch das vorhergehende bedingt. Insofern so die menschlichen Individuen bei ihrer Geburt der Sünde der Welt theilhaftig gemacht werden, ist die angeborene Sündhaftigkeit als ihr Schicksal zu betrachten, insofern aber, als die Sünde der Gattung sich in die eigene Sünde des Individuums umsetzt, ist sie ihre Schuld; die Zurechnung wird bedingt durch die Aneignung. Daher ist, wenn auch die Individuen im organischen Zusammenhang mit der adamitischen Gattung stehen und die adamitische Natur des Individuums eigene Natur ist, wenn auch sogar dem Individuum die Schuld der Gesammtsünde zugeschrieben wird und das augustinische non inviti tales sumus seine Anwendung erhält, dennoch nach Martensen die Erbsünde weder positiv Sünde noch Schuld, sondern mehr eine kosmische Macht, eine Existentialform, die erst mit der persönlichen Aneignung der ursprünglichen abnormen Lebensentwicklung zur Schuld wird, wie Martensen ausdrücklich sagt, daß, je mehr das Individuum aus dem Gattungsleben sich zu einem selbstständigen, persönlichen Leben ausgesondert hat und unter dem Gesichtspunkt der Selbstbestimmung betrachtet wird, desto mehr dasselbe Gegenstand des Gerichts wird und die persönliche Schuld wächst, und daß die Erbsünde als solche für kein Individuum Verdammniß mit sich bringt, was sich noch wesentlich von der Behauptung des Thomasius unterscheidet, daß kein Mensch wegen der Erbsünde wirklich verdammt wird. Uebrigens hält Martensen dabei die völlige Unfähigkeit der sündhaften Menschennatur, nach dem wahren Lebensideal zu streben, und die bloße Receptivität fest. Nach Ebrard, christl. Dogmat., besteht das Wesen der Sünde darin, daß der autonomische Wille des Menschen ohne vernünftigen Grund und wider das vernünftige richtige Verhältniß nicht Gott will und liebt, sondern sein Ich zum Gott d. h. zum letzten Zweck und zum Centrum der Welt macht (Selbstsucht). Diese mikrokosmische Sünde tritt in krankhafte Wechselwirkung mit der Erkenntniß (Blindheit) und mit der Sinnlichkeit (Fleisch). So ist der Sünder durchaus organisch verderbt, aber dabei sittlich verantwortlich. Und wie damit die Sünde im Menschen ist, ist auch der Mensch in der Sünde, indem der Einzelne die Abnormität in der Sphäre des Seyns, in der er in die Existenz getreten, schon vorgefunden hat als eine das ganze Geschlecht inficirende; die Entwicklung des Makrokosmus, wie die des Mikrokosmus, ist eine durchaus d. h. organisch vergiftete. Den Anfang dieser makrokosmischen Abnormität haben unsere Stammeltern aus freiem Willen gemacht, und von ihnen aus erbt sich der Hang oder die Prädisposition zur Sünde dadurch fort, daß der persönliche Wille sich aus dem Centralisirungstriebe des seelischen embryonischen Individuallebens entwickelt und dieses letztere durch das seelisch-leibliche Leben des körperlichen Organismus bestimmt ist, somit, da das Letztere abnorm ist in Verstimmung der Nerven, des Bluts, des Verhältnisses der körperlichen Potenzen gegen einander, das seelische Individualleben an Verstimmung leidet. Wenn aber auch so der Wille schon selbstsüchtig ist, ehe er zum Willen erwacht, so ist er doch nicht durch einen Zwang von außen her, sondern durch eigenste That und Selbstbestimmung bös und selbstsüchtig, weil nämlich jener selbstsüchtige Trieb, aus dem er entsteht, nicht etwas ihm Fremdes, sondern er selber als werdender ist. So wie das Erwachen erfolgt, findet der selbstische Trieb statt als bewußter Kitzel, sich zum Centrum des Makrokosmus zu machen. Während so nach Ebrard die Theilnahme des Einzelnen an dem Gesammtzustand dadurch erklärt wird, daß der Wille schon bei seinem Erwachen gegen Gottes Ordnung reagirt, kommt das Moment der eigenen Thätigkeit auch darin zu seinem Rechte, daß der gefallene, nicht wiedergeborene Mensch in Folge seiner sittlichen Verantwortlichkeit in jedem Augenblicke so viel reale Freiheit hat, um auf die Stimme des Gewissens hören oder nicht hören zu können, daher Thatsünden zu thun oder zu lassen, wie die Fähigkeit, sein Verhältniß zur Gnade zu bestimmen und das Heil zu ergreifen. Trotz dieser Einheit schreibt aber Ebrard dem Menschen wegen der Erbsünde keine Verantwortlichkeit,

sondern nur eine Schuld zu, und der leibliche, geistige und ewige Tod ist die Folge der aus der makrokosmischen fließenden mikrokosmischen Sünde. Anders faßt Rothe, spekul. Ethik, die Entstehung der Sünde. Ihm zufolge trat der erste Mensch in einem abnormen Zustand in's Daseyn und die sittliche Entwicklung der Menschheit ging nothwendig von der Sünde aus. Eben darum bringen die nachfolgenden Generationen einen Hang zur Sünde schon mit in's Daseyn, den sie durch die geschlechtliche Zeugung empfangen, die Erbsünde. Allein obgleich dieser Hang die menschlichen Einzelwesen mit Naturnothwendigkeit in die Sünde hineinzieht, so ist er doch selbst noch nicht Sünde, sondern diese entsteht erst durch die einzelnen Akte der Selbstbestimmung des Menschen, durch welche er dem bösen Hang den Sieg über das in ihm von Natur vorhandene Princip des Guten verleiht. Diese Sünde ist ihrem Wesen nach sowohl sinnliche als auch selbstsüchtige, da sie einerseits in der die Persönlichkeit bestimmenden Wirksamkeit des materiellen oder sinnlichen Princips im Menschen besteht und andererseits der Sünder sein individuelles Ich bei allem seinem Handeln zum bestimmenden Princip macht (gegen Müller). Daher trifft auch die Schuld nur den wirklich Sündigenden und der Zorn Gottes, an den sich unmittelbar die Barmherzigkeit anschließt, wie die Strafe Gottes, die peinliche Vergeltung im Uebel und die Vernichtung des Sünders im Tod, als absolut reagirend gegen die Sünde ist nur gegen das in der Welt wirklich gewordene Böse gerichtet, das Gott eben darum zuläßt, um dagegen reagiren zu können. Die Macht der Selbstbestimmung innerhalb der natürlichen Depravation des Menschen zeigt sich sowohl in den vielen quantitativen Differenzen der Sünde, als auch namentlich in ihrer qualitativen, welche sich in dem Unterschied von bloßer Untugend und Laster darstellt. Am entschiedensten dringt auf die Freiheit Schenkel (christl. Dogmat.), der nach der Grundlage, die er überhaupt seiner Dogmatik gibt, die Sünde allein vom Standpunkte des Gewissens aus begreiflich findet. Die Sünde ist ihm nach ihrer formalen Seite Ungehorsam gegen Gott oder Gottwidrigkeit, nach ihrer materialen Hingabe an den Dienst der Welt oder Weltsucht. In den Zustand der Sünde oder der sündlichen Personbeschaffenheit ist der Mensch aus dem Zustande der ursprünglichen Vollkommenheit am vorgeschichtlichen Anfangspunkte seines Geschlechts durch den Sündenfall übergegangen. Die geschichtlich vorhandene Sünde ist jedoch ihrem Wesen nach der ersten Sünde noch immer gleichartig, nämlich ein Nichtseynsollen, das im Subjekt etwas seyn will, und wie der Ursprung der ersten Sünde weder aus der Ursächlichkeit des göttlichen Willens noch aus derjenigen satanischer Verführung, sondern allein aus der menschlichen Freiheit zu begreifen ist, so ist jede Sünde ein Werk der Freiheit d. h. der ethischen Selbstbestimmung der Persönlichkeit, vermöge welcher sie vom Mittelpunkt des Personlebens aus die Bestimmung des Menschen zur Weltherrschaft und zum Weltgenuß in einer überwiegend auf die Welt bezogenen Richtung zu verwirklichen sucht und sich daher gottwidrig entscheidet. Dadurch wird die göttliche Ursächlichkeit in keiner Weise beschränkt, denn die Person ist lediglich innerhalb ihrer inneren Sphäre frei, das Ergebniß der persönlichen Selbstbestimmung bleibt schlechthin in Gottes Hand, und Gott will zwar das Böse wohl, aber nicht als solches, sondern als das, was als ein Nichtseynsollendes und das Seyn zur verstärkten Bejahung seiner selbst Aufforderndes durch das Gute wieder aufgehoben werden muß. Obwohl aber die Sünde ein Produkt der menschlichen Freiheit ist, so ist sie doch in jedem Individuum zugleich auch durch die Naturbeschaffenheit der Gattung mitbedingt, da in jedem Menschen der Hang, sich widergöttlich zu bestimmen, als ein angeborener sich vorfindet, so daß alle Thatsünden aus einer zweckwidrigen Naturrichtung entspringen. Vermöge der durch das sinnlich-organische Uebergewicht verursachten anormalen Naturbeschaffenheit des Menschen erhält schon im Zeugungsakt jedes Personalleben einen anormalen Naturgrund und der unmittelbar von Gott geschaffene Geist findet sich beim Erwachen des Selbstbewußtseyns von so übermächtigen organischen Bedürfnissen und Trieben beeinflußt, daß es ihm rein unmöglich ist, durch eigene Kraft von diesem Einfluß sich zu befreien. Die erbsündliche Beschaf-

fenheit des Menschengeschlechts ist daher weder Sünde noch Strafe, noch begründet sie eine Schuld, sie ist nur ein Fehler der Gattung, ein Erbübel, und auch der Tod ist nur sofern Strafe der Sünde, als eine persönliche Uebertretung vorangegangen ist. Die Erbsünde als Sünde und Schuld setzt uns mit unserem Gewissen in schnödesten Widerspruch, weil das Gewissen keinen für die Erbsünde verantwortlich macht. Somit ist zwar die Sünde für den Menschen nach seiner gegenwärtigen Naturbeschaffenheit unvermeidlich, aber dennoch ist er nicht zur Sünde gezwungen, und in seinem Geiste, der nicht erbsündlich erzeugt ist, bringt jeder Mensch ein Erbgut mit sich, welches ihm schon an und für sich die Bürgschaft gewährt, daß die Sünde nicht die Bestimmung hat, die ihn beherrschende Macht zu seyn. Die wirklichen Sünden sind entweder Sinnlichkeitssünden, die dadurch entstehen, daß der Reiz der sinnlichen Organe zum Weltgenuß mächtiger ist, als der Zug des Geistes nach Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz, oder Geistessünden, die entstehen, wenn die geistige Thätigkeit zwar angeregt ist, aber mit ihren Kräften der organischen dient, so daß auch sie in der Sinnlichkeit ihren Grund haben, sofern sie in dem Personleben übermächtig wird und das Gewissen abgeschwächt und gehemmt ist. In das Gebiet der lediglich sinnlichen Lebensregion gehören alle sogenannten leichteren Sünden, diejenigen, die man (übrigens unrichtigerweise) als unfreiwillige und unvorsätzliche bezeichnet, die mit einer so schwachen, gottwidrigen Erregung des dabei mitwirkenden Selbstbewußtseyns begangen werden, daß sie im Gewissen nicht deutlich als Sünden erkannt sind, die sogenannten Unterlassungssünden, die auf einem Mangel an Energie des Geisteslebens beruhen, die verborgenen Sünden des Herzens, welchen nicht Spannkraft genug innewohnt, um bis zur That auch nach außen sich zu verwirklichen; in das Gebiet der Geistessünden dagegen gehören die freiwilligen, die Begehungssünden, die Sünden der That, insbesondere die Sünde der Tücke und Bosheit, die gewissenlose Verläugnung und Verhöhnung der höchsten Heilswahrheit selbst. Jede Sünde führt nach dem Bisherigen zwar wohl eine Schuld mit sich, aber die Strafe der Sünde ist zunächst nur das böse d. h. in seiner ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott unterbrochene Gewissen, alle übrigen Strafen, sowohl die sogenannten geselligen als auch die natürlichen Uebel, sind von diesem Centralübel abhängig, und auch der Tod, der als solcher nicht von der Sünde erzeugt ist, ist Strafe der Sünde nicht als Naturereigniß, sondern nur sofern er Gegenstand des Schreckens und Abscheus ist. Darnach manifestirt sich, wie die Sünde selbst eine endliche ist und keine Todsünde, die eine ewige Verschuldung zur Folge hätte, die Strafe der Sünde auch endlich, nämlich centralpersönlich als Gewissensverdunklung völkergeschichtlich als Gemeinschaftszerrüttung, organisch als Todesbefürchtung. Aber es bleibt der Trost, daß Gott die Strafe verordnet hat, um den Weg zur Wiederherstellung im eigenen Innern der Sünder wieder anzubahnen. Aehnlich findet Opitz (die Grundgedanken der christl. Dogm.) die Schuld und Strafbarkeit der Gesammtsünde nur darin, daß der Mensch als selbst wollendes Individuum selbstständig sich in den Sünden bewegt, was in ihm als Anlage bereits gegeben ist, zum Vorschein bringt und dadurch Producent der Sünde wird, wie er selbst ein Produkt der sündigen Menschheit ist. An diese Darstellungen schließt sich eine Abhandlung de Wette's über das Wesen der Sünde an (Bemerkungen über die Lehre von der Sünde, in Stud. u. Krit. 1849. Hft. 3.), worin er im Gegensatz gegen J. Müller an den einzelnen Arten der Sünde nachweist, daß sie nichts Anderes ist, als eine in der Nachgiebigkeit des sittlichen Willens gegen die sinnlichen Antriebe bestehende Schwäche, deren sich der Mensch als einer frei gewollten bewußt ist und die eben darum Zurechnung mit sich führt.

Die Dogmatiker der anderen Seite, welche das Hauptgewicht auf die sündige Gesammtheit legen, erkennen zwar die Erbsünde als eigentliche mit Schuld verbundene Sünde an, modificiren aber doch den Begriff der Erbsünde so, daß auch der zweite Faktor seine Stelle erhält, und suchen durch besondere Cautelen die Härte der Erbschuld zu mildern. Die Sünde ist nach Lange (posit. Dogm.) der eigenwillige Widerspruch gegen den göttlichen Urwillen, die Selbstsucht, und hat ihren Möglichkeitsgrund

darin, daß der Mensch in die Mitte gestellt zwischen die Endlichkeit und Unendlichkeit seines Wesens in seiner Freiheit sich in ein polemisches Mißverhalten zwischen seinem Ich und seiner göttlichen Bestimmung versetzt, ihren Ursprung aber in der Thatsünde, die der Anfang der ganzen Kette menschlicher Verschuldung geworden ist, wie die Darstellung der ersten Sünde in der Schrift ein Typus der Entstehung der Sünde überhaupt ist. Sofern nun die Sünde betrachtet wird, wie sie den Menschen in seinen Grundtrieben und verschiedenen Lebenskräften durchdrungen hat, erscheint sie als die natürliche Verderbniß des Menschen (peccatum habituale); die Thatsünden aber sind nach ihrem Inhalt Sünden des Unglaubens und der Selbstüberhebung (Sünden gegen die erste und zweite Tafel), Begehungs- und Unterlassungssünden, Sünden von vorzugsweise dämonischer und von vorzugsweise thierischer Richtung, nach dem Grad der thatsächlichen Verwirklichung innere und äußere, eine besondere Mannichfaltigkeit erhalten aber diese Sünden nach den natürlichen Motiven, die auf der Seite der Sünde stehen oder ihr gegenübertreten; der Unterschied zwischen Sünden der Schwachheit und Bosheit ist nur ein gradueller, weil Bewußtseyn und Mangel an Bewußtseyn bei beiden gemischt ist. Als Sünder erfährt der Mensch nothwendig eine Gegenwirkung des göttlichen Wesens, das er verletzt, und diese von Gott gewollte und gewirkte ausgleichende Gegenwirkung ist die Strafe Gottes, deren Erscheinung das Uebel ist als die Lebenshemmung, welche bestimmt ist, die ihr zum Grunde liegende Verletzung aufzuheben und sich somit schließlich als ein Gutes zu erweisen. Die Vollendung und Concentration des Uebels ist die Aufhebung des Lebens, der Tod, welcher indessen auf seiner höchsten Stufe als vollendete Lebensauflösung für den Menschen unerreichbar ist, weil in dem Begriff des Todes ein Widerspruch liegt. Ist der Tod die Folge der Sünde im Allgemeinen, so sind ihre Folgen im Besonderen 1) die Schuld des Sünders als ein Zustand desselben, worin er dem rächenden Walten des Gesetzes verfallen ist, als das Bewußtseyn des unvermeidlichen Widerspruchs zwischen der substantiellen und der aktuellen Bestimmung, 2) die Verdammlichkeit des Menschen, welche bis zur ewigen Bestrafung fortschreitet, 3) die Erbsünde und der Erbfluch, die mit Schuld verbundene Sündhaftigkeit der einzelnen Menschen in Folge des Sündenfalls Adam's. Die menschliche Natur erscheint uns somit in ihrem Verhältniß zu der Ursünde historisch verwickelt in die Sünde, gebunden an die Schuld durch den organischen Zusammenhang des Individuums mit der Menschheit, und dieser Zusammenhang beruht auf der Durchdringlichkeit der menschlichen Natur für den Geist, für die Verstimmungen der Sünde, auf der erblichen Fortpflanzung der menschlichen Natur und auf dem Lebensgesetz der Geschichte, nach welchem die individuellen Anfänge im Bösen und im Guten ins allgemeine Leben übergehen und allgemein historische Verhältnisse und Verhängnisse bilden. Aber diesem Erbfluch geht — und dies ist die Vermittelung des Individualismus mit dem Universalismus — durch die ganze Entwicklung der Menschheit hindurch ein Erbsegen zur Seite, eine Strömung des Segens, die in tausend unterirdischen Adern den Grund der Menschheit durchzieht, und der historischen Gebundenheit eine potentielle Freiheit des Menschen, unter allem organischen Verderben in seinem Innersten die Hülfe der rettenden Gnade anzurufen und so den innerlichen Gegensatz zwischen der Bekehrung von der Sünde zu der völligen Verkehrung des Lebens in der Sünde zu vollziehen, weßwegen von der Verdammlichkeit, die durch die Erbsünde begründet ist, die Verdammniß wohl unterschieden werden muß (vgl. den Art. „das Böse"). Bei Thomasius (Christi Person und Werk) ist die Sünde Selbstsucht, negativ Entfremdung von Gott, positiv gottwidrige Neigung und zwar beides als höhere und niedere Selbstsucht, als Egoismus wie als Hingabe an die materielle Natur. Dieses Zustandes der Selbstsucht ist sich der Mensch immer zugleich als einer auf ihm liegenden Schuld bewußt, und das Bewußtseyn der Sünde und Schuld ist begleitet von dem der völligen Unfähigkeit zum Guten, ihre weitere Folge aber ist der Tod sammt der ganzen Reihe von Uebeln, die sich daran knüpfen. In diesem Zustande der Selbstsucht befindet sich die ganze noch un-

erlöste Menschheit, es herrscht ein allgemeines und totales Verderben des Geschlechts. Diese Sündhaftigkeit hat ihren Ursprung jenseits unseres individuellen Daseyns in der Gattung, aus welcher der Einzelne nach Leib und Seele herausgeboren wird, sie ist uns angeboren; ihren Grund aber hat sie in einer freien That des Anfängers unseres Geschlechts, dessen widergöttliche Selbstbestimmung nicht nur seiner Persönlichkeit eine ungöttliche Richtung gab, sondern auch Verkehrung der menschlichen Art war, weil in dem Anfänger als solchem selbstverständlich die Art beschlossen, Gattungsleben und individuelles Leben noch in Eines verflochten war, wovon sodann die weitere naturgesetzliche Folge war, daß derselbe Zustand als ein wirksames Princip des Bösen in der menschlichen Natur sich durch die Zeugung als die individualisirende Reproduktion der Gattungsnatur forterbte. Diese angeborene Corruption ist That und Schuld der Gattung als Abfall der Menschheit von Gott und eben darum auch des Einzelnen, jeder Einzelne participirt an dieser Gesammtschuld, weil und sofern er Glied der Gattung ist; die beiden Momente, das solidarische Verhältniß der Einzelnen zur Gattung und der Gattung zu dem Anfänger derselben in ihrer gegenseitigen Bezogenheit, geben jener geschichtlichen That eine Bedeutung, vermöge derer sie keinem Menschen fremd und äußerlich bleibt, sie ist die unsere. Uebrigens behält doch die Freiheit des Menschen auch innerhalb dieses sündigen Gesammtlebens immerhin einiges Recht, sofern die einzelnen sündigen Akte des Menschen aus dem sündigen Grunde durch seine eigene Willensbestimmung hervortreten und der menschlichen Natur im Stande der Corruption Receptivität und Reaktivität bleibt, der Zurechnung der Erbsünde aber wird ihre schärfste Spitze dadurch abgebrochen, daß Thomasius sagt, wenn auch diese Schuld uns vor Gott verwerflich mache, so werde doch Niemand von Gott verworfen um ihretwillen allein. Mit Thomasius auf den lutherischen Standpunkt sich stellend findet Philippi (kirchl. Glaubenslehre III.) die Sünde im Allgemeinen in der Selbstsucht, welche an die Stelle der ursprünglichen Gottesliebe getreten ist, und die einzelnen Sünden in der Selbstsucht im engeren Sinne, in der Sinnlichkeit, der Weltsucht und der Weltflucht. Durch die Sünde als einzelne Thatsünde und als Zustand ist der Mensch der der Sünde energisch entgegengesetzten göttlichen Heiligkeit verhaftet und verschuldet, was subjektiv durch das Gewissen bezeugt wird. Die Sündhaftigkeit ist etwas allen Menschen Gemeinsames, aber von Keinem unter uns persönlich erzeugt, sondern inhärirt uns von Geburt an, indem jeder Mensch dieselbe durch die elterliche Zeugung, deren Produkt die ganze Person nach Leib und Seele ist (Traducianismus), empfängt. Der Ursprung dieses Zustandes ist daher schon im ersten Keime der ganzen menschlichen Gattung, in ihrem Stammvater zu suchen. Die bewußte und vorsätzliche Abkehr des ersten Menschen von Gott und Zukehr zu sich selbst stellt sich in dem ganzen menschlichen Geschlecht dar, und wenn sie auch in den Nachkommen in der Form der unbewußten und unvorsätzlichen Zuständlichkeit auftritt, so war doch die gesammte Gattung in der Person des Urmenschen repräsentirt und nahm als solche mit Bewußtseyn und Freiheit die Richtung von Gott weg, welche jetzt zur Natur eines jeden Individuums gehört. So erklärt sich, daß diese angeborene Sündhaftigkeit trotzdem, daß Keiner von uns sie als Einzelpersönlichkeit erzeugt hat, dennoch uns vor dem Gericht Gottes verantwortlich, schuldig und strafbar macht. Diese Zurechnung der Erbsünde ist eine unmittelbare, sofern Adam's Personenthat ursprüngliche Gattungsthat ist, die einzelnen Menschen also daran mitbetheiligt sind, wenn auch nicht in persönlicher, so doch in gattungsmäßiger Weise, eine mittelbare, sofern in Folge der Sünde Adam's alle nachgeborenen Individuen von Geburt an gottwidrig bestimmt sind. Und wie wir schon an und für sich kein Recht haben, die göttliche Gerechtigkeit zu beschuldigen, wenn sie uns um der Natursünde willen dem Gericht übergibt, so ist überdieß jeglicher Schein dieses Rechts dadurch entfernt, daß Gott dem gesammten gefallenen Geschlecht den Erlöser zugeordnet hat und darum, wer verdammt wird, nicht um der Gattungs-, sondern um der Personsünde willen durch Zurückweisung der Erlösung verloren geht. In der Definition des Begriffs der Sünde von

diesen Dogmatikern abweichend, aber im Wesentlichen mit dieser Entwicklungsreihe übereinstimmend, spricht sich Weizsäcker in seiner Monographie über das Wesen der Sünde (Jahrbb. für deutsche Theol. 1856. 1.) aus. Er bezeichnet die Selbstsucht und die Sinnlichkeit als gleich wesentliche Momente der Sünde, weil die selbstsüchtige Losreißung des Ich von seinem höheren Leben sich nur erklärt, wenn wir schon ein anderes, niedrigeres Leben hinzudenken, welchem es sich dabei zuwendet, und ebenso, daß die Herrschaft des Fleisches zugleich im Streite steht und sich im Streite behauptet, sich nur erklärt durch die Kraft eines selbstsüchtigen Willens, welcher sich darin geltend macht. Die sinnliche Seite der Sünde besteht bei dieser Auffassung nicht darin, daß gewisse natürliche Kräfte im Wesen des Menschen als das eigentlich Wirksame zu denken wären, sondern darin, daß der Wille den Trieben in ihrer natürlichen Macht, welchem Gebiete des Lebens dieselben angehören mögen, erliegt. Der Nachweis, daß die Sünde sowohl Sinnlichkeit als auch Selbstsucht, eine Schwäche und eine Stärke des Willens zugleich ist, wird an der Lehre vom Entstehen des Bösen gegeben, das von der Sinnlichkeitstheorie aus nicht erklärt werden kann, sofern nach ihr, wie sie namentlich von Schleiermacher gefaßt wird, keine freie, zurechenbare Sünde möglich ist, sondern an ihre Stelle eine natürliche Entwicklung tritt, während der Selbstsucht, wenn sie das Wesen der Sünde ausmachen soll, als einem nach allen Seiten hin spröden Wollen des eigenen Willens und einer in sich selbst leeren Richtung jede Kraft des Triebs und jeder Stoff für das Wollen fehlt und kein Ort für die Ableitung des sündigen Triebes, insbesondere desjenigen der Weltlust aus dem angenommenen Grundwesen der Sünde sich findet. Die Einheit dieser beiden Seiten liegt aber darin, daß der freie Wille seine eigene Unendlichkeit, welche er nur in Gott behaupten kann, im Bösen an die endlichen Dinge wegwirft, daß er sich von seiner Abhängigkeit von Gott losreißt in einem Sichselbstwollen ohne Gott, sofern eben in dieser Entgegensetzung gegen den göttlichen Willen die Selbstsucht und die Sinnlichkeit verbunden ist, denn die Sinnlichkeit hat die Selbstsucht an sich, sie ist die Befriedigung des Eigenwillens, weil die Freiheit sich in diesem Triebe will, und eben so hat die Selbstsucht die Sinnlichkeit an sich, weil der Trieb der Freiheit dienen soll, — worin Weizsäcker mit Liebner's Ansicht von der Sünde als der Weltvergötterung oder Weltliebe, die sich in den stets miteinander verbundenen Erscheinungen der Selbstsucht und Sinnlichkeit darstellt (Begriff der Sünde, in der Halle'schen allgem. Monatsschr. 1851. Juliheft), im Wesentlichen übereinstimmt.

Auf Grund dieser historischen Entwicklung, die allmählich das Extreme und Irrige ausgestoßen hat, ist Folgendes die richtige dogmatische Fassung der Lehre von der Sünde: 1. Die Sünde ist Selbstsucht, damit Widerspruch gegen Gott, Egoismus sowohl in der höheren Sphäre des Hochmuths und der Herrschsucht, als auch in den niederen Regionen der Genußsucht, Habsucht, Weltsucht, daher eine positive That des Menschen, a) nicht eine bloße Beschränkung des Seyns oder Negation, ein Nochnichtgewordenseyn des Guten (spekulative Theologie), b) nicht ein Widerstreit im menschlichen Wesen selbst, der Widerspruch einer Persönlichkeit mit der natürlichen Wesenheit des Menschen oder ein Abweichen von dem Wege der naturgemäßen Lust und Neigung des Herzens (feiner und grober Materialismus), Sinnlichkeit oder ein Ueberwiegen des sinnlichen Triebs über das geistige Lebensprincip (Rationalismus, de Wette, Schenkel), nicht eine Abweichung vom moralischen Gesetz und eine Umkehr der Triebfeder der Vernunft (Kant), nicht eine Unlust verursachende Hemmung des Gottesbewußtseyns durch das Selbstbewußtseyn (Schleiermacher), weil damit an die Stelle der Sünde das Bewußtseyn derselben gesetzt und die Sünde nur zu einer durch die weitere Entwicklung aufzuhebende Ohnmacht des Gottesbewußtseyns herabgedrückt wird, weil ferner durch die schleiermacher'sche Bestimmung die Anomalie eintritt, daß die stärkste Macht der Sünde schon gebrochen ist, wenn sie anfängt, sich zu realisiren, und der positive Begriff der Sünde verloren geht, wie auch der Urheber dieser Ansicht selbst zu der Inconsequenz gelangt, daß er das Selbstbewußtseyn, das Fleisch, bald als Opposition gegen das

Gottesbewußtseyn, bald als Opposition der niedereren menschlichen Thätigkeit gegen die höhere Seite des menschlichen Ichs faßt, c) nicht theils Sinnlichkeit, theils Selbstsucht (Rothe), nicht sowohl Sinnlichkeit als auch Selbstsucht (Lange in einzelnen Aeußerungen, Weizsäcker), indem die Substanz der Sünde eben in der Selbstsucht liegt und die Sinnlichkeit nur dadurch den Karakter der Sünde erhält, daß der selbstsüchtige Wille dem Naturtrieb die Präponderanz gibt, wiewohl im Uebrigen die Wahrheit der Deduktion Weizsäcker's auch von dem Standpunkte aus anerkannt werden muß, auf welchem die Sinnlichkeit der Selbstsucht untergeordnet wird. Der Möglichkeitsgrund der Sünde liegt in der Freiheit des Menschen, welche in der Selbstbestimmung des Subjekts besteht und daher ihrem Wesen nach sowohl Wahlfreiheit, Sichselbstbestimmen aus dem Unbestimmten, als auch, was sie in concreto in jedem Menschen mit der fortschreitenden geistigen Entwicklung wird, Selbstbestimmung aus einem gegebenen Princip ist, worin die Einheit des Indeterminismus und Determinismus besteht. Diese Macht der Selbstbestimmung erhält das Subjekt dadurch, daß Gott als der persönliche sich selbst beschränkend dem Menschen die relative Freiheit gewährt. Ihrem Umfange nach ist die Sünde sowohl ein Zustand, eine beharrende Richtung oder Beschaffenheit des menschlichen Lebens, als auch einzelne Thatsünde, die von der Zuständlichkeit ausgeht und auf sie zurückwirkt. Die Folge der Sünde ist Strafe, sowohl natürliche als positive, deren Unterscheidung nur eine begriffliche seyn kann und keinen realen Grund hat, da, was als natürliche Folge der Sünde eintritt, von Gott positiv gewollt ist und, was nach der positiven Bestimmung Gottes als Strafe auf die Sünde folgt, in die göttliche Weltordnung aufgenommen ist. Diese Strafe der Sünde ist der Tod, a) der leibliche, objektiv und realiter, nicht bloß nach seiner ethischen Bedeutung, mit den Uebeln des Lebens, sofern der Tod nicht ein bloß einmal eintretendes Ereigniß, sondern ein allmählicher Proceß der Auflösung des leiblichen Lebens ist, und zwar ist das Gesammtübel der Menschheit ein Produkt der Gesammtsünde, ohne daß in jedem einzelnen Fall die bestimmte Strafe der bestimmten Sünde entspricht, b) der geistige Tod, die Schuld, objektiv Zurechnung und Mißfallen von Seiten Gottes, subjektiv Bewußtseyn der Sünde und Schuld, durch das vorausgehende, primäre und das begleitende, sekundäre Gewissen hervorgerufen (vgl. Güder, die Lehre v. Gewissen, in den Stud. u. Krit. 1857, 2.; A. Schlottmann, über den Begriff des Gewissens, in d. deutschen Zeitschr. f. christl. Wissensch. u. christl. Leben, 1859. März- u. Aprilheft); die mit der Sünde verbundene Schuld tritt auch ohne Bewußtseyn derselben ein, darf daher nicht mit letzterem identificirt werden (Schleiermacher, Lange); c) der ewige Tod oder die Verdammniß. Die Strafe der Sünde ist eine Reaktion des heiligen Gottes gegen die Sünde, durch die er sie aufheben will, ihre Folgen der göttlichen Weltordnung einordnet und am Einzelnen so lange fortwirkt, bis der für diese Reaktion unempfängliche Mensch zuletzt nur noch mit seiner Verdammniß ein Zeugniß von der Heiligkeit Gottes ablegen kann. 2) Der Zustand der Sündhaftigkeit, aus dem die einzelne Thatsünde hervorgeht, verbreitet sich über das ganze Menschengeschlecht und hat seinen Realgrund in dem Sündenfalle Adam's, einer Thatsünde, die vermöge der dem Menschen verliehenen Freiheit begangen nach ihrer Form der selbstsüchtige Ungehorsam gegen Gott, nach ihrem Inhalt das Essen von der verbotenen Frucht ist. Durch diese Thatsünde gerieth Adam in den Zustand der Sündhaftigkeit, der neben dem leiblichen Tod und der Trennung von Gott in der Lust zum Bösen und in der Unfähigkeit zum Guten besteht. Dieser Zustand, der demnach im Gegensatz gegen jedes o felix culpa Adae eine gottwidrige Störung der ursprünglichen Gottesordnung ist, erbt sich durch das Medium der Zeugung auf die Nachkommen Adam's fort, und da alle wirkliche Sünde aus dieser ererbten Neigung zur Selbstsucht als einer wirksamen Macht mit Nothwendigkeit hervorgeht, ist die Erbsünde der Grund aller wirklichen Sünde. Beide sind Momente eines und desselben Zustandes, wie einer und derselben einzelnen That, denn die Sünde entsteht durch das Zusammenwirken des in der anererbten Lust liegenden Reizes und des freien Willens, der die böse Lust zu der

seinigen macht, durch den somit die böse Lust empfängt, und es ist daher die sündhafte Zuständlichkeit des Menschen, wie die einzelne Thatsünde sowohl ererbt als auch frei gewollt und als letzteres mit Schuld und Schuldbewußtseyn verbunden. Eine Erbsünde als eigentliche mit Schuld und Zurechnung verbundene Sünde kann daher nicht statuirt werden, überhaupt ist die ererbte Sündhaftigkeit nur in abstracto vorhanden, da in concreto die Erbsünde zum wirklichen Sündenzustand wird, sobald der Mensch anfängt, sich frei zu bestimmen, aber bei der nothwendigen Einheit von organischer Gebundenheit und individueller Selbstbestimmung wird das Ererbte zum wesentlichen Moment der Sünde und Schuld (vergl. über diese Einheit beider Kern, die Lehre von der Sünde, in der Tübinger Zeitschrift, Jahrgang 1832, Heft 3. 1833, 2. S. 60 ff.). a. Sonach hat die Sünde ihren Grund α. nicht in einem außerhalb des Menschen liegenden sündigen Princip (Manichäismus, Daub), indem die Zurückführung auf den Teufel nur die Veranlassung zur Sünde, nicht den Entstehungsgrund selbst bezeichnet, aber auch nicht in Gott, einem göttlichen Rathschluß (Supralapsarier) oder einem von Gott geordneten nothwendigen Entwicklungsproceß, der vom Stand der Natur in den der geistigen Durchbildung durch die Sünde hindurchführt (spekulative Theologie), oder in der ursprünglich sündhaften Beschaffenheit der menschlichen Natur (Rothe), da hierdurch die Freiheit aufgehoben und an die Stelle der ethischen Entwicklung die metaphysische gesetzt wird, nicht in einem natürlichen Zurückbleiben des Selbstbewußtseyns hinter dem Gottesbewußtseyn (Schleiermacher), da, so weit diese Erscheinung nicht auf den Fall des ersten Menschen und die daraus hervorgehende Geneigtheit zur Sünde zurückzuführen ist, durch eine solche Auffassung die Sündhaftigkeit, eine der menschlichen Natur immanente, somit göttlich geordnete Schwäche, eine nothwendige Schranke für das absolute Sollen, daher als Sünde rein illusorisch wird, β. nicht in der bloßen abstrakten Freiheit des Einzelnen (Pelagianismus), wodurch sowohl die Möglichkeit eines stetigen Karakters der Person als auch der Zusammenhang des Individuums mit der Gattung verloren geht, nicht in einer intelligibeln That der Freiheit in der Zeit (Kant), nicht in einem vorzeitlichen Akt des einzelnen Menschen (Schelling, J. Müller), da auch hierdurch eine Isolirung des einzelnen Menschen von der Gattung und ein unzulässiger Atomismus statuirt wird, der die Allgemeinheit der Sünde unerklärlich macht, da ferner die Theorie Müller's doch nicht leistet, was sie zu leisten bestimmt ist, die Vereinbarkeit der Allgemeinheit der Sünde und ihrer Herrschaft in der Welt mit der Freiheit und Schuld des Einzelnen nachzuweisen, indem ein Mensch für eine That, von der er kein Bewußtseyn hat und die er nicht mit freiem Willen begeht, nicht verantwortlich gemacht und ein creatürliches Wesen in außerzeitlichem Seyn und Wirken gar nicht gedacht werden kann, da somit doch noch ein freier Fall Adam's und sogar eine Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung, die unvermittelt neben dem ersten Falle stehen, angenommen werden müssen, so daß die Müller'sche Hypothese nicht mit Unrecht als ein Akt spekulativer Verzweiflung bezeichnet wird; vergl. gegen Müller's Theorie Bruch, die Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seelen. b. Wie nach obiger Fassung die Erbsünde an und für sich keine eigentliche mit Schuld verbundene Sünde ist, so hat überhaupt die strengkirchliche Lehre in neuerer Zeit keinen Vertheidiger mehr gefunden. Die Erbsünde ist aber auch nicht Schuld ohne Sünde (katholische Kirche), da Schuld nur an der Sünde haftet, nicht Gesammtsünde und Gesammtschuld (Schleiermacher), da, was der Einzelne zu der Gesammtschuld thatsächlich beiträgt, als solches nicht Erbsünde und die Gesammtsünde und Gesammtschuld in ihrer Beziehung auf die einzelnen Glieder der Gesammtheit immer beides zugleich ist, eigene That und ererbte Theilnahme (vergl. den Art. „Schleiermacher“). Eine unmittelbare Zurechnung der adamitischen Schuld ist in keiner der durch die historische Entwicklung gebotenen Modifikationen anzunehmen, da bei aller Anerkennung der organischen Einheit des Menschengeschlechts doch die Uebertragung der Schuld Adam's auf die übrigen Menschen nicht zulässig ist, vielmehr erhalten die Nachkommen an der That der Protoplasten nur mittelbar dadurch Antheil,

daß sich der durch die erste Sünde herbeigeführte Zustand forterbt. Und wenn, damit der Mensch nicht unter den Fluch einer außerhalb seiner eigenen Thätigkeit liegenden Schuld falle, der Erbsünde und dem Erbfluch der in Christo gebotenen Erbsegen zur Seite gestellt (Lange) oder die Nichtausführung der durch die Erbsünde verwirkten Strafe angenommen und so eine Verdammlichkeit ohne Verdammniß statuirt wird (Thomasius, Philippi), so wird zwar dadurch die Härte der Erbschuld in der Praxis gemildert, aber für die Begriffsbestimmung nichts gewonnen, da der Erbsegen erst zum Erbfluch hinzukommt und in der thatsächlichen Nichtverdammung der unter der Verdammniß der Erbsünde Stehenden nur durch einen neu hinzutretenden Akt Gottes die Ausführung sistirt wird, somit der Widerspruch, der in einer ererbten Schuld und Strafwürdigkeit liegt, nur um so entschiedener sich darlegt. Andererseits hat die lutherische Auffassung darin vollkommen Recht, daß sie die völlige Unfähigkeit des Menschen zum Guten verbunden mit einer getrübten Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge innerhalb des Standes der Erbsünde statuirt; da jedoch der Wille sich auch zum Bösen selbst bestimmt und die Receptivität für die Wirkungen des heiligen Geistes dem Menschen erhalten bleibt, ist nicht zuzugeben, daß der lutherischen Lehre die Person (Heppe) oder das Gewissen (Schenkel) oder die geistige Anlage für Gott und sein Reich (Möhler) verloren gehe. 3) Unter den einzelnen frei gewollten und angeeigneten sündigen Zuständen der Menschen werden der Stand der Knechtschaft, der Sicherheit, der Verstockung mit Recht unterschieden. Die einzelnen Thatsünden unterscheiden sich nach ihrem Objekt in Sünden gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nebenmenschen oder in Sünden der Sinnlichkeit und des Hochmuths oder Sünden der Ehrsucht, Habsucht und Genußsucht (Sartorius, heilige Liebe), nach dem Umfang oder der Seite des menschlichen Wesens, die von der Sünde beherrscht wird, in Sünden des Gedankens, des Wortes und der That, nach der Form des Gesetzes in Unterlassungs- und Begehungssünden; hinsichtlich des Grades der Sündhaftigkeit ist zwar die katholische Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde zu verwerfen, da jede Sünde eine läßliche wird, wenn die Bedingung eintritt, unter der die Vergebung geschieht, aber ein Gradunterschied findet dennoch unter den Sünden selbst im natürlichen Zustand statt, weil der Mensch mit Selbstbestimmung aus seinem sündigen Princip heraus sündigt; der Gradunterschied darf jedoch nicht mit Schenkel auf den Unterschied von Sinnlichkeits- und Geistessünden zurückgeführt werden, sondern wird besser durch den Unterschied von Schwachheits- und Bosheits- oder unvorsätzlichen und vorsätzlichen Sünden (nicht unfreiwilligen und freiwilligen) karakterisirt. (Vgl. über diese Eintheilungen de Wette, christliche Sittenlehre I.) Alle Sünden können sowohl von Wiedergeborenen als auch von Unwiedergeborenen begangen werden, so namentlich auch die Lästerung des heiligen Geistes, welche der in der Rede sich kundgebende erbitterte Widerspruch gegen die klar erkannten Offenbarungen des heil. Geistes ist. (S. über die Sünde wider den heiligen Geist den folgenden Artikel „Sündenvergebung“ zu Anfang.) Die Sünden der Wiedergeborenen sind Nachwirkungen des alten Standes und heben den Gnadenstand nicht auf, wenn ihnen widerstrebt wird (s. die Sünden der Wiedergeborenen von C. Braune, in Stud. u. Krit. 1847, 2.). Wird die Sünde so als Freiheit und Nothwendigkeit in Zustand und That vereinend gefaßt, so weist nicht nur dieses Dogma auf die Lehre von dem Gottmenschen als den Mittelpunkt der christlichen Dogmatik und die objektive Erlösungsthat sowie auf die subjektive Mittheilung der Versöhnung durch den Geist hin, sondern bildet auch, sofern die Sünde als ein positiver frei gewollter Abfall von Gott erscheint, der die menschliche Natur selbst nicht verändert hat, die dogmatische Grundlage für eine richtige Fassung wie der Lehre von der Person und dem Werk Christi, so des Dogma's von der Mittheilung seines gottmenschlichen Lebens. **Dörtenbach.**

Sündenvergebung, die, ist das negative Moment der Rechtfertigung, welches dem positiven, der Adoption, begrifflich vorangeht, und beruht als die subjektive Mittheilung des Werkes Christi auf der Versöhnung als dem objektiven Faktum. Schon

das A. T. lehrt Sündenvergebung 4 Mos. 4, 14. 18, 19. 2 Chr. 7, 14. Mich. 7. 18. 19. Ps. 51. 103, 3. 10. 12. 13. 130, 4. Jes. 53. u. a. and. O. Dasselbe kann aber nach seinem Standpunkt auf den vollen Begriff, wie auf den Grund und die Bedingung der Sündenvergebung nicht näher eingehen, da ihm die objektive Versöhnungsthat fehlt. Im Uebrigen stützt sich die alttestamentliche Lehre von der Sündenvergebung wesentlich auf den Opferkultus (s. den Art. „Opfer"). Im N. T. wird die Vergebung der Sünden öfters als unmittelbare Wirkung der objektiven That Jesu bezeichnet, Matth. 26, 28. 2 Kor. 5, 19, 21. Röm. 4, 25. Ephes. 1, 7. Kol. 1, 13.; vgl. 1 Pet. 1, 18. 19. Hebr. 9, 14. (s. den Art. „Erlösung", juridische Seite). Als Aneignung der objektiven Erlösungsthat durch den Einzelnen erscheint die Sündenvergebung Matth. 6, 12. 9, 2. Luk. 7, 47. Apgesch. 2, 38. 13, 38. Röm. 3, 25. Kol. 2, 13.; Luk. 18, 14. liegt die Sündenvergebung eingeschlossen in δεδικαιωμένος, Röm. 8, 33. in δικαιῶν und Apgesch 13, 39. in δικαιοῦται; Röm. 4, 1—8. wird durch die Anwendung der alttestamentlichen Stelle 7 u. 8. die Vergebung der Sünde, die Nichtzurechnung der Schuld als gleichbedeutend mit λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην bezeichnet. Die Sündenvergebung gewinnt der Mensch aus Gottes Gnade um des Verdienstes Christi willen durch den Glauben mit Ausschluß aller Werke und alles Verdienstes, Matth. 9, 2. Röm. 3, 25. 4, 4. 5. λογίζεται ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην, die Gerechtigkeit wird zugerechnet unter der Bedingung des Glaubens, Gal. 2, 16. Apg. 13, 39. Da die Sündenvergebung als ein Moment der Gerechterklärung des Menschen und als Grund der Kindschaft bezeichnet wird, so kann darunter nichts Anderes verstanden seyn, als eine Aufhebung der Schuld, der Zurechnung und der auf dieselbe gegründeten Strafe (Röm. 5, 19. δίκαιοι κατεστάθησαν). Die Aufhebung der Sünde selbst als die Befreiung von ihrer Macht und Herrschaft durch das Gesetz des Geistes geht erst aus der Vergebung hervor Röm. 8, 2 ff. Diese Vergebung wird allen Menschen zu Theil, die glauben, vgl. Röm. 5, 12—21. 1 Kor. 15, 21. 22., und auch die Lästerung des heiligen Geistes wird nur darum nicht vergeben, weil der Glaube fehlt, weßwegen mit Recht behauptet wird, daß nach biblischer Lehre die Lästerung des heil. Geistes darum nicht verzeihbar sey, weil sie die Sünde ist, welche keinen Anknüpfungspunkt mehr für die Belehrung darbietet (J. Müller, Al. v. Oettingen, Schulze bei Hengstenberg, Hofmann, Schriftbew. s. d. Art. „Sünde"), während von anderer Seite irrthümlich bemerkt wird, die schauerliche Größe jener pharisäischen Lästerungssünde bestehe darin, daß es für sie außerhalb der durch Jesum gestifteten Versöhnung schlechthin keine Vergebung gab (Schenkel). Mit der Sünde wider den heiligen Geist identisch und eben deßwegen auch unverzeihbar ist ἑκουσίως ἁμαρτάνειν Hebr. 10, 26. und ἁμαρτία εἰς θάνατον 1 Joh. 5, 16.

Da die Sündenvergebung ein Werk Gottes ist, das sich am Menschen vollzieht, eine auf Grund der Erlösungsthat des Gottmenschen sich realisirende gottmenschliche Thätigkeit, so bewegt sich die historische Entwicklung an dem gegenseitigen Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen oder an der Erörterung der beiden Fragen fort, was Gott und was der Mensch zur Ausführung des Werks beiträgt, und zwar nimmt die Entwicklung den Gang, daß sie, nachdem überhaupt die beiden Seiten als Momente des Begriffs zum Bewußtseyn gekommen sind, durch die Gegensätze hindurch zur Vermittelung fortschreitet. In der ersten Periode, in welcher die beiden Seiten unvermittelt neben einander stehen und ein Gegensatz noch nicht zum Bewußtseyn kommt, erhält, wie überhaupt die Lehre von der Rechtfertigung noch nicht als besonderes Dogma gefaßt wird, auch die Lehre von der Sündenvergebung keine bestimmt ausgeprägte Gestalt, und es wird im Allgemeinen als Folge des Werks Christi die Sündenvergebung und als Bedingung derselben eine Besserung des Menschen aufgestellt. So bezeichnen als Bedingung der Sündenvergebung von den apostolischen Vätern Clemens von Rom den Glauben, der in dieser Zeit nur als Erkenntniß, als Annahme der Wahrheiten des Christenthums gefaßt wurde, und die Beobachtung der göttlichen Gebote, der

Hirte des Hermas den Glauben und die Buße, die aber nur einmal möglich ist, von den Apologeten Justin der Märtyrer (Dial. mit Tryphon) die Erkenntniß Christi, d. h. den Glauben, die Abwaschung von Sünden, d. h. die Taufe und das folgende sündlose Leben, die Alexandriner Clemens und Origenes Glauben und gute Werke. Clemens rechnet zu den guten Werken namentlich die Buße und lehrt, daß der Mensch für die vor der Taufe begangenen Sünden durch die Taufe um des Glaubens willen Vergebung erlange, hingegen für die nach der Taufe begangenen Sünden selbst Buße thun müsse, die sich aber nicht wiederholen könne; Origenes stellt zwar in dem Commentar zum Brief an die Römer den Glauben als die einzige Bedingung der Sündenvergebung auf, allein er bleibt sich darin nicht gleich, sondern erklärt an anderen Stellen, da ihm das theoretische Fürwahrhalten doch nicht genügen kann, das Hinzukommen der Werke für nothwendig und führt im Ganzen acht Mittel der Sündenvergebung an: Taufe, Märtyrerthum, Reue, Tugend, Almosen, Vergebung der Sünden, deren sich Andere gegen uns schuldig gemacht haben, Bekehrung eines Sünders, Ueberfülle der Liebe gegen den Nächsten (vgl. Thomasius, Origenes). Eben so verbinden Glauben und gute Werke die lateinischen Kirchenlehrer Irenäus, Tertullian und Cyprian, die zwar lehren, daß der Mensch aus der Freiheit des Glaubens und nicht aus der Knechtschaft des Gesetzes gerechtfertigt werde, aber dabei doch stark auf die Seite des Aeußeren sich neigen und nicht nur dem Taufwasser als solchem eine sündenvergebende Macht zuschreiben, sondern auch auf die guten Werke, die positiven, wie Almosen, und die negativen, die Buße (satisfactio), großen Werth legen, welche letztere nach Tertullian's früherer Lehre zweimal, nach seiner Anschauung in der montanistischen Periode nur einmal möglich ist. In Uebereinstimmung damit bezeichnen die griechischen Kirchenlehrer Cyrill von Jerusalem, Basilius Magnus, Gregor von Nazianz, Theodoret, Chrysostomus nach ihrer praktischen Richtung als Bedingung der Sündenvergebung das neue Leben, von dem Cyrill sagt: *ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν*, und als einzelne besonders wirksame Momente werden Märtyrertod, Fasten, Almosen, Fürbitte hervorgehoben. Auch Augustin rechnet noch, wie seine Vorgänger, zur justificatio die Gerechterklärung und die Gerechtmachung nach dem Wort im opus imperf.: justificat impium Deus non solum dimittendo quae male fecit sed etiam donando caritatem, aber da er einerseits doch bestimmt die bei der Taufe beginnende Sündenvergebung von der Gerechtmachung unterscheidet, wenn sie auch temporär zusammenfallen, und ausdrücklich bemerkt, de fide et op.: sequuntur opera justificatum non procedunt justificandum, andererseits den Glauben, welcher der Grund der Rechtfertigung ist, im Unterschied von der fides quae creditur und qua creditur als das Vertrauen des Menschen zu Gott faßt, daß er ihm alles das schenken werde, was er zum Heil der Menschen veranstaltet hat: so tritt hier die Sündenvergebung als ein deklaratorischer Akt Gottes zuerst hervor. Dieser Gewinn wurde jedoch nicht weiter benützt, indem nicht nur der Pelagianismus und Semipelagianismus bei ihrer Lehre von der Sünde eine Sündenvergebung nicht annehmen können, und die vom Pelagianismus als göttliches Gnadengeschenk statuirte Sündenvergebung nur ein Werk der allgemeinen göttlichen Gnade, die fides prima aber, quae ad justitiam reputatur, überhaupt der Anfang des christlichen Lebens ist, sondern auch die innerhalb der Kirche aufkommende Ansicht von einem überflüssigen Verdienst z. B. bei Ambrosius von Mailand, Cäsarius von Arelate der Lehre von der Sündenvergebung nicht günstig war, wiewohl der Mönch Jovinian ausdrücklich erklärte, daß der Mensch eine Genugthuung für die Sünden, die er nach der Taufe begeht, nicht leisten könne. Johannes Damascenus unterscheidet zwar einen doppelten Glauben, das bloße Fürwahrhalten und das feste Vertrauen auf Gottes Verheißungen, welches selig macht, gelangt aber doch nicht zu einer durch letzteres zu gewinnenden Sündenvergebung, und Scotus Erigena kennt überhaupt keine Sündenvergebung, da der Mensch zur Versöhnung mit Gott nur der Betrachtung des Bösen sub specie aeternitatis, der cog-

nitio intellectualis bedarf. Indessen zeigt es sich nun vornehmlich in dem semipelagianischen Karakter der Scholastik, der einen tiefer gehenden Einfluß der anselmischen Satisfaktionstheorie auf die Rechtfertigungslehre nicht aufkommen ließ, wie es in der Strömung der Zeit liegt, die subjektive Seite zur Geltung zu bringen. Ist schon nach Abälard der Mensch durch die Liebe zu Gott, die durch die Offenbarung der Liebe Gottes im Tode Christi geweckt wird, frei von der Erbsünde, d. h. dem Hang zur Sünde, ist nach Peter dem Lombarden die fides formata caritate der Grund der Rechtfertigung, so wird von Thomas von Aquino die Sündenvergebung oder remissio culpae ausdrücklich nur als untergeordnetes Moment der justificatio oder Gerechtmachung neben gratiae infusio, motus liberi arbitrii in deum per fidem, motus liberi arbitrii a peccato gefaßt; und da nun nach der weiteren Entwicklung der justificatio die Werke als in die fides caritate formata mit eingeschlossen schon einen wesentlichen Bestandtheil derselben ausmachen, obwohl sie als eine instantanea bezeichnet wird, da ein Verdienst des Menschen, wenn auch nur ex congruo, stattfindet, da ferner gelehrt wird, daß, weil das Opfer Christi nur zur Tilgung der Erbsünde dargebracht wurde, die persönlichen Schulden der Menschen durch den Gebrauch der Sakramente, namentlich durch das Sakrament der Buße abzutragen seyen, da überdies Thomas opera supererogativa statuirt, welche durch die Befolgung der neben den praecepta stehenden consilia vollbracht werden: so tritt die Scholastik schon in Thomas und den Dominikanern entschieden auf die Seite der menschlichen Thätigkeit, während Duns Scotus und die Franziskaner nach ihrer Ansicht von der menschlichen Freiheit nicht einmal eine fides infusa, sondern nur eine durch die eigene Thätigkeit des Menschen gewonnene Ueberzeugung von der Wahrheit der Glaubenssätze und ein ohne Gnade erworbenes Verdienst e congruo annehmen. Und hatte schon die scholastische Dogmatik selbst die Buße, durch welche die Thatsünden abgebüßt werden, in die contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis gesetzt, auch als die Handlungen, welche als satisfactio operis zu leisten seyen, Fasten, Gebete, Almosen, Geißelung, Wallfahrten bestimmt, überdies zu Gunsten der Lehre vom Fegfeuer gelehrt, daß der reatus culpae vergeben seyn, aber der reatus poenae bleiben könne, bis er durch die Erduldung des Fegfeuers aufgehoben werde, so wurde durch Feststellung der Ohrenbeichte und durch den Ablaß, der ein Aequivalent für die Kirchenbuße bilden sollte, die Lehre von der Sündenvergebung noch weiter von ihrem wahren Grunde abgelenkt und entstellt, während die mittelalterliche Mystik dieser Veräußerlichung entgegentrat und mit Vorliebe die innere Verbindung des Herzens mit Gott in ihren Stufen beschrieb. Die im Tridentinum fixirte Lehre der katholischen Kirche nimmt die Sündenvergebung in die justificatio auf, verbindet aber die sanctificatio und renovatio mit ihr als ein justus fieri ex injusto und lehrt, daß der Mensch mit der Vergebung der Sünden den Glauben, die Hoffnung und die Liebe empfange durch Christum, dem er eingepflanzt werde, bezeichnet ferner als die einzige causa instrumentalis der Rechtfertigung und somit der Sündenvergebung die Taufe und faßt die apostolische Lehre, wornach der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt wird, nur so, daß der Glaube, welcher ein Vertrauen auf die Gnade Gottes und Christi ist, als der durch die vorbereitende Gnade Gottes gewirkte Anfang des menschlichen Heils auch Grund und Wurzel aller Rechtfertigung sey, und katholische Lehrer, wie Bellarmin, entfernen die Lehre von der Sündenvergebung als Aufhebung der Schuld noch entschiedener aus dem System, wenn sie schon die Disposition des Menschen zur justificatio prima, die ein justus fieri ist, im Unterschied von der justificatio als ein melior et justior fieri zum Verdienst anrechnen und die successive, durch das Subjekt selbst bewirkte Veränderung, die an die Stelle der Sündenvergebung tritt, schon mit den ersten Regungen des neuen Lebens beginnen lassen.

Dagegen legt die lutherische Kirchenlehre — und hiermit tritt der Gegensatz als ein klar bewußter hervor — zum erstenmale das Hauptgewicht entschieden auf die Seite Gottes, indem sie nach dem Vorgange Luther's auf Grund ihrer Lehre von der stell-

vertretenden Genugthuung Jesu, durch welche die Sünde der Menschen gesühnt wird, als erstes Moment des deklaratorischen und forensischen Aktes der Rechtfertigung die Aufhebung der Schuld aufs bestimmteste hervorhebt und den Glauben, quae est notitia, assensus, fiducia, im Zusammenhang mit der Taufe, durch welche sowohl der Glaube zuerst geweckt, als auch das Urtheil Gottes auf das Subjekt übergeleitet wird, als einzige Bedingung der Zueignung des Erlösungswerkes Christi bezeichnet. Während übrigens allgemein von den symbolischen Büchern und von den lutherischen Dogmatikern die remissio peccatorum forensis, instantanea, perfecta, certa, aber amissibilis als die negative Seite der Rechtfertigung betrachtet wird, wird sie im Einzelnen theils der imputatio justitiae Christi als dem weiteren Begriff mit der reconciliatio cum deo oder adoptio in filios dei als dem zweiten Moment subordinirt und vorzugsweise dem leidenden Gehorsam Christi zugeschrieben, während die andere Seite dem thuenden zufällt (form. concordiae), theils als der privative Akt, non-imputatio, neben dem positiven, imputatio justitiae Christi, unter den Begriff der justificatio gestellt (Quenstedt, Hollaz), theils wird auch die remissio peccatorum als causa formalis der justificatio bezeichnet (Gerhard). Auf reformirter Seite fassen Zwingli und Calvin die Sündenvergebung nicht als einen für sich bestehenden Akt der göttlichen Gnade, sondern als Manifestation der ewigen göttlichen Erwählung und den Glauben als das Zeichen, an dem der göttliche Heilswille erkannt wird (Zwingli: sagt man, daß der Glaube rechtfertigt, so ist dieses ein synekdochischer Ausdruck, indem hier Glaube steht für Erwählung, Bestimmung und Berufung). Die reformirten Symbole dagegen stimmen mit den lutherischen darin überein, daß sie lehren, wir werden der Gerechtigkeit Christi durch den Glauben vermittelst eines forensischen Aktes theilhaftig und erlangen als erstes Moment der Rechtfertigung die Sündenvergebung, conf. helvet. I. u. II., gall., belg., decl. thor. Heidelb. Katech.: deus absolvit a peccato ejusque condemnatione, von der maledictio legis und condemnatio aeterna, von der culpa, Gott vergibt nicht nur die vergangenen Sünden, sondern die Sünden überhaupt. In gleicher Weise sprechen sich die reformirten Dogmatiker über die justitia causae aus, welche die justificatio forensis im Unterschied von der justitia personae ist, und über die duplex materia der justificatio, remissio peccatorum seu absolutio und adjudicatio justitiae Christi activae, welche für die Erwählten unverlierbar ist: per justificationem imputatur nobis justitia Christi, quae nobis non inhaeret, et non imputantur nobis peccata nostra, quae adhuc inhaerent, und: nos statuimus remissionem peccati non consistere in maculae sive qualitatis vitiosae abolitione sed in culpae et reatus ex ea orientis gratuita condonatione, Wolleben, Wendelin, Riissen, F. Turret. comp., Heidegger, Burmann u. A. Diese justificatio peccatoris wird unterschieden von der justificatio justi, der Gewißheit, welche der Gerechtfertigte über die Aufrichtigkeit seines Glaubens und über die Wirklichkeit seines Gnadenstandes durch das Zeugniß seines Wandels und seiner Werke erhält. Dagegen dringen andere reformirte Theologen auf die im Innern des Menschen selbst vorgehende Veränderung und behaupten nicht nur, Gott schenke die Rechtfertigung in der Form des Glaubens, der Glaube werde zur Gerechtigkeit gerechnet und unter dem Glauben sey Christus zu verstehen, sondern auch ausdrücklich, der Mensch werde wegen seiner durch den Glauben bewirkten Verbindung mit Christo für gerecht erklärt, er erlange durch die Wiedergeburt Befreiung von dem crimen profanitatis atque hypocriseos, non potest deus homines aliter considerare aliter declarare quam reapse sunt, Bukanus, van Til, Witsius, ähnlich bei Rudolph, Melchior, und schon früher Claude Albery (s. Schweizer, Centraldogm.). Weil hierin im Zusammenhang mit der reformirten Lehre von der Berufung und Erwählung die auf die Einzelnen sich beziehende Deklaration der Sündenvergebung zurücktritt und andererseits die Christo ertheilte Rechtfertigung auch die seiner Gläubigen ist, sofern sie in ihm sind, wird der zwischen den idealen vorzeitlichen und den realen weltgerichtlichen fallende Justifikationsakt in ein auch den Gläubigen zu gut kommendes Ereigniß des Lebens Jesu

verlegt, entweder in die Unschuldigerklärung Jesu durch Pilatus (Rudolph) oder in einen übersinnlichen Akt zwischen dem Tod und der Auferstehung Jesu (Heidegger) oder in die Auferstehung selbst (Lampe, Mastricht, Rudolph). Demgemäß ergänzen sich die Auffassung Schweizer's einer- und die Ebrard's und Schneckenburgers andererseits, wenn jener, sich an die erstgenannte Richtung anschließend, behauptet, nach reformirter Lehre sey der Glaube als ὄργανον ληπτικὸν die Aneignung einer von Gott beschlossenen und kundgegebenen Rechtfertigung, während Ebrard den Unterschied zwischen der lutherischen und reformirten Rechtfertigungslehre darin findet, daß nach reformirter Lehre die regeneratio in die Mitte trete zwischen die fides und die justificatio, nach lutherischer Lehre der justificatio folge, und Schneckenburger darein setzt, daß nach reformirter Lehre die Wiedergeburt die Qualität des Menschen sey, welche im Subjekt schon vorhanden seyn müsse, um der Justifikation fähig zu machen, nach lutherischer Lehre die Wiedergeburt erst durch die mit dem Glauben eintretende Wirksamkeit des rechtfertigenden Gottes geschehe. Und wenn Schneckenburger weiter bemerkt, daß in der reformirten Lehre der Begriff der Sündenvergebung durch den des Gerechtseyns, das dem Menschen um des Glaubens willen zugeschrieben ist, zurückgedrängt werde, während das eigentliche Interesse der lutherischen Fassung darin liege, daß der Mensch aus dem Bewußtseyn der Sünde, welches vorherrschendes Bewußtseyn der Schuld ist, nur durch die Gnade der Vergebung erhoben werden könne, so ist darin zwar nur eine Differenz zwischen der lutherischen Lehre und der einen Seite der reformirten Darstellung, gewiß aber zugleich die karakteristische Eigenthümlichkeit der lutherischen Anschauungsweise hervorgehoben; vgl. Heppe, die reform. Dogmat. und über die verschiedene Auffassung der Rechtfertigung und ihres Verhältnisses zur Heilsaneignung überhaupt in der lutherischen und reformirten Dogmatik den Art. „Rechtfertigung“. Während von der orthodoxen Dogmatik die Sündenvergebung als eine objektiv göttliche That gefaßt wird, tritt in bewußter Opposition dagegen die menschliche Seite einseitig hervor bei den **Socinianern** und **Arminianern**, welche zwar die Rechtfertigung vorherrschend als Sündenvergebung und als Grund derselben den Glauben bezeichnen, aber — wie sie die Zurechnung eines fremden Verdienstes überhaupt nicht zugeben — unter dem Glauben Vertrauen auf Gott und Gehorsam gegen seine Gebote verstehen, um welches Glaubens willen Gott dem Menschen seine Sünde vergibt, indem er aus Gnaden statt der einzelnen Handlungen den habitus und tenor ansieht. Innerhalb der lutherischen Kirche selbst verwirft zu Gunsten der Subjektivität die deklaratorische Sündenvergebung **Osiander**, welcher die Rechtfertigung in der dem Menschen inwohnenden essentiellen Gerechtigkeit Christi bestehen läßt, auf welche allein das Urtheil Gottes sich gründet, aber dabei doch die Sündenvergebung nicht aufhebt, sondern bei seiner Trennung von redemtio und justificatio den im Glauben Wiedergeborenen die Sündenvergebung als die Gewißheit, daß Gott ihn nicht als ungerecht ansieht, durch das Rückgehen auf die historische Thatsache der Erlösung gewinnen läßt, worauf dann erst die Gerechterklärung auf Grund der immanenten Gerechtigkeit und das Bewußtseyn derselben in der Reflexion auf die inwohnende Gerechtigkeit folgt (s. Ritschl, die Rechtfertigungslehre des Andr. Osiander, in d. Jahrbb. f. deutsche Theol. 1857. Heft 4.). Auf dieselbe Seite treten sodann auch die **Mystiker**, wenn sie auf die wesentliche Vereinigung des Gläubigen mit Christus und die Verwandlung des Menschen in Christus das Hauptgewicht legen (J. Böhme: Niemand kann die Sünden vergeben, als Christus im Menschen, wo also Christus im Menschen lebt, da ist Absolution, Christus selbst ist die zugerechnete Gnade), die Quäker und Mennoniten, wenn sie ebenfalls die innere Formation, die Christus in uns gewinnt, voranstellen, Swedenborg, der die Sinnesänderung und Lebensbesserung der Rechtfertigung und dem Glauben vorangehen läßt, auch der Spener'sche Pietismus und einige spätere Formen desselben mit ihrem Dringen auf Wiedergeburt und Heiligung, und selbst einzelne lutherische Kirchenlehrer nähern sich der subjektiven reformirten Anschauung, wie Hollaz mit seinem: justificatio distinguitur in primam et continuatam, illa est actus gratiae, quo deus

peccatorem reum aeternae mortis sed conversum et renatum a peccatis absolvit et justum reputat. Eine herrschende Richtung der Kirche aber wurde die Opposition gegen den deklaratorischen Akt durch die Rationalisten des 18. und 19. Jahrhunderts, die mit der kirchlichen Versöhnungslehre auch die kirchliche Rechtfertigungs- und Sündenvergebungstheorie aufhebend lehrten, 1. Gott könne einen Menschen nicht anders denken, als er sey, und daher einen Sünder unmöglich als einen nichtschuldigen ansehen (Löffler, über die kirchliche Genugthuungslehre), 2. die einzige Bedingung der Sündenaufhebung sey die Reue und Rückkehr zur Tugend, mit ihr trete daher die Begnadigung und Aufhebung nicht nur der Sünde, sondern auch der Strafe von selbst ein, weil der Zweck der Strafe nur die Besserung sey (Löffler, Eberhard), 3. die Beruhigung des Gemüths könne darum nur mit der Besserung eintreten (Henke). Der nachkantische Rationalismus kennt zwar eine Sündenvergebung, aber nur in Folge der guten Gesinnung, denn wie nach Kant der Mensch dadurch Gott wohlgefällig wird, daß er die reine moralische Gesinnung und das Streben, im Glauben an die Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit dem Ideal derselben ähnlich zu werden, in sich aufnimmt, welche Gesinnung als der Grund des continuirlichen Fortschritts die Stelle der That und ihrer Vollendung vertritt, so kann nach Tieftrunk die Gnade Gottes an keine Bedingungen gebunden seyn, als allein als solche, welche aus dem Begriff der Heiligung folgen, und der Mensch wird von seiner Verschuldung wie vom Bewußtseyn derselben nur frei durch den selbstbewirkten Uebergang aus der bösen zu einer Gott wohlgefälligen Gesinnung, wodurch die reine Vorstellung der Pflicht zum obersten Bestimmungsgrund der Willkür erhoben wird; da uns aber dennoch nicht allein unser voriger Wandel selbstverschuldete Vergehungen darstellt, sondern wir auch in dem Bestreben zur Besserung noch mannichfaltig fehlen und diese Schuld nicht tilgen können, während wir doch die Tilgung zur Erreichung des moralischen Endzwecks für nothwendig erkennen, so ist uns eine Aussicht auf Tilgung dieser Schuld eröffnet, die dadurch geschieht, daß sich die göttliche Weisheit in Beziehung auf die sündigen Menschen selbst genugthut, sofern sie die Güte mit der göttlichen Weisheit in Beziehung auf die Selbstverschuldung der Menschen in Verbindung setzt, deren nähere Beschaffenheit übrigens ein Geheimniß ist, der Glaube aber, durch den die rechte moralische Qualifikation des Menschen gewonnen wird, besteht aus dem Bewußtseyn rein moralischer Gesinnung und aus dem Vertrauen, daß Gott den Mangel unserer Tugend aus seiner Gnade ergänzt; ähnlich de Wette. Und Stäudlin, der übrigens später gegen die Anwendung der kritischen Philosophie auf das Dogma auftrat, Paulus, Wegscheider u. A. lassen die Aufhebung der Schuld und Strafe sammt dem göttlichen Wohlgefallen und der Aussicht auf die künftige Seligkeit mit dem Glauben als der reinen Gesinnung und Ueberzeugungstreue, in welcher Gott schon die fortschreitende Besserung des Lebens eingeschlossen und begründet sieht, und nach Proportion dieser Gesinnung eintreten. Von den supranaturalistischen Theologen wird der objektiven That des Todes Jesu wieder eine größere Bedeutung für die Vergebung der Sünde zugeschrieben und dadurch die Grundlage für eine unmittelbare Vergebung gewonnen, die Sündenvergebung als der wesentliche oder ausschließliche Inhalt der Rechtfertigung erkannt und der Glaube in ursprünglich evangelischem Sinne wieder mehr in sein Recht eingesetzt, aber auch der Begriff der Sündenvergebung dadurch abgeschwächt, daß vorzugsweise ein Moment desselben, die Aufhebung der Strafe, hervorgehoben und mit dem Glauben eine Qualität des Menschen verbunden wird, durch welche zu viel Gewicht auf die subjektive Seite gelegt wird. Indessen finden in diesen Beziehungen mancherlei Differenzen statt: 1. Sartorius (comp.) geht noch von der satisfactio vicaria aus und versteht unter der Rechtfertigung als einem judicialen Akt die Verzeihung der Sünden, die Befreiung von der Strafe und die Kindschaft, Storr sieht zwar in dem Tode Jesu nur ein Strafexempel, auf dessen Vollziehung Gott die Sünde vergeben kann, lehrt aber eine Vergebung der Sünde, die darin besteht, daß wir, obwohl Sünder, als schuldlose, ja als moralisch gute Menschen behandelt, von der künftigen Strafe

wie von der Furcht vor derselben befreit und durch die Erwartung einer herrlichen Seligkeit beglückt werden, Ph. D. Burk (Rechtfertigung und Versicherung) nimmt eine forensische Sündenvergebung an, durch die Gott in seinem Heiligthum und in seinem geheimen Cabinet, d. h. im Himmel, und noch mehr in seinem Herzen einer Seele die in Christo erschienene Gnade mittheilt, aber auch eine Versicherung der Gnade, die Gott dem Menschen entweder nicht lang nach der Vergebung oder um besonderer Umstände willen erst über längere Zeit darreicht, und Steudel erkennt zwar den Tod Jesu noch nicht in seiner vollen Bedeutung als Sühnung, sondern als Offenbarung der Versöhnung stiftenden Liebe Gottes, aber die Sündenvergebung entschieden als Aufhebung der Schuld wie der Strafe der Sünde an; auch G. F. Seiler lehrt eine Sündenvergebung als Erlassung der Schuld und Mittheilung der Wohlthaten, die den Gerechten verheißen sind, namentlich des ewigen Lebens, und Morus als venia peccatorum überhaupt, wobei übrigens letzterer die karakteristische Bemerkung macht, daß in Gott eine Veränderung nicht vorgehe noch von ihm ein besonderer Akt geübt werde, ut in foro a judice absolvente, und Seiler, daß bei der Unveränderlichkeit Gottes das Urtheil desselben über den Menschen nicht erst in der Zeit entstehe, sondern von Ewigkeit im göttlichen Verstande sey. 2. Dagegen bestimmen Töllner (System der dogmatischen Theologie im Unterschied von der Schrift über den thätigen Gehorsam, vgl. Baur, Versöhnungslehre), Döderlein, der die justificatio mit der redemtio identificirt und die objektive Erlösungsthat in Einem Lehrstück mit der subjektiven Aneignung behandelt, Schott, Reinhard, Bretschneider a. die Sündenvergebung als Aufhebung der positiven Strafe, immunitas a poenis peccati concessa mit Ausschluß der libertas a reatu culpae, und somit Errettung von der ewigen Verdammniß, d. als den Entschluß Gottes, die Begnadigten ewig zu beseligen. Somit ist nach dieser Anschauung die Sündenvergebung die Anwendung der in dem Tode Jesu liegenden Erklärung Gottes, daß er unbeschadet der moralischen Weltordnung und der Heiligkeit des Gesetzes die Menschen beseligen wolle. Als Bedingung der Sündenvergebung wird von Sartorius, Storr, Burk, Seiler, Töllner, Steudel (welcher sehr richtig sagt, daß der Glaube, der das Verdienst Christi sich aneignet, den Lebenskeim, mit welchem das Gerechtseyn sich entwickelt, erst hinnimmt, nicht vorweist) die Zuversicht auf die Gnade Gottes und das Verdienst Christi in dem Sinn eines ὄργανον ληπτικὸν, dagegen von Döderlein, Schott, Reinhard, Morus, Bretschneider entweder geradezu der Glaube an die göttlichen Verheißungen und die Erfüllung des göttlichen Gesetzes oder wenigstens der Glaube an die Versöhnungsanstalt Gottes als die fromme Gesinnung in sich schließend, fides et conversio, bestimmt. Dieser Seite treten auch die unter kantischem Einfluß stehenden Theologen der alten tübinger Schule im Zusammenhang mit ihrer symbolischen Ansicht vom Tode Jesu bei, Süskind und C. C. Flatt, von denen jener die Sündenvergebung behauptet, dieser bestreitet. Süskind beweist die Vereinbarkeit der Strafenerlassung mit dem Princip der praktischen Vernunft, welche Proportion der Sittlichkeit und Glückseligkeit fordert, und damit die Möglichkeit der Sündenvergebung, die ihm nichts Anderes ist, als Aufhebung der Strafe, durch die Behauptung, daß die Nichtvollziehung verdienter Strafen dem unbedingt höchsten Endzweck der Vernunft nicht geradezu widerspreche und Gott durch Einschränkung der Glückseligkeit nach der Besserung unerachtet der Aufhebung absoluter Strafe für die vor der Besserung begangenen Sünden dem Rechte seiner strafenden Gerechtigkeit Genüge leisten könne, um so mehr, da er den Menschen nach der Besserung in seinem intelligibeln Karakter, welcher tugendhaft ist, schaue, und da nun das N. T. ausdrücklich die Sündenvergebung als Strafaufhebung bezeichne, so sey die Wirklichkeit derselben constatirt (gegen Schmid und Ständlin). Die Bedingung der Aufhebung aber ist nach ihm die Besserung, die Umwandlung des alten Menschen in den neuen tugendhaften Karakter (s. Flatt's Magazin für christl. Dogmatik u. Moral. Stück 1. 3. 4. 9.). Flatt hält dagegen die Sündenvergebung als Aufhebung der Strafe nach den Grundsätzen der praktischen Vernunft für unmöglich, gibt übrigens nach der Unterscheidung, die er zwischen den zwei

Begriffen „Gott der Gesinnung nach mißfällig seyn“ und „die Wirkungen seines Mißfallens wegen vorhergegangener Verschuldungen erfahren“ macht, zu, daß der Mensch, insofern er eine moralische Gesinnung angenommen hat, sich des Wohlgefallens Gottes bewußt und ein Gegenstand der bessernden, somit auch beseligenden Gnade Gottes seyn kann, daß er die Hoffnung, das Ziel der moralischen Vollkommenheit und Glückseligkeit durch unendliche Annäherung zu erreichen, schöpfen und die Ueberzeugung haben darf, die Strafen, welche den Sünder bei der Rückkehr auf den Weg des Guten treffen, müssen für ihn jederzeit zugleich die wirksamsten Besserungsmittel seyn (philosophisch-exegetische Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung der Menschen mit Gott).

Nach diesen dogmatischen Erörterungen, durch welche je einzelne Seiten des Dogma's in mehr oder minder entschiedener Opposition gegen andere gleichberechtigte hervorgehoben wurden, war es die Aufgabe und in der That auch das Bestreben der neueren Dogmatik, die einzelnen Bestimmungen, durch die der Begriff der Sündenvergebung constituirt wird, namentlich den göttlichen und menschlichen Faktor, als die in einander liegenden Momente Eines Begriffes so zu fassen, daß der Sündenvergebung als einer unbedingten That Gottes ihr voller objektiver Gehalt bewahrt wird. Die Vereinigung beider Seiten wird in der spekulativen Theologie angestrebt, wenn nach Marheineke die Rechtfertigung die Einheit der Vergebung und der Einflößung der Liebe ist, weil Gott als der an sich heilige und die Heiligkeit auch verbreitende Geist die Einheit beider ist und weil diese Einheit in Gott auch in dem Gerechtfertigten zur Erscheinung kommt, indem der allein rechtfertigende Glaube nicht als einsam oder als ein solcher gedacht werden kann, der nicht zugleich die Lust und Liebe zu allen guten Werken wesentlich an ihm selbst hätte, und wenn nach Vatke in seiner Entwicklung der Dialektik von Gnade und Freiheit die Rechtfertigung als die göttlichen und menschlichen Willen zusammenfassende Einheit, welche nach der objektiv-göttlichen Seite die Rechtfertigung, nach der subjektiv-menschlichen der Glaube heißt, kraft des darin mitgesetzten Glaubens die Gewißheit der Vergebung der Sünde d. h. die Aufhebung des subjektiven Schuldbewußtseyns gewährt, weil der Glaube, welcher zwar noch nicht die besondere Bethätigung, aber doch das Princip der Liebe in sich schließt, das objektive Erlösungswerk aneignet. Und Schleiermacher stellt die Einheit dadurch auf, daß er die Sündenvergebung neben der Kindschaft als ein Moment der Rechtfertigung bestimmt, die Rechtfertigung aber als denselben Akt des Aufgenommenwerdens in die Lebensgemeinschaft mit Christo, wie die Bekehrung, nur jene als verändertes Verhältniß des Menschen zu Gott, diese als veränderte Lebensform betrachtet, daß er ferner die Sündenvergebung entstehen läßt, wenn der in Buße und Glauben sich bekehrende und in die Lebensgemeinschaft mit Christo eintretende Mensch, weil in ihm die Sünde nicht mehr thätig ist, sondern nur noch die Nachwirkung und Rückwirkung des alten Menschen, das Bewußtseyn der Schuld und Strafwürdigkeit verliert, daß endlich die Sündenvergebung auf keinem besonderen Rathschluß Gottes beruht, sondern jeder Akt der Bekehrung, der das Bewußtseyn der Erlösung von Schuld und Strafwürdigkeit in sich schließt, nur eine Deklaration des allgemeinen göttlichen Rathschlusses, um Christi willen zu rechtfertigen, im Menschen selbst ist. Wie aber schon hierin auf die subjektive Seite ein Gewicht gelegt ist, durch welches der Begriff der Sündenvergebung in seiner Reinheit beeinträchtigt wird, sofern die Sündenvergebung zu einem Vorgang bloß im Innern des Menschen, einer That des Bewußtseyns umgewandelt und von einem — ob auch nach Vatke und Marheineke von Gott gewirkten — Stand des Menschen abhängig gemacht, von Schleiermacher überdies alle specifische Thätigkeit Gottes, die sich auf die Vergebung der Sünden bezöge, geläugnet wird, so tritt auch in einigen der späteren vermittelnden dogmatischen Bearbeitungen des Gegenstandes, die nicht schon, wie die genannten, durch ihre pantheistisch gefärbte Gotteslehre an der Aufstellung einer objektiven Sündenvergebung gehindert sind, der subjektive Faktor stärker hervor, als es der Begriff der Sündenvergebung zuläßt, indem als Bedingung und bewirkende Ursache derselben entweder die reale Aufnahme

der immanenten Gerechtigkeit Christi im Glauben oder der Glaube, sofern er ein Gott wohlgefälliges Leben implicite in sich schließt, betrachtet wird, ersteres von Schöberlein, Ebrard, Martensen, letzteres von Rothe, Schenkel, Krahner, wozu noch die verwandten Auffassungen von Kalchreuter, Lipsius und Hofmann kommen. So erlangen wir nach Schöberlein (die Grundlehren des Heils) Vergebung der Sünden und in ihr die Beziehung der Rechtfertigung auf die einzelnen Sünden dadurch, daß Christus die wesentliche Gerechtigkeit für den Sünder ist und Christus durch den Glauben in wahrhaft persönliche Einigung mit uns tritt, — ein Akt, der dennoch ein wirklich juristischer, in Gott vorgehender und Gott bewußter ist; bei Ebrard (Glaubensl.) hängt die Sündenvergebung davon ab, daß im Mikrokosmus des einzelnen Menschen Christus geboren wird und seine Substanz mittheilt, wofür der Glaube die Bedingung und das Kennzeichen ist, und die Rechtfertigung ist zwar wohl ein forensischer Akt Gottes des Vaters, aber zugleich auch als Akt des Sohnes eine reale Einpflanzung Christi in uns und unser in Christum, daher die Wiedergeburt als Akt Christi causa efficiens, so daß Christus uns rechtfertigt und der Glaube uns rechtfertigt, und ähnlich wird nach einer anderen Darstellung (die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung) die Christo eignende Gerechtigkeit vor Gott unser, der Sünder, Eigenthum nicht durch einen Notariatsakt oder eine Cession, sondern in Folge der wirklichen thatsächlichen Einpflanzung in den Einen Menschen, der vor Gott geweiht ist, Christus, und diese Einpflanzung geschieht durch den Glauben; nach Martensen bringt der Glaube, von welchem die Rechtfertigung als Mittheilung der Sündenvergebung und Gotteskindschaft ergriffen wird, als Aneignung des gekreuzigten Erlösers die wirkliche Lebensgemeinschaft mit Christo, bei der der Gläubige die Gerechtigkeit desselben nicht nur außer sich, sondern in sich hat als schöpferisches Princip für die neue Lebensentwicklung, weil die Vergebung der Sünde und die Reinigung des Gewissens nicht ohne eine wirkliche Lebensgemeinschaft mit Christo gedacht werden kann, so daß die Rechtfertigung nicht darauf beruht, daß Gott nur auf äußere Weise den Menschen für gerecht erklärt, sondern darauf, daß das Individuum durch das Neue, das in ihm gegründet wird, in das wahre Grundverhältniß gesetzt ist und darum von Gott als gerecht angeschaut werden kann, was sich nicht bloß dem Ausdruck nach von der kirchlichen Lehre unterscheidet, wie Schröder (Lehre von der Heilsordnung, Stud. u. Krit. 1857, 4.) bemerkt. Als Grund der Sündenvergebung erscheint der Glaube, weil in ihm das Princip und der wirksame Anfangspunkt der Aufhebung der Sünde selbst gesetzt ist, bei den drei anderen genannten Dogmatikern. — Rothe läßt die Antinomie, welche darin liegt, daß die Sündenvergebung von Seiten Gottes nicht geschehen kann ohne faktische Aufhebung der Sünde in dem Sünder, eben so aber auch ein wirkliches Freiwerden des Sünders von der Sünde nicht möglich ist, ohne daß er zuvor ihre Vergebung erlangt hat, sich dadurch auflösen, daß die Scheidung des Sünders von seiner Sünde durch die Erlösungsthat Christi anticipirt wird, sofern nämlich bei jedem menschlichen Einzelwesen, welches in persönliche Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser durch den Glauben eingehend in den von ihm hervorgerufenen und geleiteten Proceß der thatsächlichen Aufhebung der Sünde in der Menschheit eintritt, Gott die vollgültige Bürgschaft für die künftige schlechthin vollständige faktische Aufhebung seiner Sünde und dafür gegeben ist, daß es eben nur die Setzung des wirksamen Anfangs des seine Sünde thatsächlich aufhebenden Prozesses in ihm, nur die Bewirkung seiner Scheidung von der Sünde ist, wenn er ihm diese vergibt, und so der heilige und gerechte Gott die hierdurch versöhnte Sünde ihm vergeben kann oder vielmehr vermöge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit aus Gnaden vergeben muß. Nach Schenkel ist der rechtfertigende Glaube als die gesteigerte Aktion des Gewissens, welche die Gemeinschaft des sündlichen Personlebens mit dem heiligen Personleben Christi vermittelt und hiermit das Versöhnungswerk Christi vermöge der göttlichen Freisprechung dem Menschen zueignet, die Bedingung der Sündenvergebung darum, weil das Anfangsleben der erneuerten Gottesgemeinschaft, das der Sünder durch die Gewissensthat in den Mit-

telpunkt seiner Persönlichkeit aufnimmt, von Gott um der Vollkommenheit des darin wirksamen Princips willen proleptisch so beurtheilt und behandelt wird, als ob es schon vollendet wäre. Krahner (das materiale Princip unserer Kirche und seine praktischen Folgen, in der deutschen Zeitschrift 1852. Oktober), der die Sündenvergebung von der Versöhnung so trennt, daß die objektive That Christi nur denen zu gut kommt, die noch nichts vom Evangelium wissen, während für den, der in den Gnadenstand eingetreten ist, bei jeder neuen Sünde ein besonderer Gnadenakt Gottes, durch den ihm die Sünde vergeben wird, eintreten muß und für den letzteren durch seine eigene Schuld der Tod Christi insoweit seine vollgültige Kraft verloren hat, als es zu seiner Rettung eines neuen göttlichen Aktes bedarf, läßt zwar für die Theilnahme an der Versöhnungsthat Christi den rein passiven Zustand des Nichtwiderstrebens genügen, fordert aber als Bedingung der Sündenvergebung für den des Heils theilhaftig gewordenen Menschen die durch den Glauben uns eigenthümlich werdende Gerechtigkeit Christi, um welches lebensvollen Keimes willen wir von Gott angenommen, d. h. so angesehen werden, als wäre der Keim schon zum vollen heiligen Leben des Sohnes Gottes in uns entfaltet. Während aber von diesen Dogmatikern der mehr subjektiven Richtung wenigstens die Sündenvergebung als ein Akt Gottes, sowie die objektive That der Erlösung ausdrücklich festgehalten werden, wird von Lipsius und Hofmann, die ihre dogmatische Anschauung auf die Exegese gründen, die Sündenvergebung mit Verwerfung aller objektiven Zurechnung von Seiten Gottes nur in dem allmählich im Menschen sich vollziehenden Proceß der Befreiung vom Sündenprincip gefunden. Nach der Darstellung von Lipsius (die paulinische Rechtfertigungslehre) ist durch den Tod Christi dem Menschen Vergebung der Sünden erworben, nur sofern er durch die im Glauben als einem ethischen Lebensprincip vollzogene Gemeinschaft mit dem Tod Christi principiell von der Macht der Sünde losgekommen ist, die unmittelbarste Wirkung von Christi Tod ist daher nicht sowohl die Vergebung der früheren Sünden, als vielmehr die Vernichtung des sündigen Princips und jene wird erst möglich in Verbindung mit der allmählichen Negation der principiell ertödteten Sünde im Lebensproceß der Heiligen. Und wenn Hofmann (Schriftbew. u. Streitschriften) unter Verwerfung jeder Gott geleisteten Sühne die Vergebung der Sünde, welche identisch ist mit Erlösung, als Voraussetzung der Versöhnung der Menschen mit Gott dadurch geschehen läßt, daß Gott in dem Widerfahrniß Jesu als des Heilsmittlers seine Gerechtigkeit, d. h. Rechtbeschaffenheit, Selbstgleichheit in einer Weise gezeigt hat, welche dem Menschen möglich macht, ohne eine andere Leistung als den Glauben an diese Leistung Christi des in derselben hergestellten Verhältnisses der Menschheit zu Gott, also einer Gerechtigkeit theilhaftig zu werden, welche nicht ihre, sondern Gottes Gerechtigkeit ist, und daß der Sieg Christi über die Gewalten, denen der Mensch durch die Sünde unterworfen ist, durch die Theilnahme am Leben Christi auch uns zu gut kommt, so kann die Sündenvergebung als Zurechnung und Zueignung einer objektiven That keine Stelle im System finden und der Glaube nur eine neue Qualität des Menschen seyn (s. Weizsäcker, Streit über die Versöhnungslehre, Jahrbb. für deutsche Theol. 1858, 1.). In anderer, aber unberechtigter Weise erhält bei Kalchreuter (Jahrbb. 1859, 3.) das subjektive Element eine Prärogative, wenn er die Sündenvergebung von den Momenten des Heilslebens, die nach der kirchlichen Lehre unmittelbar mit derselben verbunden sind, trennt und auf die Schrift sich stützend lehrt, daß der Glaube bloß zur Sündenvergebnng, zum ewigen Leben aber und zur Seligkeit die Heiligung führe und daß daher der Mensch zur Heiligung als Aufhebung der Sündenmacht, welche aus dem Glauben hervorgeht, gelangen müsse, wenn er durch die Aufhebung der Sündenschuld und des Zorns Gottes hindurch die Seligkeit gewinnen wolle; vgl. über die mehr subjektiven Auffassungen der Lehre von der Rechtfertigung Schneckenburger, vgl. Darst. Dagegen wurde von Nitzsch, Lange und neuestens von Köstlin die Sündenvergebung wieder als eine absolute That Gottes bestimmt und so an die Supranaturalisten, die sich zu weiter gehenden Concessionen an die Subjektivität nicht

verstanden hatten, angeknüpft, namentlich Tholuck (von der Sünde und vom Versöhner), Steudel, Klaiber (Sünde und Erlösung, Stud. d. ev. Geistl. 1835, 36), zugleich aber dem Subjekt sein Recht zugetheilt und so die Vermittelung gewonnen. Nitzsch bewahrt der Sündenvergebung ihren Karakter als einer durch die Gerechtschätzung geschehenden vollkommenen Aufhebung des Strafzustandes und der Sündenschuld und bestimmt die Rechtfertigung, welche die negative Seite der Sündenvergebung und die positive der Kindschaft zusammenfaßt, als erstes Moment des Begriffs der Wiedergeburt, während die Bekehrung das zweite ist, faßt aber zugleich auf subjektiver Seite nicht nur den Glauben, das persönliche Vertrauen auf die versöhnende Kraft des Todes Christi, als Bedingung der Rechtfertigung, sondern auch diese selbst und in ihr die Sündenvergebung als eine mittheilende Handlung Gottes, sofern dieser Alles, was er über den Menschen urtheilt, in ihn hineinspricht und seinem Bewußtseyn zueignet (vgl. Glaubenslehre, prot. Beantwortung der Symbolik von Möhler, Stud. u. Krit. 1834, 3., und akad. Vorträge). Auch Lange hält die Objektivität fest, da nach ihm die Sündenvergebung, dieses rettende Gericht Gottes inmitten der Weltgeschichte und des Sünderherzens, in welchem er den bußfertigen und gläubigen Sünder in Kraft der Gerechtigkeit Christi losspricht von seiner Schuld, vom Fluch des Gewissens, von der Anklage des Gewissens und von der Rache des Geschicks, diese individuellste Selbstoffenbarung Gottes durch Christum und Concentration des Lebens Gottes, Christi und des Menschen selbst, ein Gerichtsakt ist, in dem Gott den Sünder gerecht spricht, ohne ihn gerecht zu finden, und das Leben in der Rechtfertigung durch den Glauben, deren geistleibliche Versiegelung die Taufe ist, einen rein polaren Gegensatz zu dem Leben in der Heiligung bildet, aber doch ein Gerechtsprechen ohne Gerechtmachen nicht besteht, weil es gegen die Wahrheit wäre, und daher Gott den, den er gerecht spricht, zugleich in schöpferischer Rede gerecht gemacht hat, somit der Glaube nicht bloß einen formalen, sondern einen dynamischen Zusammenhang zwischen dem Glaubigen und Christus vermittelt. Und Köstlin (der Glaube ꝛc.) läßt in ausdrücklicher Opposition gegen die Lehre von der Rechtfertigung als einer Folge des Inwohnens Christi die Vergebung der Sünde und die Aufhebung der Schuld wie des Gerichts als Akt der göttlichen Gnade den Gläubigen zu Theil werden, sofern der Glaube sich hinstreckt zum Heiland und im Hinnehmenwollen besteht, und erst mit der Begnadigung oder auf die Begnadigung die Erfüllung der hinnehmenden Persönlichkeit mit Christo und dem neuen Wesen eintreten, wiewohl diese Scheidung zwischen urtheilendem Akt Gottes und Mittheilung dessen, was dem Gegenstande der Gnade als solchem zukommt, nur eine begriffliche ist, zeitlich aber beides in einen ungetheilten Akt zusammengeschlossen werden kann.

Nach der Auffassung, welche sich aus der historischen Entwicklung als die richtige herausbildet, ist die Sündenvergebung innerhalb des gottmenschlichen Werkes der Aneignung der objektiven Erlösungsthat Christi diejenige That Gottes, durch welche er die Schuld und Strafwürdigkeit des Sünders aufhebt (s. über diese Momente J. F. K. Gurlitt, worin besteht die Vergebung der Sünden? Stud. u. Krit. 1851, 2., wo namentlich die Ansicht verworfen ist, daß die Sündenvergebung bloß Aufhebung der Strafe sey). Sie ist eine freie Gnade Gottes und gründet sich auf die objektive Versöhnung durch Christum, welche allen Menschen zu gut kommt (gegen Krahner), kann daher ihre Ursache nicht in einer Beschaffenheit des Menschen, weder in seinem Glauben als einer Aufnahme der immanenten Gerechtigkeit Christi oder als einem neuen, das gottgefällige Leben im Keim in sich schließenden Princip, der guten Intention, noch in der sittlichen Umwandlung und der Heiligung des Menschen haben; die Sündenvergebung hat vielmehr zur einzigen Bedingung den Glauben als ὄργανον ληπτικὸν, in dem der Mensch das Verdienst Christi und die sündenvergebende Gnade Gottes ergreift und der in seinem ersten Grunde durch die Taufe gewirkt wird, welche eben darum auch die erste Zuerkennung der Gnade Gottes in Christo in sich schließt. Die Vergebung ist somit ein forensischer, in sich abgeschlossener, wenn auch am einzelnen Menschen öfters sich wieder-

holender Akt Gottes, der nicht, wie dieser Anschauung vorgeworfen wird, der Wahrheit zuwider ist, da in der Vergebung der Sünde nicht die Behauptung liegt, daß dieselbe nicht vorhanden sey; die menschliche Seite aber kommt dadurch zu ihrem Recht, daß, wie das Subjekt das objektiv gebotene Heil ergreift und dadurch die speciell ihm zugetheilte Sündenvergebung gewinnt, so Gott das objektiv gesprochene Urtheil in den Menschen hineinspricht und ihm das Bewußtseyn der Sündenvergebung mittheilt, wodurch zu den beiden Momenten der Aufhebung der Schuld und der Strafe der Sünde noch als ein drittes die Aufhebung des Schuldbewußtseyns hinzukommt. Während so der Begriff der Sündenvergebung jede im Subjekt liegende Ursache der Vergebung ausschließt und die göttliche Thätigkeit in derselben die Initiative für die Begründung des neuen Lebens ergreift, schließt andererseits diese That Gottes eine erneuernde Kraft in sich, sofern aus der im Glauben gewonnenen Sündenvergebung das gottmenschliche Leben in der Heiligung hervorgeht und dieses neue Leben sich um so kräftiger erweist, je stärker das Bewußtseyn der Sündenvergebung im Menschen geworden ist. **Dörtenbach.**

Sündfluth, s. Noah.

Suffragan (suffraganeus) heißt jeder Kleriker, welcher die Pflicht hat, seinen Obern zu unterstützen (suffragari). So erklärt den Ausdruck Alcuin in einem Schreiben an Karl den Großen: Dixistis, Serenissime Imperator, velle vos scire, qualiter nos et suffraganei vestri doceremus populum Dei de Baptismi Sacramento. Haec prout potuimus praelibavimus. Suffraganeus est nomen mediae significationis: ideo nescimus, quale fixum ei apponere debeamus, ut Presbyterorum, aut Abbatum, aut Diaconorum, aut caeterorum graduum inferiorum, si forte Episcoporum nomen, qui aliquando vestrae civitati subjecti erant, addere debemus (Alcuini opera p. 1160). Der Ausdruck kommt gleichbedeutend vor mit vicarius (Beispiele bei Du Fresne im Glossarium s. v. suffraganeus). Insbesondere wird derselbe aber von Bischöfen gebraucht, und zwar in einer doppelten Beziehung. Suffraganbischof heißt ein episcopus in partibus infidelium als Vikar und Gehülfe eines ordentlichen Diöcesanbischofs (m. s. den Art. Bd. IV. S. 103 f.); eben so heißt aber auch der letztere, insofern er nicht exemt ist (m. s. den Art. „Exemtion" Bd. IV. S. 287), im Verhältnisse zu seinem Metropoliten. Ueber die Stellung, welche alle Suffraganen einer Provinz (comprovinciales) in Gemeinschaft mit ihrem Metropoliten einnehmen und das Recht des Metropoliten gegenüber den Suffraganen und deren Untergebenen sind genaue Festsetzungen ergangen, welche Gratian in der Causa III. qu. 6. und Causa IX. qu. 3. zusammengestellt hat. Außerdem finden sich auch verschiedene Entscheidungen in den Dekretalen, welche sich insbesondere darauf beziehen, daß die Consekration des Metropoliten von seinen sämmtlichen Suffraganen erfolgen soll (c. 11. X. de electione I. 6. (Alexander III.) c. 6. X. de temporibus ordinationum I. 11. (Lucius III.) u. a.). Die Rechte des Metropoliten über die Suffraganen sind beschränkt (m. s. den Art. „Erzbischof" Bd. IV. S. 152). Innocenz III. erklärt darüber im Jahre 1204 im c. 11. X. de officio judicis ordinarii (I, 31): „. . . . Respondemus, quod archiepiscopus ipsum (suffraganeum) ad suscipiendam delegationem (in causa appellationis) compellere nequit invitum, quum in eum, exceptis quibusdam articulis, nullam habeat potestatem, licet episcopus suus eidem sit metropolitana lege subjectus."

Literatur über alle hier berührten Verhältnisse s. m. in den Artikeln, auf welche Bezug genommen ist. **H. F. Jacobson.**

Suger, Abt von St. Denis, war einer der bedeutendsten Kirchenfürsten und Staatsmänner Frankreichs im Mittelalter. Geboren wahrscheinlich im Jahre 1081 in der Umgegend von St. Omer — weder Zeit noch Ort seiner Geburt lassen sich genau bestimmen — wurde er im J. 1091 von seinem Vater, einem Manne aus geringem Stande, dem Kloster St. Denis zur Erziehung übergeben, damals ja der einzige Weg, auf dem talentvolle Knaben aus dem Volke eine höhere Bildung und einen größeren Wirkungskreis erlangen konnten. Zuerst genoß er in einer dem Kloster St. Denis un-

tergeordneten Schule Unterricht; im Jahre 1095 aber, als König Philipp I. seinen Sohn Ludwig den Dicken den Mönchen von St. Denis zur Ausbildung anvertraute, rief ihn der Abt Adam zurück, um der Studiengenosse des jungen Fürsten zu seyn. Dies Verhältniß zu dem künftigen Monarchen, welches sich bald zu einer innigen Freundschaft entwickelte, wurde entscheidend für die Lebenslaufbahn Suger's. Im J. 1098 zwar, als Ludwig das Kloster verließ, ging er noch nicht mit ihm an den Hof. Er vollendete erst im Kloster St. Florent de Saumur seine wissenschaftlichen Studien, kehrte 1103 nach St. Denis zurück, wurde dann vom Abt Adam mehrere Male zur Verwaltung entfernterer Besitzungen des Klosters und zu ihrer Vertheidigung gegen die räuberischen Ritter verwendet, und kam erst seit 1108, nachdem Ludwig VI. der Dicke die Regierung angetreten, öfter an den Hof, wo er das freundschaftliche Band erneuerte, das seit früher Jugend beide verknüpfte. Ludwig VI. bezeichnet einen Wendepunkt in der Entwickelung des französischen Königthums, indem er zuerst gegenüber dem Trotz und der Willkür der unbändigen Vasallen die monarchische Gewalt als die Vertreterin der Gerechtigkeit und Ordnung, als eine Macht, welche auf tieferem Grunde beruhte als dem bloß persönlichen Verhältniß der Feudalität, mit Energie geltend machte. In dieser Befestigung der Monarchie, wobei man sich einerseits auf das befreundete Pabstthum, andererseits auf die niederen Klassen, die Colonen, stützte, welche man dem sklavischen Drucke der Gutsherren zu entziehen suchte, stand dem König Suger mit der ganzen Kraft seines Geistes bei. Wenn wir auch kein Recht haben, anzunehmen, daß Suger der Urheber dieses neuen monarchischen Gedankens war, da derselbe durch die Stellung der Capetinger selbst gegeben war, so ist er doch der hervorragendste Vertreter desselben im früheren Mittelalter gewesen und die Franzosen verehren ihn noch heute als einen der Gründer ihrer nationalen Einheit.

Mit dem Regierungsantritt Ludwig's VI. ging Suger fast ganz zur politischen Thätigkeit als unmittelbarer Berather seines Königs über. Wir sehen ihn daher in den nächsten Jahren vielfach bei den Kämpfen Ludwig's mit seinen rebellischen Lehnsleuten betheiligt. Aber auch an dem großen kirchlich-politischen Streite, welcher damals im Beginn des 12. Jahrhunderts wieder die Welt bewegte, dem Investiturstreit, nahm er im Interesse der französischen Krone eifrig Theil, natürlich zu Gunsten der päbstlichen Suprematie, welche Frankreich seiner Selbstständigkeit wegen unterstützen mußte: auf dem Lateranconcil 1112, welches die Zugeständnisse Paschalis II. an Heinrich V. vom vorhergehenden Jahre annullirte, war Suger anwesend. Dem im J. 1118 aus Italien nach Frankreich geflüchteten Gelasius II. reiste er entgegen, um ihm im Auftrage Ludwig's alle erforderliche Hülfe gegen seine Widersacher in Italien anzubieten. Auf dem Concil zu Rheims, welches Calixt II., der folgende Pabst, vor seiner Abreise nach Rom hielt, unterhandelte Suger im Namen Ludwig's VI. mit dem Pabste über die Regelung der Investitur in Frankreich, und es gelang ihm, durch diese Verhandlungen und weitere in Rom (1121) diese Angelegenheit zu einem beide Theile befriedigenden Ergebniß zu führen. Im Jahre 1122, nach dem Tode des Abts Adam, wurde Suger noch während seines Aufenthaltes in Italien zum Abt von St. Denis gewählt. König Ludwig war anfangs erzürnt über die gegen die vor kurzem abgeschlossenen Verträge ohne seine Zustimmung erfolgte Wahl. Zwar gelang es Suger nach seiner Rückkehr aus Italien, den Zorn des Königs so weit zu beruhigen, daß Ludwig ihn selbst in St. Denis empfing, indeß scheint sich damals Suger doch mehr zu dem ihm befreundeten Pabst Calixt hingeneigt zu haben. Schon im Jahre 1124 war er wieder in Italien auf längere Zeit, wohnte dem großen Lateranconcil bei und erwarb sich die Gunst des Pabstes in so hohem Maße, daß derselbe ihn zum Cardinal zu creiren — wie es wenigstens wahrscheinlich ist — die Absicht hatte, als der Tod Calixt's diese Beziehungen Suger's zu Rom wieder löste. Derselbe ging nach Frankreich zurück und nahm seine frühere Stellung wieder ein, welche durch seine Erhöhung zum Abte keine Veränderung erlitt da ja die Abtei von St. Denis von jeher eine feste, kräftige Stütze der französischen

Könige gewesen war. In diesem Verhältniß zwischen den Königen von Frankreich und der Abtei, zwischen Ludwig und Suger, fand das enge Bündniß, das zwischen Königthum und Hierarchie in Frankreich bestand, seinen rechten Ausdruck. Während Suger also auf der einen Seite ein treuer Anhänger der Kirche war, zog er im Jahre 1124 an der Spitze einer auserlesenen Schaar mit dem großen französischen Heere gegen Heinrich V. Eifrig betrieb er ferner um dieselbe Zeit bei Ludwig die Befreiung der Colonen von den vielen drückenden Lasten und die Begünstigung der Bildung autonomer Communen, um das Feudalsystem in seinen Wurzeln zu untergraben.

Um das Jahr 1127 ging in Suger eine Veränderung vor, welche namentlich sein Verhältniß zu seinem Kloster erheblich umgestaltete. Sein Leben war bisher nicht das eines Mönches, sondern das eines Weltmannes gewesen, der, wenn auch Geistlicher, sich doch von den Laien nur durch höhere Bildung und Geschäftsgewandtheit unterschied. Gewiß angeregt durch die Reformtendenzen, welche wie 70 Jahre früher, so auch jetzt wieder den abendländischen Klerus durchdrangen und vorzüglich durch zwei Franzosen, Bernhard v. Clairvaux und Norbert, eifrigst vertreten wurden, legte er auf einmal allen äußerlichen Prunk ab, und nachdem er sich selbst reformirt, suchte er auch bei den Mönchen die vielfach vergessene Benediktinerregel in ihrer Strenge und Reinheit wieder geltend zu machen. Seinen geistlichen Obliegenheiten kam er fortan mit Eifer und Gewissenhaftigkeit nach. Während er für das Kloster eine neue prachtvolle Kirche erbauen ließ, lebte er selbst, streng und einfach, in einer kleinen Zelle. Aber wie seine ganze Natur mehr praktisch war, als religiös-mystisch, so bestehen auch seine Hauptverdienste für St. Denis nicht darin, daß er es zu einem Sitz heiliger Ascese oder hoher theologischer Gelehrsamkeit erhob, sondern in der vortrefflichen Verwaltung der Abtei, der energischen Wahrung ihrer Rechte, in der Ausbreitung der Cultur auf bisher wüste Strecken, in künstlerischer Ausschmückung der Kirchen, in der kräftigen und gerechten Beschützung der seiner Kirche Untergebenen gegen Uebergriffe und Vergewaltigungen. Doch hinderte ihn diese gesteigerte Thätigkeit für sein Kloster nicht, an der Leitung des Staates sich zu betheiligen. Im Jahre 1137 starb Ludwig der Dicke. Sein Sohn und Nachfolger, Ludwig VII., war ein Jüngling von 16 Jahren, ohne großen Karakter und Geist. Daher trat Suger zusammen mit dem Bischof Joscelin von Soissons an die Spitze der Regierung, welche ihnen der junge König vertrauensvoll überließ. Sie wurde im Sinne Ludwig's VI. fortgeführt: vor Allem die mächtigen Vasallen suchte man zu dauerndem Gehorsam zu zwingen. Suger und Joscelin scheuten sich selbst nicht in einem solchen Falle, als Graf Theobald von Toulouse, einer der einflußreichsten Fürsten, für den von Innocenz II. eingesetzten Erzbischof von Bourges Partei nahm, welchem der König den Eintritt in das Reich verboten hatte, dem Pabst sogar, welcher Theobald beschützte, entgegenzutreten und seinem Interdikt Trotz zu bieten (1141). Heftig tadelte Bernhard von Clairvaux das Benehmen der beiden Rathgeber des Königs und bemühte sich lange vergeblich, eine Versöhnung zwischen Pabst und König herbeizuführen, an der ihm so viel gelegen seyn mußte. Ueberhaupt wußte Suger der um sich greifenden Allmacht der Hierarchie gegenüber das Interesse der französischen Monarchie zu wahren. Er bemühte sich, freilich vergebens, Ludwig VII. vom Kreuzzug zurückzuhalten, zu dem ihn die kirchliche Partei fortriß, da in Frankreich selbst Wichtigeres für ihn zu thun sey. Gegen die Unternehmung eines Kreuzzugs überhaupt war er wohl nicht, wie er denn mehrere Jahre später kurz vor seinem Tode selbst einen zu veranlassen suchte; aber seine Meinung war, wie es scheint, daß die Kirche selbst, die Bischöfe u. s. w. ihn veranstalten und leiten sollten und die weltlichen Fürsten weder dazu aufbieten dürften, noch es auch brauchten. Er wollte nicht dies allgemein christliche Werk durch politische Rivalitäten vereitelt sehen, an denen ja dann auch der zweite Kreuzzug scheiterte.

Als dennoch König Ludwig unter großer Betheiligung des Adels zum Zuge rüstete, wurde Suger auf einer Reichsversammlung in Etempes die Regentschaft während der Abwesenheit des Königs übertragen. Er übernahm sie aber erst, als der Pabst es ihm

ausdrücklich befahl. Ihm wurde dann der Erzbischof von Rheims und der Graf von Vermandois zur Seite gesetzt, indeß leitete Suger eigentlich allein die Regierung. In dieser schwierigen Stellung bewies er nun die Thatkraft und Energie seines Geistes auf das Glänzendste. Wie vorauszusehen war, erhob sich gleich nach der Abreise des Königs auf allen Seiten der raub- und fehdelustige Adel. Gleichwohl gelang es Suger mit kräftiger Unterstützung von Seiten Eugen's III. diesen Räubereien ein Ende zu machen. Besonders zeichnete er sich durch eine vortreffliche Verwaltung der königlichen Einkünfte aus, so daß er nicht allein die unablässigen Geldforderungen des Königs befriedigen, sondern auch mancherlei Bauten ausführen und eine Summe ersparen konnte. Den Höhepunkt seiner Macht und seines Ansehens erreichte er, als es ihm gelungen war, die ehrgeizigen Versuche Robert's von Dreux, des Bruders Ludwig's VI., welcher schon 1148 aus Asien zurückgekehrt, die Mißvergnügten um sich gesammelt hatte und die oberste Macht in Frankreich an sich zu reißen strebte, durch sein kräftiges Auftreten namentlich auf der Reichsversammlung, welche er nach Soissons berufen, zu vereiteln. Nicht ohne Bedeutung endlich waren die Bemühungen Suger's während seiner Regentschaft, die Klöster zu reformiren. Gegen die radikalen Reformwünsche des Abälard und Pierre de Bruys trat er mit aller Entschiedenheit auf (z. B. auf der Rheimser Synode von 1148), aber eben so eifrig suchte er nun mit allen Kräften die Mißbräuche zu beseitigen, welche jene Tendenzen hervorgerufen hatten. Sehr heftige Kämpfe hatte er mit den Kanonikern von St. Genoveva in Paris zu bestehen, welche er im Auftrag Pabst Eugen's III. nach der Benediktinerregel reformiren sollte; ihren Widerstand und den der reichen und mächtigen Abtei St. Corneille in Compiegne besiegte er glücklich. Als endlich im Jahre 1149 Ludwig VII. nach gänzlich mißlungenem Kreuzzug auf sein wiederholtes Bitten nach Frankreich zurückkehrte, erntete Suger den verdienten Dank. Der König nannte ihn öffentlich Vater des Vaterlandes. Der heilige Bernhard wie mehrere fremde Fürsten drückten ihm in Schreiben ihre Anerkennung und Bewunderung aus. Nur kurze Zeit überlebte er diesen seinen Ruhm. Nachdem er noch zwei Jahre in ruhiger Thätigkeit für die Abtei St. Denis und für Frankreich gewirkt, erlag sein von Jugend auf schwacher Körper endlich doch den Anstrengungen; er starb den 12. Januar 1151 im 70. Jahre seines Lebens.

Suger kann seinen berühmten Zeitgenossen und Landsleuten Abälard und dem heiligen Bernhard völlig ebenbürtig an die Seite gestellt werden: diese drei Männer repräsentiren gleichsam die verschiedenen Bereiche, in denen die Geistlichkeit des mittelalterlichen Katholicismus sich zu bewegen pflegte. Wie Abälard der spekulative Theologe, Bernhard der tief-religiöse Mystiker, so war Suger der praktische, staatsmännische Kirchenfürst, der die Kirche als eine eben so irdische Anstalt, wenn auch in höherem Sinne, auffaßt wie den Staat und vorzugsweise der äußeren Thätigkeit derselben seine Kräfte widmet. Dieser seiner praktischen Richtung entspricht es auch, daß er gar keine theologischen oder überhaupt kirchlichen Schriften hinterlassen hat. Außer 60 Briefen an Verschiedene (bei Duchesne Scriptores tom. IV.) haben wir von ihm nur einen Bericht über seine Verwaltung der Abtei von St. Denis und eine Biographie Ludwig's des Dicken, welche eine der besseren Leistungen der mittelalterlichen Historiographie und besonders deshalb interessant ist, weil Suger in ihr häufig, wenn auch mit Zurückhaltung auf seine eigene Wirksamkeit zu sprechen kommt (beides ebenfalls bei Duchesne tom. IV.).

S. über ihn: Histoire litt. de la France. Vol. XII. p. 361. — Bernardi, Essai historique sur l'abbé Suger in Archives litt. de l'Europ. vol. XIV et XV. Par. 1807. — Carné, Etudes sur les fondateurs de l'unité nat. en France. Vol. I. Par. 1848. — Combes, L'abbé Suger. Par. 1853. — Seine Biographie von dem gleichzeitigen Mönch Wilhelm bei Guizot Coll. des mémoires. Vol. VIII.

Dr. H. Peter.

Suicerus, Joh. Casp., bekannt durch seinen Thesaurus Ecclesiasticus, ist geboren am 26. Juni 1620. Sein Vater, Johann Rudolf Schweizer, war Pfarrer im

Thurgau und Dekan des Capitels Frauenfeld, seine Mutter, Susanna Lavater, Enkelin des mit Zwingli befreundeten Bürgermeisters Lavater, der die Züricher in der unglücklichen Schlacht zu Cappel befehligte. Vom Vater vorbereitet, wurde Johann Caspar in die Schulen seiner Vaterstadt Zürich aufgenommen, benutzte wie der in demselben Jahre geborene Joh. Heinr. Hottinger die tüchtigen Philologen, welche hier lehrten, und vollendete seine Studien in Frankreich an den blühenden Akademien zu Montauban und Saumur, wo er bei den drei berühmten, später als heterodox getadelten Theologen Amyraldus, Cappellus und Placäus Vorlesungen hörte, obgleich damals der Besuch dieser Akademie von der Schweiz aus schon verboten worden war. Nach dreijährigem Aufenthalt in Frankreich kehrte Schweizer im Jahre 1643 in seine Vaterstadt zurück, bestand seine Examina, wurde sofort auf eine thurganische Pfarrei geschickt, aber schon 1644 als Lehrer an die Schulen Zürichs berufen, 1646 zum Inspektor des Alumnates und Professor der hebräischen Sprache, zehn Jahre später der lateinischen und griechischen Sprache am Collegium Humanitatis, 1660 als Professor der griechischen Sprache und Kanonikus an das obere Collegium (Carolinum) befördert. In dieser Stellung wirkte er, bis er im J. 1683 wegen geschwächter Gesundheit seine Entlassung nahm und seinem talentvollen Sohne Joh. Heinrich das Amt überließ. Er starb am 29. Dez. 1684.

Durch gründliche philologische Arbeiten hat sich Suicerus um die Theologie verdient gemacht. Seine ersten Werke waren Lehrbücher für Studirende: Sylloge vocum Novi Testamenti. Tig. 1648. und wieder 1659 mit angehängtem Compendium der griechischen Prosodie. Später ist diese Schrift unter dem Titel Novi Testam. Glossarium Graeco-Latinum vom gelehrten Chorherrn Hagenbach 1744 wieder herausgegeben worden. — Ferner erschien Syntaxeos Graecae, quatenus a Latina differt, compendium 1651. — Dann Ἐμπυρεύματα εὐσεβείας, quo miscellanea, duae Chrysostomi — et duae Basilii M. homiliae continentur, carmina item Nazianceni, paraphrasis Jonae et Psalmi aliquot; his adjectus est Plutarchi περὶ παίδων ἀγωγῆς libellus — 1658 und 1681. — Ferner Joh. Frisii, Tigurini, Dictionarium Latino-Germanicum et Germanico-Latinum auctum et nova methodo digestum 1661, wieder 1677. 1693. 1712. — Commenii Vestibulum Scholarum usui felicius accommodatum. — Sacrarum observationum liber singularis, quo veterum ritus circa poenitentiam — expenduntur, varia incarnationis, circumcisionis, paschatis, baptismi et s. coenae nomina explicantur, oratio dominica — examinatur, multaque alia — — ex antiquitate ecclesiastica — proponuntur; adjectum est duplex specimen, alterum supplementi linguae Graecae, Lexici Hesychiani alterum, 1665. — Endlich das berühmte, immer noch viel gebrauchte Hauptwerk: Thesaurus ecclesiasticus e patribus Graecis ordine alphabetico exhibens quaecunque phrases, ritus, dogmata, haereses et hujusmodi alia spectant, insertis infinitis paene vocibus, loquendi generibus Graecis hactenus a lexicographis nondum vel obiter saltem tractatis, opus viginti annorum indefesso labore adornatum. Amstelod. 1682. 2 Tom. Folio; im Jahre 1728 in zweiter, vermehrter Ausgabe, wozu Nothangel 1821 Supplemente gegeben hat. — Später erschien das Lexicon Graeco-Latinum et Latino-Graecum, 1683; endlich nach des Verfassers Tode: Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum et ex antiquitate ecclesiasticae illustratum. Trajecti ad Rhenum 1718. 4°.

Andere seiner Werke sind Manuskripte geblieben, namentlich das Lexicon Hesychianum, der Apparatus Joh. Casp. Suiceri ad novam editionem lexici Hesychiani ist auf der Zürcherischen Stadtbibliothek vorhanden. Verloren ist das Lexicon Graecum majus und die Expositio Symboli et Apostolici et Athanasiani. Schweizer hat zur langjährigen Ausarbeitung dieser Werke, namentlich des Thesaurus, von allen Seiten her die sämmtlichen griechischen Kirchenväter und auf die griechische Kirche bezüglichen Schriften gesammelt und alle genau durchgelesen, so daß Charles Patin in seinen gelehrten Reisen bemerkt, Schweizer verstehe mehr Griechisch, als alle Griechen zusammengenommen.

An den dogmatischen Streitigkeiten seines Zeitalters betheiligte sich Suicerus nur so weit, als er mußte, bedauerte dieselben und half seinem Freunde Heidegger die wider seine früheren Lehrer in Saumur gerichtete Formula Consensus mildern (vgl. d. Art. „Heidegger"). Seine Freude war sein ältester Sohn Joh. Heinrich **Schweizer**, der, durch gelehrte Schriften, z. B. einen Commentar zum Kolosserbrief, ausgezeichnet, des Vaters Amt erhielt, für das damalige Zürich aber seiner freieren Richtung wegen so schwer zu ertragen war, daß er einem Rufe nach Heidelberg folgte. **A. Schweizer.**

Suidbert nimmt eine besondere Stellung ein unter den Sendboten des Christenthums, welche gegen das Ende des 7. Jahrhunderts von der angelsächsischen Kirche ausgingen und auf dem Continent durch ihre kirchlichen Organisationen ihren Vorgängern, die der altbrittischen Kirche angehörten, sich weit überlegen zeigten. Zunächst wandten sich die Angelsachsen zu den stammesverwandten Friesen. Der Bischof Wilfrid war auf einer Reise nach Rom durch widrigen Wind an die friesische Küste verschlagen (im J. 677) und hatte dort freundliche Aufnahme und für seine Predigt von Christo, dem Heiland der Sünder, geneigtes Gehör gefunden (Beda hist. eccl. V, 19). Zwölf Jahre später beabsichtigte der Mönch Egbert eine größere Missionsunternehmung zu den mit den Angeln und Sachsen verwandten noch heidnischen Stämmen in Germanien, wurde aber mit seinen Begleitern noch vor der Abfahrt durch einen heftigen Sturm, der ihnen als eine göttliche Weisung erschien, zurückgehalten. Nur einer seiner Genossen, Vicbert (bei Beda a. a. O. V, 9.), gelangte zu den Friesen, unter denen er zwei Jahre wirkte, dann aber wegen fruchtloser Arbeit in die Heimath zurückkehrte. Egbert hatte indeß seinen Plan nicht aufgegeben, zumal da Vicbert's Unternehmung erfolglos geblieben war. Er wählte zwölf zu dem Werke tüchtige Männer aus, unter denen der Presbyter Wilbrord besonders hervorragte. Diese begaben sich im J. 690 zu Pipin, dem Führer der Franken, und wurden von ihm aufs Freundlichste aufgenommen. Er wieß ihnen das Gebiet zur Wirksamkeit an, welches kurz zuvor nach dem Siege über den Friesenkönig Radbod bei Dorstadt am Leck (im J. 689) wieder von den Franken in Besitz genommen war, das Land zwischen Maas, Waal und Leck, und nahm sie unter seinen mächtigen Schutz, so daß Niemand den Predigern ein Leides zufügen durfte. Denen, welche sich zum christlichen Glauben bekannten, wurden Belohnungen zuertheilt, so daß, wie Beda berichtet (a. a. O. V, 10), in Kurzem Viele von dem Götzendienst sich zu dem Glauben an Christum bekehrten. Schon bald nach seiner Ankunft in Friesland begab sich Wilbrord, als er sah, daß sich unter fränkischem Schutze ein weites Feld der Thätigkeit eröffnete, nach Rom, um sich vom Pabste, damals Sergius, Vollmacht und Segen für das Missionswerk unter den Heiden, zugleich aber auch Reliquien der Apostel und Märtyrer zu holen, um sie in den an Stelle der heidnischen Heiligthümer zu erbauenden Kirchen zu deponiren und diese im Namen jener Heiligen zu weihen. Außerdem wollte er sich für die zu begründenden kirchlichen Einrichtungen dort Rath und Hülfe erbitten.

Während Wilbrord's Abwesenheit hatten seine Begleiter, welche in Friesland predigten, einen aus ihrer Mitte, Suidbert, einen Mann von bescheidenem und sanftmüthigem Wesen, zu ihrem Vorsteher gewählt und nach Brittannien geschickt, wo er auf ihr Gesuch von Wilfrid, dem Bischof von York, ordinirt, d. h. zum Bischof geweiht wurde. Aus dieser Nachricht Beda's, des Zeitgenossen (a. a. O. V, 11.), geht deutlich hervor, daß Wilbrord einen näheren und zwar unmittelbaren Anschluß an Rom beabsichtigte, seine Begleiter dagegen den Zusammenhang mit ihrer heimathlichen Kirche in Brittannien festhalten wollten. Es wäre indeß verkehrt, daraus den Schluß zu ziehen, daß letztere die Eigenthümlichkeiten der alt-brittischen Kirche, in denen sie sich von der angelsächsischen unterschied, auf dem Continent hätten festhalten, vor Allem in der Verwerfung des päbstlichen Primates hätten beharren wollen. Sie waren ja selbst von der angelsächsischen Kirche ausgegangen und wandten sich an einen Bischof derselben, nämlich Wilfrid, der als einer der eifrigsten Verfechter der römischen Kirchengebräuche bekannt

war und gewiß nicht die Hand zur Ordination des Suidbert geboten hätte, wenn dieser Sonderinteressen zu verfolgen beabsichtigte. Zwar war Wilfrid damals wieder von seinem Bischofssitze York in Northumbrien vertrieben, aber dadurch wurde sein intimes Verhältniß zu Rom nicht gestört, wo er die kräftigste Stütze im Kampfe mit seinen Gegnern gefunden hatte. Wenn Wilfrid den Suidbert damals (im J. 691) zum Bischof weihte, so that er das kraft seiner Stellung als Metropolit von York, die er auch während seines Exils in Mercia behauptete. — Die friesische Mission und ihre Kirchenstiftungen bewahrten sich durch die unmittelbare Verbindung mit der heimathlichen Kirche nicht bloß Rom, sondern auch der fränkischen Herrschaft gegenüber die nöthige Selbstständigkeit, welche gerade durch Wilbrord's Maßregeln dem Suidbert und seinen Genossen gefährdet zu werden schien. Als daher Wilbrord, von Rom bevollmächtigt, nach Friesland zurückkehrte, zog sich Suidbert, um jeden Conflikt zu vermeiden, von dort zurück und begab sich zu den Bructerern (Boructuariern), welche damals noch unabhängig waren und das Gebiet östlich vom Niederrhein bis zur mittleren Ems inne hatten.

Der Frankenherrscher Pipin stand ohne Zweifel auf Seiten Wilbrord's, mit dessen Tendenz: einen näheren Anschluß an Rom zu vermitteln, er einverstanden war. Gfrörer's entgegengesetzte Annahme (Allgem. Kirchengesch. III, 1. S. 427 f.) beruht auf der unbegründeten Voraussetzung, wie wenn Pipin die angelsächsischen Mönche herbeigerufen hätte, um sich ihrer zur kirchlichen Unterwerfung des mit den Waffen eroberten Landes zu bedienen; allein Wilbrord und seine Begleiter wären keineswegs geneigt gewesen, sich von den Franken als blinde Werkzeuge gebrauchen zu lassen. Ihre Augen hätten sich auf ein anderes Haupt gerichtet, nämlich den Pabst. Pipin hätte es nun sehr übel genommen, daß Wilbrord sich nicht an der Vollmacht, die er (der fränkische Reichsverweser) ihm ertheilt hatte, begnügen ließ, sondern nach Rom eilte, um dort päbstliche Verhaltungsregeln einzuholen. Der Reichsverweser hätte daher nach Wilbrord's Abreise eine Parteiung unter den angelsächsischen Mönchen angestiftet und sie wirklich von Wilbrord abzuziehen und zu bewegen gewußt, daß sie mit Umgehung des Abwesenden Einen aus ihrer Mitte, Suidbert, zum Haupt erkoren &c. Was diese Darstellung Gfrörer's betrifft, so wird sie, abgesehen von anderen Gründen, wie z. B. Wilfrid's Betheiligung bei dem Unternehmen Suidbert's und seiner Genossen, dadurch ganz unhaltbar, daß Pipin dem Wilbrord nach seiner Rückkehr von Rom kräftigen Schutz und Beistand gewährt, ja sogar selbst wenige Jahre später (im J. 696) ihn mit Zustimmung aller seiner Genossen direkt nach Rom schickt und den Pabst Sergius bittet, Wilbrord zum Metropoliten für Friesland einzusetzen. Diese Bitte wurde auch dem Pipin erfüllt. — Wilbrord, dem bei der Weihe der lateinische Name Clemens beigelegt worden war, erhielt nach seiner Rückkehr von Pipin die Burg der Wilten, nämlich Trajectum, das heutige Utrecht, als Metropolitansitz eingeräumt.

Ganz anders war Suidbert's Stellung nach Beda's glaubwürdigem Bericht. Als die von ihm bekehrten Bructerer durch einen Einfall der benachbarten Sachsen zerstreut wurden und Suidbert selbst aus seiner Stellung weichen mußte, kehrte er nicht zu Wilbrord nach Friesland zurück, sondern bat Pipin um Einräumung einer Station, die ihm indeß nur auf Verwendung der Plectrudis, der Gemahlin Pipin's, angewiesen wurde, und zwar außerhalb des friesischen Gebietes auf einer Rheininsel, welche bei den Eingeborenen „in littore“, also Werd, d. h. eine „Wiese“ am Flußufer hieß, das Kaiserswerth des späteren Mittelalters. Dort begründete Suidbert ein Kloster als Pflanzstätte zur Mission unter den angränzenden Völkerstämmen, die, als Beda schrieb, noch im Besitze seiner Erben sich befand. Hier verbrachte er die letzten Jahre seines Lebens unter großen Entbehrungen bis an seinen Tod. Manche Kirche am Niederrhein, die ihn noch heute nach ältester Ueberlieferung als ihren Patron verehrt, wie z. B. zu Hünxe und Hisfeld, mögen von Suidbert begründet worden seyn.

Wenn die Ankunft Suidbert's auf dem Continent der Zeit nach feststeht, so ist das Todesjahr schwankend, jedoch mit großer Wahrscheinlichkeit das Jahr 713 gewesen,

das in den ältesten fränkischen Annalen, die vom Jahre 708—800 gehen, als Jahr der depositio, d. i. der Bestattung des Bischof Suidbert angegeben wird. Die älteren Calendarien haben näher den 1. März als Todestag bezeichnet, den auch die Acta SS. Boll. angenommen haben.

Was die Quellen für das Leben Suidbert's betrifft, so sind die Angaben bei Beda allein historisch haltbar. Auf sie gründet sich auch ein Sermon des Bischofs Radbod von Utrecht aus dem 10. Jahrhundert und ein Carmen. Sehr spät taucht eine Vita des Suidbert auf, welche den Namen des Marcellin als Verfasser trägt. Sie ist durch das fast einstimmige Urtheil der Kritiker auch katholischerseits, wie Henschen in den Actis SS. Boll. zum 1 Mart. p. 17 sq„ Mabillon in den Actis SS. ordinis s. Bened. Tom. III. p. 250 sq., Binterim, Denkwürdigkeiten V, 1. S. 336., als eine absichtliche Fälschung gerichtet und kann gar nicht in Betracht kommen. Zu vergleichen: Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands 2r Band. S. 396 ff. Neuerdings hat Bouterwek in einer Vorlesung: „Swidbert, der Apostel des bergischen Landes“, Elberf. 1859. S. 16 ff., die Entstehung der Pseudo-Marcellinischen Vita des Suidbert nachzuweisen versucht, die im J. 1508 zuerst gedruckt erschien unter dem Titel: vita divi Swiberti Verdensis eccl. episcopi, Saxonum Frisiorumque apostoli. Colon. 1508.

Die Verwechselung unseres Suidbert und des angeblich ersten Bischofs von Verden beruhte auf der Verwechselung von Caesaris-Werda (Kaiserswerth) und Verda (Werden). Ueber Suidbert als ersten Bischof von Verden fehlt jede gleichzeitige Nachricht, auch die karolingische Zeit weiß nichts von einem solchen. Vergl. Rettberg a. a. O. S. 460 ff. Nachdem sich einmal die Verwechselung befestigt hatte, so war eine natürliche Folge die, daß man zwei Suidberte annahm, den älteren für Kaiserswerth, der sich nicht beseitigen ließ, und den jüngeren für Verden, der in Wirklichkeit gar nicht existirt hat und aus dem Verdenschen Verzeichniß der Bischöfe gänzlich zu streichen ist. **W. Krafft.**

Suidger, s. Clemens II.

Sukkôth Benôth, סֻכּוֹת בְּנוֹת, ἡ Σωκχὼθ Βενὶθ, 2 Kön. 17, 30., Gegenstand abgöttischer Verehrung für die von Salmanassar aus Babylon nach Samarien verpflanzten Kolonisten (וְאַנְשֵׁי בָבֶל עָשׂוּ אֶת־סֻכּוֹת בְּנוֹת). Was unter diesen abgöttischen Hüllen oder Hütten der Töchter, wie die wörtliche Uebersetzung des Hebräischen lautet, zu verstehen sey, darüber gehen die Ansichten weit auseinander. I. Nach dem Zusammenhang (denn nicht nur steht ס׳ ב׳ parallel mit lauter Namen von Idolen V. 30. 31. 41., welche andere Kolonisten gemacht haben, sondern es heißt auch, sie haben diese ihre פְּסִילִים, Götzenbilder, in ihrem בֵּית בָּמוֹת aufgestellt) und nach den Uebersetzungen (LXX., Vulg., Arab., Syr., Targ. Jon. u. s. w.) ist es der Name eines Idols. Für 1) ein Thieridol erklärt a) der Talmud die ס׳ ב׳ in Gem. bab. M. Sanh. c. 7. ארבע מיתות (F. 63, 2.): dixit R. Juda ex ore alius Rabbini: viri Babel fecerunt S. B. Ecquid est illud? Gallina. Ebenso Jalkut. Nach Buxt. lex. talm. p. 1472. 1474. heißt nämlich der Hahn סַכְוִי, speculator, vom chald. סכה, סכא, speculari, woher Fem. סכות, gallina. Unter בְּנוֹת wären dann die Küchlein zu verstehen. b) Jarchi und Kimchi erklären dies näher dahin, daß unter ס׳ ב׳ bloß das Bild einer Henne mit ihren Jungen zu verstehen sey, תרנגלת (Fem. von תרנגל = Hahn, Buxt. l. c. p. 2653 sq. verwandt mit Nergal s. Bd. X. S. 267.) עִם אֶפְרֹחֶיהָ אוֹ דְמוּתָהּ, indem die Hennen סכות als opertrices, fotrices heißen. c) Abarbanel denkt dagegen an eine lebendige Henne, läßt wenigstens unentschieden, ob die babylonischen Kolonisten das Bild einer Henne oder eine lebendige Henne göttlich verehrt haben. 2) Das Sternbild der Gluckhenne, Plejaden, simulacrum gallinae coelestis in signo Tauri nidulantis, gemäß dem astrologischen Karakter der babylonischen Religion, verstehen unter ס׳ ב׳ nach dem Vorgange von Lyra, Frischmuth in seiner disp. de Melecheth Coeli 1, 2. (1663), Kircher, Oedip. aegypt. I, 4. 18. cf. Beyer, additam. ad Selden. de diis Syr. in Ugol. thes. XXIII. p. 407; Crausii diss. de Succ. ben. ibid. p. 853 sqq.; Carpzov app. p. 516 sq.

Die Gluckhenne am Himmel sey Symbolum Veneris coelestis, weil, wenn die Sonne im Zeichen des Stiers stehe, von welchem die Gluckhenne ein Theil ist — volucres atque omnia animalia Veneris agitata prurigine prolificum meditantur conjugium. 3) Daß ב' ס' die babylonische Venus πάνδημος, die Mylitta (מוֹלֶדֶת ,מְלַדְתָּא, genitrix, die Gebären machende) oder dieser verwandte Gottheiten (Venus Urania, מלכת שׁמים, Jerem. 7, 18. 44, 17 ff.; vergl. Bd. I, 566. IX, 724 ff.) bedeute, ist ziemlich allgemeine Ansicht, die nur durch verschiedene Uebersetzung von ב' ס' auf verschiedene Weise modificirt erscheint. a) Movers (Phön. I, 596), dem Nork (Myth. I, 124) folgt, übersetzt ב' ס' durch involucra, secreta mulierum und versteht darunter Idole der Mylitta, nämlich Phallusbilder oder weibliche Lingams, die als Symbole dieser babylonischen Göttin, als secreta Veneris, von ihren Hierodulen den Buhlen statt des Geldes dargereicht worden seyen, eingewickelt in die von ihnen gewebten Hüllen (סְכּוֹת = πέπλα, vgl. 2 Kön. 23, 7.). b) Herzfeld, Gesch. d. Isr. I, 438 f., nimmt, ohne ס' näher zu erklären, בְּנוֹת = Erbauerinnen, d. i. Mylitta und Venus, Liebesgöttinnen, durch welche das Haus erbaut werde (1 Mos. 16, 2. 30, 13 ff.). c) Hengstenberg, Beitr. zur Einl. ins A. Test. I, 160 f., erklärt בְּנוֹת von den Töchtern des Bel und der Mylitta (von denen man übrigens sonst nichts weiß), deren Bilder in kleinen Zelttempelchen, die sammt den darin befindlichen Bildern verehrt und für heilig gehalten worden seyen, herumgetragen wurden, wofür er sich auf die Analogie in Am. 5, 26., ferner auf 2 Kön. 23, 7 und die aus Zeug verfertigten Götzentempelchen Ezech 16, 16. und Diod. Sic. 20, 25. beruft. Aehnlich vor ihm Bochart und nach ihm Keil, nur daß dieser בְּנ״ת nicht von den problematischen Töchtern des Bel und der Mylitta versteht, sondern von den Mädchen, die hauptsächlich durch Preisgebung ihrer Unschuld die Mylitta verehrten. Damit nähert er sich II) der neuerdings häufigen, freilich weder durch die alten Uebersetzungen, noch durch den Context unterstützten Ansicht, daß ב' ס' nicht der Name eines Idols sey, sondern daß es die zu dem von Herodot (I, 189; vgl. Strabo 16. p. 745. apost. Brief d. Jerem. V. 43. [Baruch 6, 43.], Heyne de Babyl. inst. rel. ut mulieres ad Ven. templ. prostarent. Comm. Gott. XVI.) beschriebenen unzüchtigen Mylittadienst gebrauchten Hurenzelte (καμάραι bedeckte Wägelchen) bedeute — tabernacula filiarum i. e. Fanum ritusque circa illud sacros denotat, eine Ansicht, die zuerst von Eucherius Lugd. ad 2 Reg. aufgestellt, besonders von Selden, de diis Syris II. 7. ausgeführt und von Hugo Grot. ad h. l. G. J. Vossius, theol. gent. et phys. Chr. II, 22. Jurieu, hist. dogm. et cult. eccl. IV, 5. c. 7., unter den Neueren von Münter, Rel. der Babyl. S. 74. Winer s. v. (auch Gesenius, der übrigens סֻכּוֹת בָּמוֹת, tabernacula idolis sacra in excelsis zu lesen vorschlägt, thes. II, 1952) adoptirt wurde. Selden denkt sogar an eine Ableitung des lateinischen Venus, Venos, בְּנוֹת, (Venos genitrix auf einer Münze der Julia, Gemahlin des Septim. Severus). Aehnliche Riten sollen in einer afrikanischen Kolonie in der Nähe von Karthago stattfinden, die Sicca Veneria heißt (vergl. Val. Max. 2, 6. Ptol. Itin. Ant. Plin. 5, 3.). III) Nach Thenius, der die beiden Hauptauffassungen zu vermitteln sucht, war zwar die ursprüngliche Bedeutung von ב' ס' Töchterhütten, Zelte, in denen sich die Töchter oder Dienerinnen der Mylitta dieser zu Ehren preisgaben; das Wort sey aber später als ein Wort und Begriff (daher die Lautverkürzung בְּנוֹת aus בְּנוֹת) ausgesprochen und als Name der in den Hütten verehrten Gottheit gebraucht worden, so daß, was auch der Zusammenhang fordere und was LXX. (τὴν Σ. Β.) andeute, an ein eigenthümliches Götzenbild zu denken sey. So viel scheint nach diesem ausgemacht, daß in genannter Stelle von dem unzüchtigen Mylittadienst die Rede ist, mögen nun die סֻכּוֹת Zelte, Hütten oder sonst diesem Cult eignende Symbole oder Attribute bezeichnen. Es ist nicht unmöglich, daß durch fernere Ausgrabungen und Entzifferung assyrischer Inschriften die seit Selden nur als nugae nugacissimae kurz abgefertigte rabbinische Tradition noch einigermaßen gerechtfertigt wird, so daß die Gluckhenne, sey's in natura oder in einem Kunstgebild oder im Sternbild als Symbol der

Mylitta, der gebärenden, brütenden Naturkraft erscheint. Layard beschreibt einen Cylinder mit dem Bild eines Priesters in Opferkleidern an einem Tisch vor einem Altar stehend, der an der Spitze einen Halbmond hat, und einen kleinen Altar, auf dem ein Hahn steht, ferner eine Gemme mit einer betenden Gestalt vor einem Altar, auf dem ein Hahn steht (Layard, Ninive und Babylon von Zenker, S. 410 f.). Auch hier gilt das Bd. X. S. 266 f. zur Vertheidigung der rabbin. Ansicht Gesagte. Lenrer.

Sulzer, Simon, hat in der schweizerischen Reformationsgeschichte dadurch einen Namen erhalten, daß er in dem Abendmahlsstreite nicht nur, wie Buzer und Capito, eine vermittelnde Stellung eingenommen, sondern förmlich die lutherische Lehre bekannt und sich bemüht hat, dieselbe auch in den Kirchen der Schweiz (Bern und Basel) einzuführen. Er war (geboren am 22. September 1508) der uneheliche Sohn des Probstes Beat Sulzer von Interlaken (Hinterlappen) und verlebte seine erste Jugend auf einer Alp im Haslithal. Er war erst ein Schüler Glarean's und dann des Oswald Myconius in Luzern, mußte aber nach dem Tode seines Vaters wegen Armuth die Studien aufgeben und in einer Barbierstube sein Brod suchen. Berthold Haller, der Reformator Berns, ward auf den Jüngling aufmerksam und empfahl ihn dem Berner Rathe. Nun konnte er seine Studien aus Staatsmitteln fortsetzen; dies geschah in Basel unter Oekolampad und Phrygio, in Straßburg unter Buzer, Capito, Hedio. In Basel wurde er Magister der Philosophie. Bald darauf ward er in Bern neben Rhellikan als Lehrer der alten Sprachen angestellt. Zugleich erhielt er vom Rathe den Auftrag, den ganzen Kanton zu bereisen und für die Errichtung von Schulen zu sorgen. Nach Haller's Tode wurde er vom Rath nach Straßburg gesandt, um mit den dortigen Theologen sich wegen eines Nachfolgers zu berathen. An den Vermittelungsversuchen seiner Straßburger Lehrer nahm er lebhaften Antheil. Ja er reiste selbst im Jahre 1538 nach Sachsen und besprach sich mit Luther. Dieser wußte ihn vollends für seine Lehre vom Abendmahl einzunehmen, und von da an kämpfte er auch in Bern, erst als Lehrer der Dialektik und Rhetorik, dann der Theologie und als Prediger neben Kunz und Meyer, für den lutherischen Lehrbegriff. Nach zehnjähriger Wirksamkeit in Bern kehrte er im Jahre 1548 nach Basel zurück. Daselbst erhielt er 1549 eine Predigerstelle zu St. Peter und 1552 nach Sebastian Münster's Tode die Professur des Hebräischen. Schon im folgenden Jahre aber ward er nach Oswald Myconius' Absterben Pfarrer am Münster und oberster Pfarrer (Antistes) der Baselschen Kirche. Mit dieser Stelle verband er (seit 1554) die eines Professors der Theologie. Als es sich im Jahre 1563 um Erlangung der theologischen Doktorwürde handelte, erregte die bei diesen Promotionen übliche Frage: an legitimo thoro sit natus, einige Anstände. Man ließ indessen die Verbindung, in welcher sein Vater als Geistlicher mit einer Contubine gelebt, als Gewissensehe gelten, und die Erklärung Sulzer's, daß sein Vater, zu besserer evangelischer Erkenntniß gelangt, im Sinne gehabt habe, sich auch kirchlich mit seiner Lebensgefährtin copuliren zu lassen, genügte; doch wurde diese Erklärung durch Notar und Zeugen förmlich zu Protokoll genommen und ein Instrument darüber ausgestellt (vergl. theol. Matrikel der Basler Universität, Fol. 45). — Neben der Stelle in Basel bekleidete Sulzer auch die eines Superintendenten von Röteln, im Dienste des Markgrafen Karl von Baden. Auch sein Stiefsohn wurde (lutherischer) Pfarrer in einem badischen Dorfe (Haningen).

Befreundet mit Jakob **Andreä**, dem Verfasser der Konkordienformel, dachte Sulzer auf nichts Geringeres, als auch die Kirche von Basel zur Aufnahme dieser Formel zu bewegen und dagegen den Zutritt zu der zweiten helvetischen Confession (1566) zu verhindern. Die erste Basler Confession von 1534 durfte er nicht wagen zu beseitigen, aber sie wurde in den Hintergrund gedrängt, und bei dem ferneren Drucke derselben wurden die erklärenden Randglossen weggelassen. Daß er dabei, wie die Gegner ihn beschuldigen, mit einer gewissen „astutia" gehandelt, läßt sich nicht wohl läugnen, wenn diese List auch von einem friedfertigen Sinne geleitet war.

In seinem Beginnen wurde er von seinem Schwager Koch (Coccius), Pfarrer zu St. Peter, Füglin, Pfarrer zu St. Leonhard, und Anderen unterstützt. Am entschiedensten aber widersetzte sich ihm der junge Diakonus Heinrich Erzberger zu St. Peter, der für die Zwingli-Oekolampad'sche Auffassung des Abendmahls eiferte. Dieser wurde zuletzt von seiner Stelle verdrängt, ging nach Frankreich und fand in der Bartholomäusnacht (1572) seinen Tod. Die Ansichten Sulzer's über das Abendmahl sind in dem Bekenntniß zusammengestellt, welches er im Jahre 1578 dem Bürgermeister von Brunn eingab und das wesentlich lutherisch lautet (mitgetheilt in der Beilage zu meiner „Geschichte der ersten Basler Confession". Auch in Beziehung auf den Cultus wußte es Sulzer bei der Obrigkeit dahin zu bringen, daß in Basel das Orgelspiel wieder eingeführt und an den großen Festtagen die sogenannte „Papstglocke" (ein Geschenk Felix V.) geläutet wurde. Sulzer starb den 22. Juni 1585. Das Basler Kirchenarchiv kam nach seinem Tode mit den Familienpapieren in die Hände seiner Erben und wurde zerstückelt; Reste davon fanden sich in badischen Pfarrhäusern vor. Unter seinem Nachfolger J. J. Grynäus, der von der Sulzer'schen Ansicht zurückgekommen war, wurde der reformirte Lehrbegriff wieder der in Basel herrschende; die Anordnungen aber in Betreff des Orgelspieles und Geläutes sind bis auf diesen Tag geblieben.

Vergl. (Herzog) Athen. Raur. p. 26 (wo auch das Verzeichniß von Sulzer's Schriften). — Hundeshagen, Conflikte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus. Bern 1842. S. 105 ff. — M. Kirchhofer, Berthold Haller. S. 203. — Meine kritische Geschichte der ersten Basler Confession. Basel 1827 und mein Programm: die theologische Schule Basels und ihre Lehrer von Stiftung der Hochschule 1460 bis zu de Wette's Tod im Jahre 1849. Basel 1860. S. 15 ff. — Tholuck's Urtheil über Sulzer s. in dessen „Geschichte des akademischen Lebens im 17. Jahrhundert". S. 321 f. Er rühmt die Milde des Mannes, mit der er „allein steht unter den brennenden Dornbüschen der lutherischen zelotischen Correspondenten der Marbachischen Briefsammlung". **Hagenbach.**

Sunna, Sunniten, s. Muhammed.

Superintendent, superintendens, ist eigentlich mit dem Ausdrucke Bischof, episcopus, gleichbedeutend. Es erklärt darüber Augustin (de civitate Dei lib. XIX. c. 19., u. c. 11. Cau. VIII. qu. 1.): „. . . Episcopatus . . . . Graecum est, atque inde ductum vocabulum, quod ille, qui praeficitur, eis, quibus praeficitur, superintendit, curam eorum scilicet gerens . . . . . Ergo episcopos, si velimus, latine superintendentes, possumus dicere" . . . ., und ähnlich Hieronymus (epistola LXXXV. in c. 24. dist. XCIII.): „. . . . Presbyteros . . . . Quod quidem graece significantius dicitur ἐπισκοποῦντες, id est superintendentes, unde et nomen episcopi tractum est . . . ." In demselben Sinne wird auch der Ausdruck superinspector gebraucht (Sidonius epistol. lib. VI. ep. 1. lib. IX. ep. 3.). In der römisch-katholischen Kirche ist indessen die Bezeichnung superintendens für den Bischof niemals förmlich technisch geworden, während die lutherische Kirche, wenn auch nicht überall, so doch in vielen Ländern, dieselbe angenommen und hie und da sogar an die Stelle anderer Amtsnamen gesetzt hat. Zwar haben die Reformatoren eine Hierarchie der Weihen verworfen und für die Diener am Worte nur Einen ordo anerkannt, doch haben sie eine dem Bedürfniß entsprechende Gliederung und Unterordnung der Ordinirten selbst niemals verworfen, wie sie ja auch, um die Zertrennung der Kirche zu verhüten, beharrlich bemüht waren, die Bischöfe der alten Kirche als solche beizubehalten, sobald sie der evangelischen Wahrheit sich zuwendeten und zugeständen, daß der Episkopat auf menschlicher Einrichtung, nicht aber auf göttlichem Rechte beruhe. Wo die Bischöfe sich dieser Auffassung anschlossen, wurden sie auch in ihren Aemtern gelassen, und erst die spätere Ausbildung der Verfassung der Kirche führte zu ihrem Fortfall. Wo die Bischöfe aber nicht der Reformation zustimmten, mußte ein dieselben ersetzendes Organ geschaffen werden, und dieses waren die schon in den Anfängen der Neugestaltung ein-

geführten Superintendenten. Bereits die Stralsunder Kirchenordnung und die sich an dieselbe anschließende Rathsordnung vom J. 1525 bestellt dieselben unter dem Namen „oberster Prediger". Es soll dieser das Haupt (höuet) und der Aufseher (opsichtiger) der anderen Prediger seyn, welche ihm um der Einigkeit willen gehorchen müssen, zumal ihm „das Regiment über sie nicht weiter befohlen wird, als es die heilige Schrift mit sich bringt." Ohne ihn sollen die anderen weder Etwas einführen noch abschaffen, wogegen er selbst aber auch ohne ihren Rath nichts verändern darf. Er führt die Aufsicht über der Prediger Lehre und Leben, und nach seinem Vorschlage hat der Stadtrath diejenigen, welche untauglich erscheinen, zu entlassen und durch bessere zu ersetzen. Auch die Aufsicht über den Unterricht der Schullehrer wird von dem obersten Prediger geführt (s. Richter, die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Bd. I. S. 23. 25.). In ähnlicher Weise folgte die Einrichtung im Kurfürstenthum Sachsen. In der Instruktion für die Visitatoren vom J. 1527 war zur Befestigung der Reformation insbesondere auch vorgeschrieben: „... Wir achten noth sein, das In etzlichen vnnd den furnembsten Stetten die pfarnner zu superintendenthen vnd aufffseher verordenth, Unnd denselbigen befholen werde, Inn die vmbliegende kraisse, der Stett dar Innen sie seint, aufffehen vnd aufmerken zu haben" (s. Richter a. a. O. Bd. I, 80). Sie sollen die Predigt, Verwaltung der Sakramente und den Wandel der Pfarrer ihres Kreises überwachen und über den Befund an die Oberen berichten. In Ehesachen, welche durch die selbstständige Behandlung der Pfarrer in Verwirrung gerathen waren, sollen diese nicht mehr verfahren, sondern „dergleichen schwerwichtige Haendel" an den Superintendenten bringen. Wenn eine solche Angelegenheit der Art ist, „das far, ergernuß vnnd dergleichen beschwerungen darauff stehenn vnnd dar Innen kundtschafft zuhörenn vonn nötten", soll die Sache dem Amtmann oder Schosser angezeigt werden, welcher mit dem Superintendenten, dem Pfarrer des Orts, in welchem der Streit vorgekommen, und anderen Gelehrten, welche zugezogen werden können, darüber Entscheidung trifft und erforderlichen Falls höheren Orts Bericht erstattet. In dem „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstenthum Sachsen" von 1528 wird außerdem noch den Superintendenten der Auftrag ertheilt, die von den Lehnherren (Patronen) in Vorschlag gebrachten neuen Pfarrer zu „verhören vnd examiniren" (s. Richter a. a. O. S. 99).

Unter Berücksichtigung dieser in Sachsen erlassenen Bestimmungen, jedoch wegen der eigenthümlichen Verfassung der Stadt Braunschweig davon mehrfach abweichend, ergingen die Festsetzungen über das Amt der Superintendenten in der von Bugenhagen ausgearbeiteten „Kirchenordnung von 1528" (Richter a. a. O. S. 109). Es wird als höchst nothwendig bezeichnet, daß man einen „Superattendenten, das is, eynnen opseher" habe, „dem mit synem Adiutor de gantze sake aller predigern vnde der Scholen, so vele de lere vnde eynnicheit bedrept, werde dorch den Erbarn Rahdt vnde de gemyne dar to vorordent... vptosche...". Da über das Amt der Obrigkeit, die Anwendung des Bannes und andere Dinge so viel Streit entsteht, so hat der Superintendent darauf zu sehen, „dat de lere Christi by vns reine bliue ...." Auch soll derselbe „predigen ... vnde latinische lection vor de gelerten lesen ..." Im Verein mit den gelehrten Gehilfen, den Lehrern von St. Martin und St. Catharinen und den übrigen Prädikanten soll er die Streitigkeiten, welche Gottes Wort betreffen, schlichten. Ein Pfarramt wird dem Superintendenten und seinem Helfer nicht aufgetragen, doch sollen beide in Fällen, da die Prediger durch Krankheit oder sonst verhindert werden, aushelfend hinzutreten. Die Entscheidung in Ehesachen behält sich der Rath selbst vor; wenn aber ein Casus vorfiele, welcher schwer zu beurtheilen sey, dann will der Rath den Superintendenten besuchen lassen oder ihn dazu ziehen. „Wat ouers heymelick de conscientien alleyne bedrept, dat wert me fragen vnde richten laten by dem Superattendenten so id trefflick is ..."

Die von Bugenhagen bearbeiteten oder sich an dieselben anlehnenden anderen Kirchenordnungen von Hamburg 1529, Minden, Göttingen 1530, Lübeck, Goslar 1531,

Soest 1532 u. a. m. erklären sich über die Stellung des Superintendenten in ganz gleicher Weise und wiederholen zum Theil wörtlich die Ordnung von 1528, und dieses Amt wurde in den Gebieten der sächsischen Reformation überall angenommen; doch läßt sich die Wirksamkeit in den freien Städten und in den Territorien insofern unterscheiden, als in jenen anfangs mehr der episkopale Karakter hervortrat und ihre Stellung eine hervorragendere wurde, bis die Einführung der Consistorien, nach dem Vorgange in Sachsen 1539 und 1542 (s. d. Art. Bd. III. S. 123), eine Modifikation herbeiführte. Erst allmählich geschah dies in den einzelnen Landeskirchen, aber nicht in völliger Gleichheit.

In Sachsen wurde bereits in der Wittenberger Kirchenordnung von 1533 (Richter a. a. O. I. S. 220) den Pfarrern zu Wittenberg und zu Kamberg die „Obersuperattendenz“ beigelegt, da „Wittenberg die Hauptstadt in der Chur zu Sachsen .... die kirch im Landt zu Sachssen ein Metropolis .... haben soll.“ Dem Pfarrer zu Wittenberg wird die Aufsicht über die Pfarrer diesseits der Elbe, dem Propst zu Kamberg jenseits der Elbe übertragen. Nach der Einführung der Consistorien trat aber diese Obersuperattendenz zurück, und nach den Generalartikeln von 1557 (Richter a. a. O. II. S. 181. 182) erscheinen die Superintendenten überhaupt als Untergeordnete des Consistoriums, an welches sie dasjenige, was sie nicht selbst verrichten können, weisen und gelangen lassen sollen. Die Braunschweigische Kirchenordnung von 1543 bestimmt fünf Superintendenten und über dieselben eine oberste Superintendentia, bestehend aus dem „Predicator“ (Schloßprediger zu Wolfenbüttel) und zwei Theologen, außer welchen noch ein gemein Consistorium Ecclesiasticum für das ganze Land vorbehalten bleibt (Richter a. a. O. Bd. II. S. 58.). Indessen führte die Einrichtung, welche 1559 in Württemberg beliebt wurde und deren Muster man vorzog, zu einer Aenderung. In Württemberg wurden nämlich durch die Kirchenordnung von 1559 (s. Richter a. a. O. Bd. II. S. 198. 206 f.) als untere Stufe Special-Superintendenten bestellt. Ueber diese wurden in bestimmten Kreisen vier General-Superintendenten angeordnet und an die Spitze der Kirchenrath gestellt, welcher als Consistorium erscheint und unter Zuziehung der General-Superintendenten einen gemeinen Conventus (Synodus) bilden sollten. In Braunschweig wurden hiernach 1569 (s. Richter a. a. O. Bd. II. S. 322) die 1543 verordneten Superintendenten zu General-Superintendenten erhoben, von welchen einer als Generalissimus die Inspektion über die vier anderen erhielt. Ihre Sprengel wurden in Special-Superintendenturen getheilt. Das Consistorium und die durch die General-Superintendenten erweiterte Synode kamen dann gleichfalls hinzu. Auch in der Mark Brandenburg wurde durch die Visitations- und Consistorialordnung von 1573 (Richter a. a. O. Bd. II. S. 358. 379) ein gemeiner (General-) Superintendent über die anderen Superintendenten gesetzt und die Berufung eines allgemeinen Synodus aller Geistlichen, wenn zweifelhaftige Artikel einfielen oder es sonst die Noth erfordert, vorbehalten. Diesem Zuge folgte auch Sachsen. Hier hatten die Generalartikel von 1557 Convente der Superintendenten mit den zugehörigen Pfarrern angeordnet. Die Kirchenordnung von 1580 änderte dies als ungenügend und bestimmte, daß bei dem neu errichteten Kirchenrath und Oberconsistorium jährlich zwei Generalsynoden unter Zuziehung von Generalsuperintendenten u. s. w. gehalten werden sollten (s. Richter a. a. O. Bd. II. S. 402. 416).

Dauernd hat sich die ganze Einrichtung nur in Württemberg erhalten (vergl. Jacobson, über die bevorstehende Reform der evangelischen Kirchenverfassung in Württemberg, in Hollenberg's deutscher Zeitschrift für christliche Wissenschaft, 1858, Nr. 33 f.); in Braunschweig ist nach Stübener (historische Beschreibung der Kirchenverfassung in den Herzogl. Braunschweig-Lüneburgischen Landen, Goslar 1800. S. 166), da „die Synode seit geraumer Zeit nicht mehr gehalten worden“ (a. a. O. S. 182), die Würde eines Generalissimus 1754 eingegangen; in Sachsen scheinen die Generalsynoden nie ordentlich gehalten zu seyn und die Generalsuperintendenten waren deshalb auch

nicht von Bestand (s. Weber, systemat. Darstellung des im Königreiche Sachsen geltenden Kirchenrechts. Bd. I. Th. S. 158 [verb. Th. 2. S. 740]. S. 162 der ersten Auflage). — In Preußen gestaltete sich die ganze Einrichtung verschieden in den einzelnen Provinzen. In Pommern besaßen die Superintendenten, welchen Pröpste (gleich den Specialsuperintendenten) untergeordnet waren, eine Art episkopaler Autorität, welche jedoch, nachdem seit 1593 die allgemeinen Synoden nicht mehr gehalten wurden, bald nachher auf die Consistorien überging (vgl. Richter, Geschichte der evangel. Kirchenverfassung in Deutschland. Leipz. 1851. S. 123. 126). In dem Herzogthum Preußen hatten die Erzpriester die Stellung der Superintendenten, ganz nach sächsischem Vorbilde. Der denselben vorgesetzte Oberhofprediger, welcher seit 1736 den Titel „Generalsuperintendent" erhielt, war und blieb dem Consistorium subjicirt (s. Jacobson, Geschichte des evangel. Kirchenrechts der Provinzen Preußen und Posen. Königsb. 1839. S. 96 f.).

In Hessen wurden 1537 sechs Superintendenten eingesetzt, welche im Wesentlichen die bischöflichen Rechte auszuüben hatten, die jedoch theils durch Generalsynoden, seit 1610 aber durch Einführung des Consistoriums moderirt wurden. Den Superintendenten waren die Metropolitane untergeben (s. Richter, Gesch. a. a. O. S. 185 f.).

Auch den Reformirten fehlte eine den Superintendenten ähnliche Institution keineswegs. Ihre Inspektoren hatten indessen im Ganzen immer eine mehr beschränkte Stellung, wie dies schon aus den presbyterial-synodalen Einrichtungen mit Nothwendigkeit folgte. Wo das Synodalwesen über die Classicalversammlung nicht hinausging, standen aber die Inspektoren im Ganzen den lutherischen Superintendenten gleich. So z. B. nach der Inspektions-Presbyterial-Ordnung für Preußen vom 24. Oktober 1713 (s. Jacobson, Gesch. a. a. O. S. 100), welche in diesem Punkte auch nicht durch das Statut für die Classikalconvente der reformirten Gemeinden in der Provinz Preußen vom 19. Dezember 1860 geändert worden ist. (Amtliche Mittheilungen des Königl. Consistoriums zu Königsberg, 1861. Stück. 3. Nr. 308.)

In der neueren und neuesten Zeit sind die rechtlichen Verhältnisse der Superintendenten durch viele Specialverordnungen und Instruktionen in den einzelnen Ländern nach einem zweifachen Gesichtspunkte geordnet worden. Bald ist der Gedanke in den Vordergrund getreten, daß der Superintendent mehr eine relativ selbstständige persönliche Wirksamkeit entfalten solle, bald ist derselbe nur in dem früheren Sinne thätig, indem er als unterstes Organ des landesherrlichen Kirchenregiments bestimmte genau begränzte Funktionen auszuüben hat. Nach beiden Seiten hin werden durch die Einführung presbyterial-synodaler Einrichtungen nothwendig gewisse Modifikationen herbeizuführen seyn.

Was nun die neueren Gesetze betrifft, so mögen dieselben hier um so mehr in chronologischer Ordnung angeführt werden, als auf die einzelnen Länder bei der nun folgenden Darstellung der heutigen Verhältnisse dann eine einfache Verweisung genügen kann. Für Preußen Instruktion für die General-Superintendenten vom 14. Mai 1829 (in v. Kamptz, Annalen der inneren Verwaltung, Bd. XIII. S. 277 f.), für die Special-Superintendenten (der Provinz Brandenburg) vom 16. März 1830 (v. Kamptz a. a. O. Bd. XIV. S. 79 f.).

Für Oesterreich Instruktion vom 13. Februar 1830 (in Lippert, Annalen des Kirchenrechts, Bd. IV. S. 191 f.; Andreas Müller, Lexikon des Kirchenrechts, Bd. IV. S. 745 f.) — Für das Herzogthum Nassau Amtsinstruktion für die Superintendenten und Dekane vom 15. Juni 1832 (Müller, Lexikon Bd. IV. S. 773 f.; v. Moser, allgem. Kirchenbl. für das evangel. Deutschl. Jahrg. 1853. S. 414 f.).— Für Sachsen-Coburg-Gotha Dienstinstruktion für die Ephorien vom 22. Februar 1838. — Für Lippe-Detmold Instruktion für die Classical-Superintendenten vom 10. Juni 1839 (v. Moser a. a. O. 1852. S. 413 f.). — Für Kur-Hessen Dienstanweisung für die Metropolitane vom 5. April 1841 (Berliner, allgem. Kirchenzeitung 1841. Nr. 42.), Allerh. Entschließung vom 10. April 1851 über die Vertheilung der

Geschäfte zwischen den Superintendenten und Consistorien (v. Moser a. a. O. 1852. S. 145 f.), Consistorialerlaß vom 16. Mai und 17. August 1860 (Evangel. Kirchenzeitung 1860. Nr. 95. S. 1135. 1136). — Für Schwarzburg-Sondershausen Instruktion vom 18. Oktober 1850 (Moser a. a. O. 1852. S. 45 f.). — Für Waldeck Verordnung vom 10. September 1853, den Wirkungskreis der Superintendenten betreffend (v. Moser a. a. O. 1854. S. 46 f.).

Der Amtstitel der jetzt gewöhnlich Superintendenten genannten Personen ist in den einzelnen Ländern verschieden. Sie heißen Pröpste in Pommern, Mecklenburg u. a. (vgl. darüber den Art. „Probst" Bd. XII. S. 197), indem die Superintendenten Oberpfarrstellen erhielten, mit denen zum Theil schon früher diese Würde verbunden war; Erzpriester, gewissermaßen als Nachfolger der älteren Archipresbyter (s. d. Art. Bd. I. S. 485), besonders in Preußen, bis im Jahre 1806 der Titel abgeschafft wurde; eben so Dekane in Baden, Württemberg, im Großherzogthum Hessen u. a. (s. d. Artt. Bd. I. S. 485. III, 309); desgleichen Metropolitane in Kurhessen, da sie am Hauptorte (der Metropolis) des Sprengels zu wohnen pflegen. Die Bezeichnung Ephoren in Sachsen u. a., Inspektoren, besonders bei den Reformirten, erklärt sich aus der Hauptthätigkeit der Superintendenten.

Die Amtsthätigkeit ist seit Beginn her 1) vorzüglich die kirchliche Aufsicht über den Amtssprengel, die Diöcese, Ephorie. Die oben angeführten Kirchenordnungen und Instruktionen bezeichnen genauer die einzelnen Gegenstände, auf welche sich die Inspektion und Untersuchung zu beziehen pflegt. Es sind namentlich die Lehrart der Geistlichen, die Ordnung des öffentlichen Gottesdienstes, die Beschaffenheit und Verwaltung der für den kirchlichen Zweck bei den einzelnen Gemeinden vorhandenen äußerlichen Mittel, der in den Gemeinden herrschende Geist, der Wandel der kirchlichen Beamten und Kandidaten, die Beschaffenheit der Elementar- und niederen Schulen überhaupt, die religiöse und kirchliche Tendenz der höheren Schulanstalten. Es steht ihnen 2) zu, provisorische Entscheidungen zu treffen, um den bei Gelegenheit der Visitation gefundenen Mängeln sofort abzuhelfen. Damit hängt 3) das Recht zusammen, gewisse Dispensationen zu ertheilen, wie zum Aufschub der Taufe über die gesetzliche Zeit, zur Zuziehung von mehr Gevattern als die Kirchenordnungen vorschreiben, zur Vollziehung der Trauung an einem anderen als dem gesetzlich bestimmten Orte, zur Trauung während der geschlossenen Zeit, zur Confirmation wegen der mangelnden Discretionsjahre und dergl. mehr (vgl. Sachsen-Altenburg, Gesetz vom 11. April 1854. §. 2.; Sachsen-Weimar, Ministerial-Erlaß vom 16. Juli 1856; Erlaß des Consistorii zu Magdeburg vom 22. März 1858; Großherzogl. Hessische Instruktion von 1832 für die Dekane. §. 2. Nr. 5.; und v. Moser, allgem. Kirchenbl. 1856. S. 631; 1858. S. 199; 1853. S. 424). Auch pflegen ihnen 4) verschiedene andere kirchenregimentliche und liturgische Akte übertragen zu seyn, wie Theilnahme an der Prüfung der Kandidaten, Ertheilung der Erlaubniß zu predigen, die Ordination und Einführung der Geistlichen in's Amt, Regulirung der Verhältnisse des neuen Pfarrers mit dem abgehenden oder dessen Erben, die Einweihung neuer Kirchen, neuer Begräbnißplätze (nach der Observanz, auf welche der Erlaß des Consistoriums zu Königsberg vom 19. November 1858 hinweist, in den amtlichen Mittheilungen desselben 1858. Nr. 212). Sie besitzen ferner 5) die Uebung einer gewissen Disciplin. So bestimmt die auf den Erlaß des Ministeriums der geistlichen Angelegenheiten vom 30. Juni gestützte Verordnung des Consistoriums zu Coblenz vom 27. Juli 1857 (Kirchenblatt für Rheinland-Westfalen 1857. S. 321. 322), daß die Superintendenten ermächtigt sind, gewisse Ordnungsstrafen gegen Pfarrer, Presbyter und Repräsentanten festzusetzen, jedoch vorbehaltlich der den Kreissynoden und Consistorien nach §. 121—126. der Kirchenordnung vom 5. März 1835 zustehenden Disciplinarbefugniß. Nach der Badenschen Kirchengemeindeordnung von 1858. §. 6. a. E. (v. Moser, allgem. Kirchenbl. 1858. S. 253) fällt er das Erkenntniß auf unfreiwillige Dienstentlassung der Mitglieder des Gemeinde-

Kirchenraths. Dagegen sind sie nach dem Preußischen Ministerial-Reskript vom 28. November 1840 (Ministerialblatt für die innere Verwaltung 1840. S. 456) zur Verhängung dienstlicher Strafen gegen Geistliche nicht befugt. In Württemberg haben sie noch bestimmten Antheil an der Eherechtspflege (s. v. Hauber, Recht und Brauch der evangelischen Kirche in Württemberg. Bd. II. S. 36). Sie führen 6) auf den von den Geistlichen gehaltenen Diöcesan-Conferenzen den Vorsitz, eben so gewöhnlich auch bei den Kreissynoden (vgl. Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung vom 5. März 1835. §. 38). Als solche gehören sie auch den Provinzialsynoden als geborene Mitglieder an (a. a. O. §. 45.).

Da die Superintendenten ein Mittelglied zwischen den Ortsgemeinden und Pfarrern und den Consistorien bilden, so haben sie Aufträge der letzteren für jene zu übernehmen und auszuführen, auch regelmäßig über den Zustand der ganzen Diöcese an's Consistorium theils die Ergebnisse ihrer eigenen Visitationen, theils die von den untergebenen Geistlichen ihnen gemachten Mittheilungen zu berichten.

Wo außer den Special-Superintendenten auch General-Superintendenten vorhanden sind, erscheinen die letzteren als die nächsten Vorgesetzten der ersteren, werden von diesen in Hinderungsfällen vertreten und haben dann in der Regel gewisse Obliegenheiten ausschließend wahrzunehmen, wie Ordinationen u. a. In Preußen bilden die General-Superintendenten keine Zwischeninstanz, sondern stehen unmittelbar unter dem evangelischen Ober-Kirchenrath. Sie sind Mitglieder der Consistorien, sind dessen Direktoren und haben die erste Stelle nach dem Präsidenten derselben, falls ihnen nicht das Präsidium selbst übertragen ist. In Württemberg sind die General-Superintendenten, Prälaten, Beauftragte des Kirchenrathes (Consistoriums), die unmittelbar den Dekanen Vorgesetzten und Mitglieder des Synodus, d. i. des erweiterten Consistoriums (s. oben). Im Großherzogthum Hessen sind die (General-) Superintendenten ebenfalls Vorgesetzte der Dekane und Mitglieder des Oberconsistoriums. In Kurhessen dagegen hat ein wiederholter Wechsel in der Stellung der (General-) Superintendenten stattgefunden. Nachdem sie ihre frühere mehr episkopale und selbstständige Verwaltung verloren hatten und zu bloßen Delegaten des Consistoriums gemacht waren, wurde im J. 1851 (s. oben) eine Sonderung der Externa und Interna beliebt und eine Theilung der Geschäfte in der Art beschlossen, daß jene den Consistorien, diese den Superintendenten zugewiesen wurden. Durch Allerhöchstes Reskript vom 21. Januar 1856 wurden sie abermals als bloße Commissarien des Consistoriums hingestellt, welches 1860 (s. oben) ihnen wieder einen Theil der früher von ihnen verwalteten Geschäfte aufgetragen hat, doch so, daß an's Consistorium selbst der Rekurs von ihren Anordnungen vorbehalten ist.

Da die Superintendenten Organe des landesherrlichen Kirchenregiments sind, so erfolgt ihre Anstellung auch durch dasselbe. Luther hatte in seinem Schreiben an den Rath und die Gemeinde der Stadt Prag im Jahre 1524 (s. Walch, Luther's Werke. Bd. X. S. 1814 f.) geäußert: „Wo es durch Gottes Mitwirkung von Statten ging, daß viele Städte . . . Bischöffe (d. i. Pfarrer) erwähleten, so möchten darnach die Bischöffe unter ihnen selbst, wollten sie ja mit einander übereinkommen, einen oder mehrere aus ihnen wählen, die die obersten unter ihnen wären, d. h. die ihnen dieneten und sie besuchten u. s. w.“ Diesem Vorschlage wurde auch mehrfach entsprochen, und in Hessen, in Schleswig-Holstein (s. die Kirchenordnung von 1542, bei Richter die Kirchenordnungen Bd. I. S. 359. 360), in Waldeck (Curtze, Geschichte der evangelischen Kirchenordnung im Fürstenthum Waldeck. Arolsen 1850. S. 69. 78) u. a. Bugenhagen hatte in der Braunschweigischen Kirchenordnung von 1528 die Bestellung des Superintendenten durch den Rath und die Kastenherren, als Vertreter der Gemeinde, zwar genehm gefunden, doch aber auch eine Mitwirkung der Geistlichen für nöthig gehalten. Er nahm daher das ihm vom Rath in Braunschweig angetragene Amt nicht eher an, „bevor die übrigen Kirchendiener und evangelischen Lehrer daselbst ihren

Willen und Consens darin bezeugt hätten durch den gewöhnlichen Kirchengebrauch der Auflegung der Hände" (s. Rehtmayer, Braunschweigische Kirchenhistorie. Bd. 3. S. 59). So wurde auch nach Bugenhagen's Abgang Heinrich Winkel vom Rath und den Schatzkastenherren ernannt, doch erfolgte seine Vorstellung vor versammeltem Rath an die Prediger, „die denn auch mit Hand und Mund verhießen, sie wollten ihn für ihren Superintendenten erkennen und schuldige Observanz leisten" (a. a. O. S. 71). In Hessen sollten nach der Kirchenordnung von 1537 (s. Richter a. a. O. Bd. I. S. 251) die Pfarrer des Bezirks drei vorschlagen, aus diesen die Superintendenten einen wählen und zur Bestätigung an den Landesherrn senden. Wenn dieser ihn nicht genehm fände, sollten die Superintendenten einen anderen vorschlagen u. s. w. Die Kirchenordnung von 1566 (a. angef. O. Bd. II. S. 290) änderte dies dahin, daß die Bezirkspfarrer jeder einen in Vorschlag brächten, von welchen diejenigen zwei oder drei, welche die meisten Stimmen erhalten, dem Landesherrn zur Auswahl präsentirt werden sollten. Dieser Modus besteht noch jetzt (vgl. Richter, Gutachten, die neuesten Vorgänge in der evangelischen Kirche des Kurfürstenthums Hessen betreffend. Leipzig 1855). Neuerdings hat sich auch in den preußischen Rheinlanden der Gebrauch gebildet, daß dem Landesherrn drei Personen zur Auswahl für die Stelle des General-Superintendenten präsentirt werden. Für irgend eine derartige Mitwirkung der Geistlichen und Gemeinden erklärt sich auch Höfling, Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung. §. 34 a. E.

Für die Mühewaltung erhält der Superintendent gewöhnlich außer dem üblichen Gehalte noch einen besonderen Zuschlag und bestimmte Leistungen für die Visitationen (s. d. Art.).

Außer der bereits angeführten Literatur vgl. m. noch (Ackermann) de muneris Superintendentium natura atque indole episcopali. Jenae 1829. 4°. — Schmidt, der Wirkungskreis und die Wirkungsart des Superintendenten in der evangelischen Kirche Preußens. Quedlinb. 1837. — Augusti, über das Amt eines General-Superintendenten, in den Beiträgen zur Geschichte und Statistik der evangel. Kirche. Beitrag III. (Leipzig 1837). Nr. 14. H. F. Jacobson.

Superpositio jejunii, s. Fasten in der christlichen Kirche.

Supralapsarier, s. Infralapsarier.

Supranaturalismus, s. Religion.

Suprematseid, s. Bd. I. S. 324.

Surianer, s. Kreuzzüge, Bd. VIII. S. 71.

Surius, Laurentius, war, wie gewöhnlich angegeben wird, der Sohn lutherischer Eltern, nach einigen Angaben dagegen sollen seine Eltern der katholischen Kirche angehört haben. Geboren in Lübeck im Jahre 1522, erhielt er seine wissenschaftliche Bildung zunächst in Frankfurt an der Oder, dann in Köln, wo er mit Canisius bekannt wurde, Freundschaft schloß und zur katholischen Kirche übertrat. In Köln machte er auch die Bekanntschaft mit dem Karthäuser Johann Landsperger; während aber Canisius Jesuit wurde, trat Surius in den Karthäuserorden zu Köln ein (1542), widmete sich mit ganzer Strenge der Ausübung der Ordensregeln und schriftstellerischen Arbeiten, in denen er namentlich auch seinen Eifer für den Katholicismus wie seinen Haß gegen die Reformation und deren Führer an den Tag legte. In seinem Urtheile zeigt er große Befangenheit und Beschränktheit; konnte er doch selbst meinen, daß die Reformatoren ihre Lehren von Muhammed entlehnt hätten. Seckendorf gedenkt in seiner Geschichte des Lutheranismus wiederholt des Surius und legt dessen verkehrte Ansichten dar. Surius übersetzte mehrere mystisch-ascetische Schriften, z. B. von Tauler, Ruysbroeck, Suso u. Anderen, in das Lateinische und verfaßte außerdem Commentarius brevis rerum in orbe gestarum ab anno 1500. Lov. 1566. Er stellte diese freilich ohne Geschick gefertigte Arbeit, die selbst in das Deutsche und Französische übersetzt wurde, dem bekannten von Sleidan (s. d. Art) verfaßten Werke über die Reformation entgegen. So

wenig sie auch irgend Werth hatte, wurde sie doch von Isselt, Brachel, Thulden und Brewer bis auf das Jahr 1673 fortgesetzt. Von Surius sind ferner vorhanden: Homiliae sive conciones praestantissimorum ecclesiae doctorum in evangelia totius anni. Col. 1569; 1576; Concilia omnia tum generalia tum provincialia atque particularia. Col. 1567. Das Hauptwerk des Surius, für welches ihm Pabst Pius V. ein besonderes Wohlgefallen zu erkennen gab, ist: Vitae Sanctorum ab Aloysio Lipomanno olim conscriptae. Col. 1570—1576. in 6 Folianten, ein Werk, das wiederholt gedruckt wurde und dessen beste Ausgabe zu Köln 1618 erschien. Nach seinem Tode wurde von dem Karthäuser Jakob Mosandek ein siebenter Band hinzugefügt. Surius starb am 23. Mai 1578. — Vergl. Biographie universelle. Tom. XLIV. Par. 1826.

Neudecker.

Susa, hebr. שׁוּשַׁן, d. h. Lilie (Athen. 12. p. 513), altpersisch wahrscheinlich Shuza (s. Lassen in der Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes, VI. S. 47 f.), so benannt wahrscheinlich wegen der in ihrer Umgebung wachsenden Menge dieser Blumen, war die Hauptstadt der nach ihr benannten persischen Provinz Susiana, des heutigen Khusistan. Diese Landschaft lag südwestlich von Medien und bildete eine große, im Westen mit Babylonien zusammenhängende, von den übrigen Nachbarländern aber durch hohe Gebirge, über deren höchsten und engsten Theil die susischen Pässe nach Osten führten, getrennte Ebene zwischen den westlichen Randgebirgen Persiens und dem Tigris. Den heißen Süd- und Südwestwinden zugänglich, von den kühlenden Nord- und Ostwinden dagegen abgeschlossen, leidet dieses Flachland zumal in der Nähe des persischen Golfs mit seiner dort flachen und sumpfigen Küste an unerträglicher Hitze, so daß nach Strabo (XV, 3. p.727—736) Schlangen und Eidechsen im Sommer zur Mittagszeit auf dem Wege verbrannt liegen blieben und ausgestreute Gerste wie im Ofen geröstet wurde. Weiter nördlich, am Fuße der Gebirge, ist dagegen das Klima gemäßigt, in den Bergen selbst rauh und kalt. Das Land war außer dem Küstenstriche sehr fruchtbar, reich an Getreide, Reis und Wein, denn es war von mehreren Nebenflüssen des Tigris reichlich bewässert und mit zahlreichen Kanälen durchzogen. Zu Strabo's Zeit trugen Gerste und Weizen durchschnittlich 100fachen, zuweilen sogar 200fältigen Ertrag, und noch zur Zeit des Chalifats war die Gegend reich an Baumwolle, Zuckerrohr, Reis und Korn, während sie jetzt unter dem Fluche der Unwissenheit und der Habsucht persischer Herrschaft fast nur als Wüste erscheint, wenige bebaute Stellen ausgenommen. — Die Einwohner Susiana's gehörten ursprünglich (vgl. Esr. 4, 9.) zur sogenannten semitischen Völkerschicht (s. besonders M. v. Niebuhr, Gesch. von Assur u. Bab. S. 396. 405 ff.) und zerfielen in die zwei Stämme der Kissier, welche die blühenden Ebenen besaßen, in Dörfern und Flecken wohnten und als ruhige und friedliebende Ackerbauer geschildert werden, und der kriegerischen und räuberischen Elymäer auf den Berghöhen, welche sich der persischen Oberherrschaft so wenig fügten, daß sie selbst den Königen auf ihren Reisen von Susa nach Persepolis Lösegeld abverlangten, um sie unbehindert ziehen zu lassen. Nach den letzteren benannten die Israeliten die ganze Provinz Elam (Dan. 8, 2.), während im engeren Sinne eigentlich nur der westliche Theil derselben zwischen Tigris und Euläus diesen Namen führte, s. Strabo 16, 1, 17. S. 744; Plin. H. N. 6, 27. 31; vergl. R.-Enc. Bd. III. S. 747 f. V, 18.

Die Hauptstadt Susa lag nach den Angaben der Alten (z. B. Herod. 5, 49. 52 f. Strabo 1. S. 47. u. Anderen) auf dem östlichen Ufer des Choaspes, dessen klares, reines Wasser so berühmt war, daß die persischen Großkönige einen Vorrath davon in silbernen Gefäßen auf allen ihren Reisen mit sich zu führen pflegten (Herod. 1, 188). Die Stadt soll in länglicher Gestalt erbaut gewesen seyn; ihre Mauern, Tempel und Paläste waren wie in Babel aus Ziegelsteinen und Erdpech, das sich in Susiana reichlich vorfindet, erbaut; die Dächer der Häuser pflegte man, um kühler zu wohnen, zwei Ellen hoch mit Erde zu beschütten. Die Stadt, namentlich durch Darius Hystaspis bedeutend verschönert, war nach Esth. 2, 5. 4, 16. vgl. 3, 15. 8, 15. auch von Juden be-

wohnt; die stark befestigte Burg, wo gut geschützt und wohl verwahrt der Palast und das reiche Schatzhaus der persischen Könige sich befand (Herod. 5, 19. Arrian. Alex. 3, 16, 12. Diod. 17, 65. 19, 48. Justin. 11, 14.), war während der drei Frühlingsmonate Residenz der persischen Könige (Nehem. 1, 1. Esth. 1, 2. 2, 3. 3, 15. הַבִּירָה, Xenoph. Cyrop. 8, 6, 22. Anab. 3, 5, 15. Polyb. 5, 48, 14.) und hieß auch *τὰ Μεμνόνεια* oder *τὸ Μεμνόνειον* Herod. 5, 53 f. Strab. 15, 72 ff. Paus. 4, 31, 5. Die Entfernung von Ekbatana und vom babylonischen Seleukia gibt Plin. H. N. 6, 31. zu je 450 röm. Meilen an; der Umfang der Stadt betrug 150 bis 200 Stadien. Wenn nach den oben angeführten Stellen der Classiker Susa am Choaspes lag, nach Dan. 8, 2. 16. aber am (oder in der Nähe des) Ulai = Euläus, der auch nach Plin. a. a. O. circuit arcem Susorum, so würden beide Angaben dahin auszugleichen seyn (vgl. Winer, RWB. II, 640 f. 3. Aufl.), daß Susa zwischen diesen beiden, einander nahetretenden Flüssen lag und daß Choaspes der heutige Kerrah oder Kerkha, Euläus der jetzige Dizphul sey, welcher als Zufluß des Kurân auch als ein Arm des Euläus oder heutigen Kurân angesehen werden konnte und so — freilich nur mittelbar — in den persischen Meerbusen fließt, was Arrian. Alex. 7, 7, 2. Ptolem. 6, 3, 2. von ihrem Euläus aussagen. Die Ruinen von Susa sind demnach nicht, wie lange Zeit die gewöhnliche Annahme gewesen ist, bei dem heutigen Schuster zu suchen, obwohl auch in der Nähe dieser Stadt am mittleren Kurân sich ein Trümmerhaufen findet. Eben so wenig darf man wohl mit Rawlinson notes im Journ. of the Royal geogr. Soc. of London (1839. vol. IX. p. 70 sqq.), dem Ritter (Erdkunde Bd. 9. S. 167 ff. u. 293 ff.) beipflichtete, eine ältere, assyrische „Burg Susan" am oberen Kurân (Karun) oder Euläus, wo die Tradition ein Grabmal des Daniel zeigt, annehmen und diese unterscheiden von der späteren Achämenidenresidenz am Choaspes. Offenbar ist nämlich Dan. 8, 2. 16. von keinem anderen Susa die Rede als von der allbekannten „persischen" Residenz, weßhalb ausdrücklich „in Elam" beigesetzt wird; auch erfordert diese Stelle keineswegs die unmittelbarste Nähe des Ula bei der Stadt selbst. Vielmehr liegen die Ruinen von Susa da, wo die Flüsse Kerrah (Choaspes) und Dizful, ein Zufluß des Kurân (Euläus) beim Austritt aus der Gebirgswelt sich am nächsten kommen, etwa 1½ engl. Meilen vom rechten Ufer des Kerkha und 6½ engl. Meilen vom Dizful entfernt, fast vom Ufer des einen Flusses bis zu dem des anderen reichend, und etwa 3 Stunden südwestlich von der Stadt Dizful, der heutigen Hauptstadt von Chusistan, beginnend. So sind sie z. B. auch auf der Karte von Berghaus verzeichnet bei dem hohen, sehr ausgedehnten Trümmerberge der Burg Kala i Schûsch, in deren Nähe ebenfalls ein (modernes!) Grab Daniel's gezeigt wird. Namentlich zwei beträchtliche, hohe Schuttberge in der grasigen, von Raubthieren bewohnten Ebene, einzelne Marmorstücke und Steinplatten mit Keilinschriften und Skulpturen, so wie die Reste verfallener Kanäle bezeichnen heute noch die Stätte, wo einst die stolze Susa sich erhob und vielleicht noch die Trümmer der „goldgeschmückten Burg der Kissier" vergraben liegen. Die Stadt scheint erst im 13. Jahrhundert unserer Zeitrechnung ganz untergegangen zu seyn.

Vergl. außer Rawlinson und Ritter besonders Kinneir, memoir of the Persian empire, p. 99 sqq.; Ker Porter, travels II. p. 411 sqq.; Monteith in R. Walpob, travels in various countries of the East (Lond. 1820. 4°) p. 420 sqq.; Winer, RWB. II. S. 546 f.: Forbiger in Pauly's R.-Enc. VI. S. 1520 ff.; Weber, allgem. Weltgesch. I. S. 362 f.

Seit Loftus im J. 1851 drei Monate lang mit Untersuchungen und Aufgrabungen an Ort und Stelle beschäftigt war und zwei Paläste mit Inschriften aufdeckte, welche die Identität des Ortes bezeugen helfen, kann als völlig sicher angenommen werden, daß das alte Susa an der Ruinenstelle Schûsch zu suchen ist. Auch stimmen die neueren Forschungen im Allgemeinen damit zusammen, daß der heutige Fluß Kerkhah dem alten Choaspes, der Fluß von Diz dem Coprates, der Kurân dem Pasitigris entspricht. Loftus nimmt an — was die augenscheinlich im Fortgange der Zeit mehrfach verän-

derten Stromläufe östlich vom Tigris und nördlich von dessen Mündungsland an sich sehr wahrscheinlich erscheinen lassen (vergl. Rawlinson im Journ. of the Roy. geogr. Soc. vol. XXVII. p. 185 sqq. Lond. 1857)—, daß in alter Zeit oberhalb Susa ein Arm des Kerkhah gabelförmig sich abzweigte (vielleicht künstlich), der an der Ostseite von Susa vorbei und an einem Punkte unterhalb des heutigen Ortes Benderghil in den Kurân floß, daß man aber gelegentlich auch den Choaspes und selbst den Pasitigris mit dem Namen Eulāus (Ulai) bezeichnete. Diese ingenieuse Annahme erklärt alle Stellen der Alten, auch Dan. 8, 16. Die Hypothese ist um so wahrscheinlicher, da Loftus auf der Ostseite von Schûsch wirklich ein jetzt trocken liegendes Wasserbett fand, worin nach Aussage der Umwohner ehemals Wasser floß. Es frägt sich nur noch, ob dieses Bett irgendwo in den Kurân mündet. — Vergl. Loftus im angef. Bande des Journ. of the Roy. g. Soc. pag. 120 sqq. und Monteith ibid. pag. 108 sqq.; Rödiger in der Zeitschr. d. deutsch-morgenl. Gesellsch. XIII, 715 f.

Rüetschi.

Susanna (שׁוֹשַׁנָּה = Lilie), die Tochter Helkia's, die sehr schöne und gottesfürchtige Gattin Joakim's zu Babel, weckte durch den Anblick ihrer Schönheit die Lüsternheit zweier jüdischen Aeltesten und Richter, welche sie eines Tages, da sie im Garten ihres Hauses, wo jene sich versteckt hatten, baden wollte und ihre beiden Dienerinnen einen Augenblick entfernt hatte, um Oel und Salben zu holen, unter Androhung, sie des Ehebruchs mit einem Jünglinge zu verklagen, zur Befriedigung ihrer Lüste überreden wollten. Da sie aber statt dessen um Hülfe schrie, brachten jene geilen Alten am folgenden Tage in angedeuteter Weise ihre Klage gegen sie an, und auf dieses falsche Zeugniß hin wurde sie, die sich umsonst betend auf ihre Unschuld berief, zum Tode verurtheilt. Als das Urtheil bereits vollzogen werden sollte, wurde sie durch die Dazwischenkunft des jungen Daniel gerettet; von Gott (durch einen Engel — nach den LXX.) erweckt, hielt dieser dem Volke die Schändlichkeit und Thorheit eines solchen Urtheils ohne ordentliche Untersuchung vor und enthüllte sodann die Falschheit der Aussagen ihrer Ankläger, indem er jeden derselben gesondert in's Verhör nahm, wobei sie sich in ihren Aussagen widersprachen. Dem Gesetze gemäß wurden nun die falschen Zeugen und Ankläger getödtet, Daniel aber erntete großes Lob und steigendes Ansehen beim Volke.

Dies im Wesentlichen der Inhalt einer Erzählung, die sich unter den erweiternden Zusätzen zum griechischen Buche Daniel findet. Das Stück, mit der Aufschrift *Σουσάννα*, oder *Δανιήλ*, oder auch *διάκρισις Δανιήλ*, steht in den Handschriften gewöhnlich von dem kanonischen Daniel, weil die darin berichtete Begebenheit in die Jugendzeit dieses Propheten fällt, obwohl man es nach dieser chronologischen Rücksicht noch richtiger nach Dan. 1. hätte einschieben sollen; jene einleitende Stellung hat dasselbe auch in den Ausgaben, in der altlateinischen und arabischen Uebersetzung, wogegen die LXX., Vulgata und die Complutensische Polyglotte es als einen „Zusatz" an's Ende des Buchs Daniel stellen. Bekanntlich steht in den gewöhnlichen kirchlichen Ausgaben der griechischen Bibel vom Buch Daniel die Uebersetzung des Theodotion, während die viel ältere und freiere Version der LXX. früh verdrängt und erst im J. 1772 wieder bekannt geworden ist (s. Real-Encykl. Bd. III. S. 286); Theodotion hat übrigens auch bei den größeren Zusätzen nichts gethan, als den ursprünglichen Text der LXX. in seinem Sinne überarbeitet, erweitert, abgerundet, möglichst wahrscheinlicher gemacht. Wir können hier in diese Textdifferenzen nicht näher eintreten und bemerken nur, daß unsere obige Inhaltsangabe nach dem Texte von Theodotion als dem auch in den deutschen Bibeln befolgten gearbeitet ist. Diese von Luther mit Recht unter die „Apokryphen" gewiesenen größeren Zusätze zum Buch Daniel sind wohl von dem griechischen Uebersetzer desselben selbst dem Buch beigegeben worden, der nur Vorhandenes in seiner Weise überarbeitet hat. Dieselben sind daher, wie auch die Sprache, zumal die Wortspiele V. 54 f. 58 f., beweist, schon ursprünglich griechisch gefaßt worden und nicht als bloße Uebersetzung zu

betrachten. — Was nun speciell die Geschichte von Susanna betrifft, so kann sie nicht als eine rein historische Erzählung angesehen werden. Hat man auch von Julius Africanus an, gegen welchen Origenes die Apologie nicht sehr glücklich führte (s. Schriftenwechsel in Origen. dial. c. Marcionit. ed. Wetstein. Basil. 1673. p. 220 sqq.), bis auf die neuere Zeit die Unwahrscheinlichkeiten in der Erzählung vielfach übertrieben, so ist und bleibt doch nicht nur des Unwahrscheinlichen, sondern des geradezu historisch Unmöglichen genug in dem Stücke, um dessen historischen Karakter und Glaubwürdigkeit in einem sehr geringen Lichte erscheinen zu lassen; so, um nur wenige Beispiele anzuführen, die tumultuarische Art, wie der Proceß gegen Susanna instruirt wird; das förmliche Citat V. 53., die Annahme, als hätten die Juden in Babel das Recht über Leben und Tod ihrer Genossen gehabt, u. A. m.; die Apologetik von Moulinié, notice sur les livres apocr. de l'ancien Test. (Genève 1828) p. 90 sqq., und Scholz, Einleit. III. S. 522 f. ist daher als völlig verfehlt zu bezeichnen. Zwar meint der Verfasser selbst, eine wahre Geschichte zu erzählen, und möglich ist, daß eine Volkssage derselben zu Grunde liegt, wie sich denn mehrere solche Sagen im Munde des Volks an Daniel's verehrten Namen knüpften, der als ein Muster von Gerechtigkeit und Weisheit galt (vgl. Ezech. 14, 14 ff. 18, 3.), und unsere Erzählung namentlich ließ sich schon nach der Etymologie des Namens Daniel leicht an denselben anknüpfen. Ewald (Gesch. Isr. Bd. IV. S. 558) macht überdies aufmerksam auf eine, auch anderwärts (Corân Sur. 2, 96. und dazu die Commentatoren) vorkommende, babylonische Sage von Vorführung zweier alter Männer durch die Liebesgöttin, welche Sage, nach Palästina sich verbreitend, mit Erinnerungen aus Daniel's Leben sich mischen konnte, woraus dann endlich diese ächt judäisch gefärbte Erzählung sich bilden mochte. — Die Zeit, in welcher das Stück verfaßt wurde, ist diejenige der Uebersetzung Daniel's, also noch die vorchristliche Zeit, etwa das letzte Jahrhundert vor Christo, und der Verfasser wird ein hellenistischer Jude in Aegypten gewesen seyn. Später haben die Juden diese Erzählungen von Daniel noch weit mannichfacher ausgeschmückt und in's Aramäische übersetzt, wovon noch einige Spuren vorhanden sind. In der christlichen Kirche theilte die Erzählung von Susanna das Schicksal aller übrigen sogenannten Apokryphen, s. den Art. „Kanon des Alten Testaments" Bd. VII. bes. S. 256 ff. Man vergl. besonders Fritzsche im exegetischen Handb. zu den Apokryphen des A. Test. (Leipz. 1851) I. S. 111 ff. 132 ff.

Eine Heilige, Namens Susanna, geboren um das Jahr 310, war Vorsteherin eines Klosters in Eleutheropolis in Palaestina prima und starb den Märtyrertod. Vielleicht sind die heute Santa Hanneh benannten Tempeltrümmern in der Nähe jener Stadt die Ueberreste der Kirche und des Klosters dieser Susanna. — Vergl. die Acta Sanctor., 20. Sept., 151, 157 b. und Dr. Tit. Tobler, dritte Wanderung nach Palästina im Jahre 1857 (Gotha 1859) S. 145. Rüetschi.

Suso, Heinrich, ward geboren den 21. März 1300 zu Constanz; sein Vater gehörte dem alten, im Hegau blühenden Geschlechte der Herren von Berg an, seine Mutter der Familie Säuß oder Süß. Der Vater war ein rauher Kriegsmann, die Mutter eine zarte, fromme, unter des Gatten Härte leidende Frau; sie prägte früh ihrem Sohne die Liebe zum Göttlichen ein. In seinem 13. Jahre kam Suso in's Constanzer Predigerkloster; von da ging er nach Köln, um Theologie zu studiren; sein Gemüth war noch, wie er später sagte, ungesammelt, er suchte in der Welt eine Befriedigung, die er nirgends fand. Erst der Tod seiner Mutter veranlaßte ihn, in seinem 18. Jahre zur Einkehr in sich selber, er erkannte, daß nicht rastloses Suchen im Aeußern, sondern nur innere Gelassenheit zur Wahrheit und zum Frieden führe. Von dieser Zeit an nannte er sich nach dem Namen seiner Mutter. Einen großen Einfluß übte Eckart auf ihn aus; er ward einer der begeistertsten Schüler des „heiligen Meisters"; allein da Gefühl und Phantasie mächtiger bei ihm waren, als das spekulative Denken, so nahm seine Mystik eine eigenthümliche Richtung; die bloße Idee genügte ihm nicht, er bedurfte gleichsam einer Gestalt, in der alle Vollkommenheit und Liebenswürdigkeit vereinigt

wären. Da trat ihm in den salomonischen Büchern die ewige Weisheit entgegen, als die schönste, lieblichste „Minnerin“; bald identificirte er sie mit Christus, bald mit der heiligen Jungfrau; ihr weihte er von nun an die Schätze seines „von Jugend auf minnereichen Herzens“. Um ihr Diener zu werden, legte er sich Entsagungen und Schmerzen auf; mit eisernem Griffel schrieb er den Namen Jesus auf seine Brust und nannte sich selber seiner himmlischen Geliebten „Herzenstraut“ oder „Amandus“. So kehrte er in das Constanzer Kloster zurück, wo er in der Einsamkeit schwere Kasteiungen ertrug und sich häufiger Visionen rühmte. Im Jahre 1338 schrieb er hier sein deutsches Buch „von der ewigen Weisheit“, in dem er in Form eines Gesprächs zwischen dieser Weisheit und ihrem Diener zeigen wollte, wie der fromme Mensch das Leiden Christi nachahmen soll. Erst im 40sten Jahre machte er seinen Büßungen ein Ende, um von nun an als Prediger zu wirken; er nannte dies seinen Eintritt in die Ritterschaft Gottes. In jener verworrenen Zeit, wo so Vieles sich vereinigte, um die Gemüther auf Gott hinzuweisen, brachte sein Predigen manche gesegnete Wirkung hervor. Er trat in Verbindung mit den mystischen Lehrern am Rhein, besonders mit Tauler und mit Heinrich von Nördlingen; vornehme Frauen bewog er, sich einem stillen, in Liebe thätigen Leben zu weihen, trug dazu bei, Vereine von Gottesfreunden zu sammeln, und bildete eine Brüderschaft der ewigen Weisheit, für die er Regeln und Gebete schrieb. Seine Thätigkeit brachte ihn in häufige Gefahr und setzte ihn Verläumdungen aus; er ward sogar beschuldigt, die ketzerischen Lehren der Brüder des freien Geistes zu verbreiten. In seinen letzten Jahren wählten ihn die Brüder seines Klosters zum Prior. Bald darauf erzählte er die Geschichte seines inneren und äußeren Lebens seiner Freundin, der Nonne Elisabeth Stäglin in einem Kloster bei Winterthur; ohne sein Vorwissen schrieb sie seine Erzählungen nieder, die er dann später theils abänderte, theils vervollständigte. Suso nahm sie als erstes Stück in die Sammlung seiner Schriften auf, die er selber damals veranstaltete; das zweite Stück war das Gespräch von der ewigen Weisheit; das dritte, das Buch von der Wahrheit, gleichfalls in dialogischer Form und Fragen eines Jüngers enthaltend, die von der Wahrheit, meist nach den Ideen Eckarts, beantwortet werden; den Schluß der Sammlung bilden einige Briefe. Suso starb den 25. Jan. 1365 im Dominikanerkloster zu Ulm. Seine Schriften geben kein zusammenhängendes System; der Stoff ist meist den anderen Mystikern seiner Zeit entlehnt, ihm eigenthümlich ist nur die phantastische, romantische Form; Alles ist unmittelbare, in Bildern und Gesichten sich aussprechende Anschauung. Er geht von der hauptsächlich durch Eckart aufgestellten Idee aus, Wesen sey der höchste Begriff, und das Wesen sey Gott; man erkenne es schon in der äußeren Natur, alles Geschaffene sey ein Spiegel, aus dem Gott widerleuchtet; das Erkennen Gottes in diesem Spiegel nannte er Spekuliren. Kein Name genügt, um den Gottesbegriff zu erschöpfen; Gott ist eben so gut „ein ewiges Nichts“ als das „allerwesentlichste Etwas“; er gleicht einem „Ringe, dessen Mittelpunkt überall und dessen Umkreis nirgends ist“. Bei solchen Gedanken vermag aber Suso nicht lange zu verweilen; während für Eckart das „vernünftige Erkennen“ Gottes die höchste Seligkeit ist, findet Suso die seinige darin, „die grundlose Lust und Freude, die Gott in sich selbst ist, in beschaulicher Weise zu genießen“. Die Creaturen sind ewig in Gott, als in ihrem ewigen „Exemplar“; da haben sie an sich keinen Unterschied; erst nach ihrem „Ausfluß“ aus Gott, wenn sie in die Creatürlichkeit eintreten, werden sie von Gott und unter sich verschieden; sie haben aber Alle eine Sehnsucht, in ihren Ursprung zurückzukehren und die Einheit wieder herzustellen. Auch die Trinität stellt Suso auf ähnliche Weise dar; der Sohn ist das ewige, vom Vater ausgehende Wort; in dem Sohne liebt sich der Vater und im Vater liebt sich der Sohn; diese, Beide zur Einheit wieder verbindende Liebe ist der heilige Geist. Für den durch die Sünde getrübten Menschengeist gibt es keinen anderen Weg zu Gott, als durch Christum, und zwar zunächst durch Nachbildung seines Leidens. In dem durch Leiden hindurchgehenden mystischen Leben gibt es mehrere Grade: die Läuterung, d. h. die Austreibung aller creatür-

lichen Begierden; die Erleuchtung, die bald mittelbar, bald unmittelbar die Seele mit „göttlichen Formen“ erfüllt; die Vollkommenheit, „die da liegt in hohem Schauen, in inbrünstiger Minne und süßem Genießen des höchsten Guts“; der sich Gott lassende Mensch „wird entbildet von der Creatur, gebildet mit Christo und überbildet in die Gottheit“; das ist „des Geistes Ueberfahrt“, in der er zur „Unwissenheit seiner selbst und aller Dinge“ kommt und nur Gott allein in ihm wirkt. Die „Anderheit“ zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf besteht indessen immerfort; Suso bleibt, trotz seines mystischen Fluges, mit klarem Bewußtseyn an der Gränze stehen, wo die pantheistische Verschmelzung des geschaffenen Geistes mit dem ewigen beginnt. In einer merkwürdigen Stelle seines Buches von der Wahrheit führt er einige Lehren-Eckart's an, welche die Brüder des freien Geistes sich angeeignet hatten und deren orthodoxen Sinn er zu retten sucht, um von seinem Meister den Vorwurf abzuwenden, als habe er allen Unterschied zwischen Gott und dem Menschen aufgehoben.

Man hat Suso mit Recht den Repräsentanten der dichterischen Mystik im Mittelalter genannt; er ist im vollen Sinne des Wortes ein Dichter; wie ein Minnesänger seine Geliebte beschreibt, so beschreibt er die seinige, die ewige Weisheit; Alles wird zum Bilde für ihn, er bedient sich oft der reizendsten, der äußeren Natur entnommenen Vergleiche. Während andere Mystiker darauf drangen, man solle sich aller Bilder entledigen, konnte er kaum einen Gedanken fassen, ohne ihn sofort unter symbolischer Gestalt darzustellen; darum wollte ihm auch das eigentliche Philosophiren nicht gelingen, eben so wenig als das kräftige, besonnene Handeln; weniger spekulativ als Eckart, weniger praktisch als Tauler, bleibt er trotz seiner schwärmerischen Ascese ein lieblicher Sänger der göttlichen Minne.

Seine Schriften erschienen zu Augsburg im J. 1482 und 1512 in Fol.; im J. 1829 gab Diepenbrock sie heraus, Regensburg, 2te Ausg. 1838. Sie wurden von Surius lateinisch übersetzt, Köln 1555 u. öfter; aus dieser Uebersetzung wurden sie auch in's Französische und Italienische übertragen, ja sogar wieder in's Deutsche. Das Buch von den neun Felsen, das lange Zeit Suso zugeschrieben wurde, ist nicht von ihm, sondern von dem Straßburger Bürger Rulman Merswin, der es im Jahre 1392 verfaßte.

C. Schmidt.

Suspension, s. Gerichtsbarkeit, Bd. V. S. 73. 81.

Sutri, Synode, s. Bd. V. S. 690.

Swedenborg war am 29. Januar 1688 zu Stockholm als der Sohn des Jesper Swedberg, Bischofs von Skara in Westgothland geboren und erhielt in der Taufe den Namen Emanuel, d. i. Gott mit uns, „zur Erinnerung, daß er stets der Nähe des guten und gnädigen Gottes eingedenk seyn solle.“ Sein Vater wird als ein Mann von einer sehr aufrichtigen Frömmigkeit, von höchster Pflichttreue, von eben so strenger Rechtlichkeit als vorzüglicher Milde, dabei von einer umfassenden Gelehrsamkeit nicht nur in der Theologie, sondern auch in anderen Zweigen der Wissenschaft geschildert. Dem Sohne eines solchen Mannes konnte es an einer guten Erziehung nicht fehlen, und der Erfolg derselben war bei Emanuel ein äußerst glücklicher. Besonders trat der religiöse Sinn bei dem Knaben frühzeitig mit ausnehmender Lebhaftigkeit hervor. „Von meinem vierten Jahre an“, erzählt Swedenborg selbst, „waren meine Gedanken beständig voll von Betrachtungen über Gott, über die Erlösung und über die geistigen Zustände des Menschen. Ich offenbarte im Gespräch oft Dinge, welche meine Eltern mit Staunen erfüllten, so daß sie zuweilen sagten, es sprächen gewiß Engel durch meinen Mund.“ Doch scheint der junge Swedberg, worüber man sich freilich wundern muß, eine gründliche Erkenntniß der Glaubenslehre seiner Kirche nicht erhalten zu haben. „Mein größtes Vergnügen“, berichtet er weiter, „von meinem sechsten bis zu meinem zwölften Jahre war es, mich mit den Geistlichen über den Glauben zu unterhalten, denen ich denn oft bemerkte, Liebethätigkeit oder Liebe sey das Leben des Glaubens, und diese lebendigmachende Liebethätigkeit oder Liebe sey nichts Anderes, als die Liebe zum Nächsten;

Gott verleihe diesen Glauben Jedem, er werde aber nur von Solchen aufgenommen, welche jene Liebethätigkeit üben. „Ich kannte damals“, fügte er noch bei, „keinen anderen Glauben, als den, daß Gott der Schöpfer und Erhalter der Natur sey, daß Er den Menschen mit Verstand, guten Neigungen und anderen daher stammenden Gaben beschenke. Ich wußte zu dieser Zeit nichts von jener systematischen oder dogmatischen Art von Glauben, daß nämlich Gott, der Vater, die Gerechtigkeit oder die Verdienste seines Sohnes, wem und wann er wolle zurechne, selbst dem Unbußfertigen. Und hätte ich von solcher Art des Glaubens gehört, er wäre mir damals wie jetzt völlig unverständlich gewesen.“

So war denn bei dem ungemein reichbegabten Knaben wenigstens bis zu seinem zwölften Jahre hin, der Religionsunterricht noch nicht über den Inhalt des ersten Glaubensartikels hinausgeführt, so war ihm damals noch gar nichts über die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und über seine Erlösung und Heiligung überliefert worden. Später aber, als es geschah, geschah es offenbar in so geistloser und mißverständlicher Weise, daß sich bei ihm ein wahrer Abscheu gegen die Lehren der Kirche, welcher er angehörte, festsetzte, ein Abscheu, der sich, ihre verkehrte Auffassung einmal vorausgesetzt, wohl um so leichter begreifen läßt, je heller und klarer sonst sein Geist und je mehr sein Gemüth von lebendiger Liebe gegen Gott und gegen die Menschen erfüllt war. Vielleicht lag auch gerade in dieser Mißkennung der Dogmen seiner Kirche, und zwar mehr noch als in einem Naturfehler, dem Stottern nämlich, womit er behaftet war, der Grund, daß sich keine Neigung zum geistlichen Stande bei ihm entwickelte. So wendete sich denn Emanuel den weltlichen Wissenschaften zu, und zwar widmete er sich auf der Universität Upsala mit außerordentlichem Fleiße dem Studium der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache, besonders aber dem Studium der Mathematik und der Naturwissenschaften, und erwarb sich in allen diesen Disciplinen die gründlichsten und gediegensten Kenntnisse, so daß er nachmals wohl für den gelehrtesten Mann in seinem Vaterlande gelten konnte. König Karl XII. ernannte ihn in Anerkennung seiner ausgezeichneten wissenschaftlichen Tüchtigkeit zum Assessor beim königl. Bergwerks-Collegium, wollte aber zunächst doch nur seine Geschicklichkeit in der Mechanik benutzen, und bei der Belagerung von Friedrichshall im Jahre 1718 gelang es dem damals erst 28jährigen Swedberg, eine Rollmaschine zu erfinden, mittelst deren die größten Galeeren 14 englische Meilen Wegs über hohe Berge und Felsen in einen Golf geschafft werden konnten, in welchem die dänische Flotte lag.

Bald nach dem Tode des Königs wurde Swedberg von der Königin Ulrike Eleonore unter dem Namen Swedenborg in den Adelstand erhoben. Kurz nachher besuchte er auf mehreren Reisen verschiedene Bergwerke und Schmelzöfen im Auslande, um sich für das ohne sein Ansuchen ihm übertragene Amt im Bergwerks-Collegium noch im vollsten Maße zu befähigen. Obwohl er hierauf den Pflichten dieses Amtes mit der äußersten Treue und Gewissenhaftigkeit oblag, so nahmen dieselben seine Zeit und Kraft doch nicht dermaßen in Anspruch, daß er, bei seiner eminenten geistigen Begabung, nicht noch auf anderen Gebieten Bedeutendes zu leisten vermocht hätte. Er verfaßte bis zum Jahre 1743 eine ganze Reihe zum Theil höchst voluminöser und dabei in sehr verschiedenartige Zweige der Wissenschaft, in die Naturphilosophie, Chemie, Mathematik, Mechanik, in die Astronomie, die Geologie, Mineralogie, Anatomie, Physiologie, auch in die Technik, in das Münzwesen u. s. w. einschlägige Werke. Natürlich können wir uns nicht darauf einlassen, sey es auch nur mit wenig Worten, den Inhalt dieser gelehrten Arbeiten Swedenborg's hier anzudeuten; doch werden wir es nicht umgehen können, die eigenthümliche Beschaffenheit seiner Naturphilosophie hier in der Kürze zu bezeichnen, indem dieselbe — was bis jetzt völlig übersehen worden ist — von sehr entschiedenem Einfluß auf das System der religiösen Lehre war, welches sich nachmals in seinem Geiste entwickelte. Seine Naturphilosophie zeigt eine unverkennbare Aehnlichkeit mit jener des Cartesius, indem sie ebenfalls, ganz dem Geiste seiner Zeit entsprechend,

einen atomistischen und mechanistischen Karakter an sich trägt. Der Atomismus, welchem Swedenborg huldigte, ist freilich nicht der gemeine materielle, aber er ist ein dynamischer Atomismus, und die ihm aus immateriellen Kräften hervorgehenden körperlichen Dinge lassen sich nicht von der Macht des geistigen Lebens völlig durchdringen, wissen sich diesem gegenüber entschieden im Daseyn zu behaupten. So begegnet uns denn bei ihm ein ähnlicher Dualismus des Geistes und der Natur, in welchem wir Cartesius befangen finden. Von den thätigen oder wirkenden Kräften aber, die der Materie zu Grunde liegen, behauptet Swedenborg, daß sie an sich selbst einander gleich seyen und sich nur in Ansehung des Grades und der Dimension von einander unterscheiden. Jedes Organ des thierischen Körpers nimmt, wie Swedenborg empirisch bis in's Einzelnste nachzuweisen bemüht ist, seinen Anfang von gewissen Einheiten oder kleinsten Theilen, die demselben eigenthümlich sind, und erhält seine Form von deren stufenweiser Zusammensetzung und seine allgemeine Funktion von der Summe seiner besonderen Funktionen. So sind z. B. die Bläschen oder kleinsten Theile, die der Lunge eigenthümlich sind, eben so viele kleinste Lungen, die Röhrchen der Nieren eben so viele kleinste Nieren u. s. w. Doch bleibt Swedenborg hierbei noch nicht stehen; seine Methode der Analyse, bei welcher vorausgesetzt war, daß das Größte auf das Kleinste hinweise, ließ ihn auch die Identität der höheren Gruppen der Organe und ihre Funktionen mit den niederen Organen und deren Funktionen wie der Eingeweide des Kopfes mit denen der Brust und dieser mit jenen des Unterleibs erkennen. Wenn die Organe des Unterleibs das Blut mit einer erdartigen Nahrung versehen, so führen ihm die der Brust eine luftartige und das Gehirn eine ätherische Speise zu. Wenn das Herz und die Blutgefäße Kanäle einer körperlichen Cirkulation sind, so sind das Gehirn und die Nerven oder Geistgefäße Kanäle einer transscendentalen oder geistigen Cirkulation u. s. w.

Offenbar hatte Swedenborg mit dieser seiner Naturphilosophie seiner eigenthümlichen Auffassung der religiösen Wahrheiten vorgearbeitet. Was wir an dieser als großartig und tiefsinnig anzuerkennen haben, dem war durch jene zunächst doch nur die irdische Welt betreffenden wissenschaftlichen Bestrebungen der Boden gleichsam gewonnen. Auf der anderen Seite wird sich aber freilich auch darthun lassen, daß der Grund der Unvollkommenheit der Erörterungen Swedenborg's über die himmlischen Dinge wenigstens theilweise in den Mängeln liegt, welche seiner Naturphilosophie anhaften. Wenn allen noch so verschiedenen Gestaltungen der Natur ein und derselbe Typus zu Grunde liegt, wenn also eine „constabilirte Harmonie", wie Swedenborg sagt, in den einzelnen Reihen und Ordnungen der körperlichen Dinge nicht zu verkennen ist, wenn die niederen Klassen der Wesen überall die Unterlage der ihnen jedenfalls entsprechenden höheren Wesensstufen darstellen, so war hiermit freilich auch die Aussicht auf eine die Welt der Sichtbarkeit überragende geistige Welt eröffnet, und bei der unläugbaren Analogie, welche zwischen diesen beiden Welten obwaltet, zugleich die Möglichkeit gegeben, sich letztere viel wesenhafter und conkreter zu denken, als sonst gemeiniglich der Fall seyn mag. Fast könnte es hiernach scheinen, als sey von Swedenborg der Begriff der verklärten oder vergeistigten Leiblichkeit, der für das wahre Verständniß der Lehren und Thatsachen der Bibel von unermeßlicher Bedeutung ist, wissenschaftlich festgestellt worden. Doch ist dem keineswegs also; nicht dieser Begriff selbst, nur ein Analogon desselben begegnet uns in Swedenborg's Lehre. Er behauptete allerdings, daß es jenseits der irdischen, groben, materiellen noch eine zartere, feinere, himmlische Welt gebe und daß erstere zur letzteren ungefähr so wie die Rinde des Baumes zu dem Holze desselben oder wie das Holz zum Mark sich verhalte. Die verklärte oder vergeistigte Leiblichkeit aber im Sinne der Bibel ist nicht als eine bloße Efflorescenz, nicht als eine bloße Steigerung, Potenzirung des Materiellen zum Uebermateriellen anzusehen, so daß ersteres als die rauhe Wurzel gleichsam, welche das zarte Blüthenleben zu seiner Voraussetzung hätte, sich noch im Daseyn behauptet. Zur eigentlichen Verklärung und Vergeistigung des irdisch Körperlichen wird vielmehr dessen radikale Auflösung und seine

durchgreifende Umbildung und Erhöhung zur himmlischen Wesenheit erfordert. Die Anerkennung aber einer solchen Umgestaltung des Materiellen vertrug sich nicht mit dem atomistischen und mechanistischen Karakter des Systems der Naturphilosophie, welches Swedenborg aufgestellt, und so konnte denn seine Auffassung der Bibellehre den hohen und wirklich befriedigenden Abschluß, den diese an sich selbst allerdings darbietet, nicht erreichen, so mußte sie theilweise den Karakter des sogenannten Rationalismus annehmen.

Da gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts bereits eine so entschiedene Tendenz zur rationalistischen Denkweise obwaltete, so würde Swedenborg mit seiner religiösen Lehre wohl einen noch weit größeren Anklang gefunden und dieselbe auch wesentlich dazu beigetragen haben, den außerordentlichen Ruhm, den er sich durch seine bisherigen gelehrten Arbeiten erworben, noch zu erhöhen, hätte er sie seinen Zeitgenossen lediglich als Frucht seines wissenschaftlichen Forschens, welches bei ihm von jeher von einem frommen Sinne geleitet war, vorgelegt. Das konnte und durfte er aber nicht, indem er dasjenige, was er vom J. 1743 an der Welt mitzutheilen hatte, nicht lediglich nur als eine Fortführung dessen anzusehen vermochte, worauf schon von Anbeginn sein Streben gerichtet gewesen. Es war in dem gedachten Zeitpunkte — davon war er vollkommen überzeugt — ein entschiedener Wendepunkt in seinem Leben eingetreten. Der Herr war ihm, nach seinem Dafürhalten, und zwar in Gestalt eines von Licht strahlenden Mannes erschienen und hatte zu ihm gesagt: „Ich bin Gott, der Herr, Schöpfer und Erlöser; ich habe dich erwählt, den Menschen den inneren und geistigen Sinn der heiligen Schriften auszulegen; ich werde dir diktiren, was du schreiben sollst.“ Von nun an waren ihm überhaupt, seiner Angabe zufolge, die Augen des inneren Menschen eröffnet und er befähigt worden, in den Himmel, in die Geisterwelt und in die Hölle hineinzusehen. Es dauerte indessen noch eine Weile, bis er sich in die neue Sphäre, in welche er hiermit versetzt worden war, ganz eigentlich hineinzufinden wußte, und während dieser Zeit gab er noch den dritten und letzten Band eines großen naturwissenschaftlichen Werkes heraus und fuhr dabei fort, den Obliegenheiten seines Amtes als Assessor beim Bergwerks-Collegium mit gewohnter Gewissenhaftigkeit sich zu unterziehen. Im J. 1747 aber bat er um die Entlassung von dieser Stelle, die er denn auch vom König erhielt, und zwar unter Genehmigung von noch zwei anderen Bitten, die er jenem Gesuche beigefügt und von denen die eine dahin lautete, daß er die Hälfte seines Amtsgehaltes als Pension genießen und dann, daß er den höheren Rang, der ihm bei seiner Abdankung angeboten war, ablehnen dürfe.

Von nun an war seine Zeit fast ausschließlich der Abfassung seiner theologischen Werke gewidmet, wofür er sich schon vorher durch Wiederaufnahme des Studiums der hebräischen Sprache und durch fleißiges Forschen in der heiligen Schrift vorbereitet hatte. Diese Werke sind insgesammt in lateinischer Sprache geschrieben, doch sind viele derselben auch in's Englische und eben so, besonders vom Universitätsbibliothekar Dr. Immanuel Tafel in Tübingen, in's Deutsche übersetzt worden. Es ist ihrer eine außerordentlich große Zahl; sie enthalten aber auch gar vielfache Wiederholungen und sind in einem ziemlich weitläufigen Style verfaßt. Die noch von Swedenborg selbst zum Druck beförderten sind folgende: Arcana coelestia. 13 Tom. — De ultimo judicio. — De coelo et inferno. — De equo albo. — De telluribus in mundo nostro solari seu planetis, et de telluribus in coelo astrifero et illorum incolis. — De nova Hierosolyma. — Sapientia angelica de divino amore et de divina sapientia. — Doctrina novae Hierosolymae de Domino. — Doctrina vitae pro nova Hierosolyma ex praeceptis Decalogi. — Continuatio de ultimo judicio et de mundo spirituali. — Doctrina novae Hierosolymae de scriptura sacra. — Sapientia angelica de providentia divina. — Doctrina novae Hierosolymae de fide. — Apocalypsis revelata. 4 Tom. — De amore conjugiali et scortatorio. — Summaria expositio doctrinae novae ecclesiae. — De commercio animae et corporis. — Vera christiana religio. 4 Tom. — Mehrere andere Werke von ihm sind erst nach seinem Tode herausgegeben worden, noch

andere, und zwar sehr viele, befinden sich noch ungedruckt in Verwahrung der kgl. Akademie zu Stockholm, theils auch in der kgl. Universitätsbibliothek zu Upsala.

Kaum weniger wirksam als seine schriftstellerische Thätigkeit war für die Anerkennung, welche seine Lehre noch bei seinen Lebzeiten fand, seine Persönlichkeit. Er war ein ausnehmend liebenswürdiger Karakter, und eben das Wohlwollen, eben die Milde, die nämliche Herzensgüte, kurz das ganze edle Naturell, von welchem man, als Swedenborg noch Kind war, gesagt hatte, Engel sprächen aus ihm, leuchtete überall aus seinem Wesen hervor und gewann ihm allenthalben Liebe und Verehrung. „Ich habe Swedenborg" — sagt der schwedische Minister Graf von Höpken — „zweiundvierzig Jahre gekannt und bin auch längere Zeit täglich mit ihm umgegangen; ich erinnere mich aber nicht, jemals einen Mann von mehr gleichmäßig tugendhaftem Karakter kennen gelernt zu haben." Ein Holländer, der mit Swedenborg erst in dessen 81. Lebensjahre zusammentraf, bemerkt von ihm, daß dieser alte Mann ein wahres Bild der Unschuld dargestellt und daß aus seinen hellen freundlichen Augen die Wahrheit selbst einen anzusprechen geschienen habe, fügt aber auch bei, daß er diejenigen, die sich über seine Mittheilungen aus der Geisterwelt, zu welchen er sich doch nie unaufgefordert herbeiließ, lustig zu machen gedachten, in fast unbegreiflicher Art zum Stillschweigen und ernsten Zuhören zu bringen gewußt habe. Von dem Aeußeren Swedenborg's wird sonst noch angegeben, daß er von mittelmäßiger Größe, etwas mager und von bräunlicher Gesichtsfarbe, dabei ein wahres Wunder von Gesundheit und als Greis noch so hurtig auf den Beinen gewesen sey, wie der jüngste Mann.

Eben so rein und lauter als Swedenborg's Gemüth, eben so ungetrübt als seine Gesundheit, eben so hell und klar war auch sein Geist bis in seine letzten Lebenstage. Gleichwohl berichtet er Dinge von sich, die in solchem Maße über alle sonstigen Erfahrungen hinausgehen, daß man ihm hierin nicht so leicht Glauben beizumessen geneigt seyn wird. Nicht genug, daß er behauptete, es habe sich seinem Blicke der Himmel wie auch die Hölle erschlossen, so daß er nicht etwa schlafend und im Traume, sondern wachend und mit hellen offenen Augen in diese Regionen zu blicken vermochte; nein, er geht noch viel weiter, er besteht darauf und ruft dabei Gott und die Heiligen als Zeugen seiner Wahrhaftigkeit an, daß er mit den Abgeschiedenen auch in einem persönlichen und zwar sehr genauen, intimen Umgang sich befunden habe. Das können nun freilich diejenigen nicht für möglich halten, welche den Bestand einer Geisterwelt als solcher läugnen, sondern vielmehr annehmen, daß den Dahingeschiedenen auf einem anderen Weltkörper sofort wieder eine leibliche Umhüllung zu Theil werde, daß folglich zwischen ihnen und den noch auf Erden Lebenden eine weite, weite Raumesdistanz stattfinde. So dachte unter vielen Anderen auch Herder, und auf Grund dieser rationalistischen Hypothese glaubte er denn den Berichten über gewisse Aufschlüsse, welche Swedenborg über ganz specielle Verhältnisse hienieden aus der Geisterwelt erhalten haben soll, die Glaubwürdigkeit kurzweg absprechen zu müssen. Es liegen zwölf solcher Berichte vor, drei unter ihnen haben gleich von vornherein allgemeinere Aufmerksamkeit erregt, und wenn Herder von ihnen bemerkt, daß sie aus einer sehr trüben Quelle, dem bloßen Hörensagen geschöpft seyen, so ist dies unrichtig. Man kann sich in Betreff derselben auf die Zeugnisse höchst zuverlässiger Personen, unter anderen auch der Königin Louise Ulrike von Schweden, einer Schwester Friedrich's des Großen, berufen, so daß diese Angaben für gerade so gut beglaubigt anzusehen seyn werden, als irgend eine andere historische Thatsache.

Haben wir es demgemäß hier mit wirklichen Vorgängen zu thun und wird man diese doch wohl nicht für bloße Spiele des Zufalls ausgeben mögen, so wird sich's freilich fragen, ob man sie nicht vielleicht doch zu erklären vermöge und wie dies allenfalls geschehen könne. Nun lehrt Swedenborg selbst und alle tiefer gehenden Psychologen auch der Neuzeit, unter denen wir nur H. J. Fichte hier namhaft machen wollen, kommen mit ihm darin überein: daß der Mensch hinter oder innerhalb seines äußeren

materiellen Wesens noch ein inneres Wesen mit zwar nur geistigen, aber doch substantiellen Organen besitze, die er in die andere Welt mitnehme, die sich jedoch unter gewissen Bedingungen auch schon hienieden für letztere eröffnen können; eben dieses, behauptet er aber, sey gerade bei ihm selbst und zwar in einem ungewöhnlichen Grade der Fall gewesen. Unter diesen Voraussetzungen würde sich denn sein Verkehr mit der Geisterwelt wohl immer als etwas Außerordentliches und im höchsten Grade Merkwürdiges, aber doch nicht mehr als etwas schlechthin Undenkliches darstellen. Vielleicht scheut man sich indessen, Swedenborg diese Gabe zuzugestehen, indem dadurch seine religiöse Lehre, welcher Art sie auch sey, ob sie mit der heiligen Schrift zusammenstimme oder nicht, eine Beglaubigung zu gewinnen scheinen möchte; dieses Bedenken ist jedoch ungegründet. Obschon wir nämlich bei Swedenborg ein positives Widerstreben gegen die Wahrheit vorauszusetzen durchaus keine Ursache haben, so liegt ja doch der Gedanke nahe genug, daß er, so lange ihm das Erdenleben zu seiner sittlichen Reinigung und zu seiner geistigen Kräftigung noch nothwendig war, selbst in jenen höheren Momenten seines Daseyns seiner Selbstheit sich nicht völlig zu entledigen gewußt habe. Hat man nicht um so mehr Grund, eine gar vielfache Brechung des von oben auf ihn herabfallenden Lichtes an seiner Subjektivität vorauszusetzen, da er in eben jenen Momenten doch immer nur an der Gränze der diesseitigen und jenseitigen Welt, nicht aber schon in der letzteren selbst sich befinden konnte? Fast möchte man sich für berechtigt halten, zu behaupten, daß er in seinem Verkehr mit den Abgeschiedenen, die noch auf einer niederern Stufe geistiger Lebensentwickelung sich befanden, zu den allersichersten Resultaten gelangt sey; jene Aufschlüsse, die er von da erhalten haben wollte und die sich als so ganz zutreffend erwiesen, dürften wohl hiefür sprechen. Als weniger rein, ja vielfach als offenbar unrichtig und verkehrt zeigen sich dagegen seine Wahrnehmungen oder richtiger deren Deutung und Würdigung, wo es sich um einen Verkehr mit zuverlässig weit höher stehenden Persönlichkeiten, wie z. B. mit den Reformatoren oder gar mit den Aposteln Paulus, Johannes u. s. w. handelte. Und so wird uns denn freilich, wenn wir gleich den historischen Skepticismus nicht so weit treiben wollen, daß wir jene so wohl beglaubigten Berichte, die auf einen wirklichen Umgang Swedenborg's mit Abgeschiedenen hinweisen, kurzweg verwerfen, dennoch die volleste Freiheit in Beurtheilung seiner eigenthümlichen Auffassung der Lehren der Offenbarung gesichert bleiben.

Von Gott lehrt Swedenborg, daß man sich ihn nicht in gespensterhafter Substanzlosigkeit, nicht als eine wüste Unendlichkeit zu denken habe; die wirkliche Substanz aber, sagt er weiter, könne nie ohne eine Form seyn, und diese Form, durch die jedoch, da dieselbe nicht eine materielle ist, Gott nicht verendlicht wird, sey keine andere, als die menschliche. Er schrieb also Gott eine himmlische Leiblichkeit zu, die göttliche Drei-Persönlichkeit dagegen läugnete er ganz entschieden. Diese fiel ihm mit dem Tritheismus in eins zusammen und schien ihm nothwendig zu der Anselmischen Satisfaktionstheorie hinzuführen, vor welcher er als vor einer wahren Blasphemie seinen Abscheu in den allerstärksten Ausdrücken zu erkennen gibt. Gott ist, seiner eigenen Ueberzeugung zufolge, schlechthin nur Einer, und was in ihm als Vater, Sohn und heiliger Geist unterschieden wird, soll man nur als seine Wesenstheile anzusehen haben, gerade so, wie auch beim Menschen dreierlei: Seele, Leib und Wirksamkeit, sich findet und diese Dreiheit eben doch nur den einen Menschen constituirt. Ist aber Gott Swedenborg' einerseits einpersönlich und andererseits menschlich gestaltet, so identificirt er ihn mit Christo und zwar unter ausdrücklicher Berufung auf das Wort des Apostels, daß in Christo — die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohne. Er nennt darum auch Christum geradezu Jehovah und sagt von ihm, daß er als Schöpfer, Erlöser und Wiedergebärer der Welt nach außen hin als dreipersönlich sich darstelle.

Die Schöpfung aus dem absoluten Nichts weist Swedenborg als schlechthin undenkbar zurück; es sey, sagt er, die Welt vielmehr aus der göttlichen Liebe durch die göttliche Weisheit erschaffen, welche beide man sich nicht als bloße Abstrakta, sondern

vielmehr als etwas Substantielles in Gott zu denken habe. Das Niedere in der Welt bezeichnet er durchgängig als Aufnahmsgefäß für das Höhere, und so wird denn in Folge des Aufsteigens in den Formen für immer Höheres und Höheres Raum, bis endlich im Menschen das Abbild des Unendlichen selbst zur Erscheinung kommt. Die Existenz von Engeln als rein geistigen Naturen gibt er nicht zu, indem Intelligenzen, die keinen Gegensatz des Fleisches an sich tragen, sich nicht freithätig zu bestimmen im Stande seyn sollen. Die sogenannten Engel sind also nichts anderes, als nur — zur Verklärung gelangte Menschen. Menschengeschlechter und Gesellschaften von Engeln gibt es aber in unzählbarer Menge, gleich wie ja auch der Sternhimmel eine Unzahl von Weltkörpern, Sonnen und Planeten in sich faßt, und so soll es denn auch nicht wahr seyn, daß der Himmel jemals zum eigentlichen Abschluß gelange. Von unserer Erde insonderheit nimmt Swedenborg an, daß sie schon vor Adam bewohnt gewesen sey. Die biblische Erzählung vom Paradies und dem Sündenfall erklärt er allegorisch und gibt zwar zu, daß sich von den Eltern eine Neigung zur Sünde auf ihre Kinder vererbe, läugnet aber die unbedingte Vererbung des Bösen von den ersten Eltern auf alle ihre Nachkommen. Dem Hang zur Sünde, sagt er, werde durch die Wiedergeburt in Zwischengliedern wieder gesteuert und auf diese Weise dem Menschen die sittliche Freiheit gesichert, welche letztere Swedenborg sehr geistvoll mit einer Wage vergleicht, in deren beiderseitige Schaalen gleichwiegende Gewichte gelegt seyen.

Die Erlösung und die Wiedergeburt will er nicht als ein menschliches, sondern vielmehr als ein göttliches Werk angesehen wissen, und als Grund der Nothwendigkeit der ersteren bezeichnet er das Uebergewicht, welches das Böse in der Welt und zwar so entschieden bekommen habe, daß ihm gegenüber die Sicherung der Freiheit durch die bloße Vermittelung der zu Engeln erhöhten Menschen nicht mehr erzielt werden konnte. Von der geistigen Welt behauptet er nämlich, daß sie mit der natürlichen in der engsten Verknüpfung stehe, und wenn, fährt er weiter fort, die unteren Himmel, die ja von der Erde aus bevölkert werden, nachdem hier nichts Gutes im Herzen und nichts Wahres vom Worte mehr übrig ist, von dem Bösen überschwemmt worden, da konnte freilich nur noch Gott helfen, doch aber nicht als Gott, sondern nur indem er menschliche Natur annahm. Daß jedoch Gott gerade auf unserer Erde zu diesem Ende erscheinen wollte, davon, sagt Swedenborg, liege der Grund in der besonderen Eigenthümlichkeit dieses Weltkörpers und in seiner Stellung zu den anderen. Gott mußte, lehrt er ferner, als Mensch die Folgen der Sünde an seinem Leibe tragen, er mußte der Versuchung fähig und der Einwirkung der bösen Geister ausgesetzt seyn. Doch er überwand das Böse und gestaltete sich gerade damit, daß er bis in die äußerste Pein des leiblichen und geistigen Todes sich einsenken wollte, zu jener Sonne der Gerechtigkeit, vor deren Glorie die Geister des Abgrunds ihre Macht verlieren und die mit ihrem klaren Licht und mit ihrer milden Wärme nun einen direkten, nicht mehr bloß durch die Engel vermittelten Einfluß auf die Menschen ausübt und ihnen also die verlorene Freiheit, Gottes Willen zu wirken und so der ewigen Seligkeit theilhaftig zu werden, wiederherstellt. Indem Christus dieses große Werk vollbracht hat, ist Gott allerdings, nur aber freilich nicht im Sinne Anselm's von Canterbury, Genugthuung geleistet worden. Wie die Erlösung, so schreibt Swedenborg auch die Wiedergeburt des Sünders lediglich der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit zu und betont es nachdrücklich, daß letztere überall dem Willen und Streben des Menschen zuvorkomme. Gegen die Lehre von der Zurechnung des Verdienstes Christi und von der Rechtfertigung lediglich mittelst des Glaubens läßt er sich jedoch nicht weniger scharf vernehmen, als gegen die Anselmische Genugthuungslehre.

Die Mittel des Heils sind ihm das Wort Gottes und die Sakramente. Unter den neutestamentlichen Schriften gelten ihm diejenigen am meisten, welche Jesu eigene Worte und Thatsachen enthalten, weil sie einen unendlichen Sinn haben und selbst den einfältigen und sinnlichen Menschen so mächtig anzuregen vermögen. Wenn er ihnen aber

insonderheit zunächst doch nur einen dreifachen Sinn, einen buchstäblichen oder natürlichen, dann einen geistigen, der sich auf das Reich des Herrn, und endlich einen himmlischen, der sich auf den Herrn selbst bezieht, zuschreibt, so hat er sich in seinen eigenen Schriftauslegungen über den buchstäblichen Sinn vielfach in ganz unverantwortlicher Weise hinweggesetzt. Von den anderen Schriften der Apostel und Apostelschüler sagt er, daß sie zwar als das Wort von Gott erleuchteter Männer, aber nur als Abdruck ihres endlichen Bewußtseyns anzusehen seyen und eben darum auch nur den einen buchstäblichen Sinn haben. Die Taufe, lehrt er, diene zur Einführung in die Kirche, doch finde bei ihr ein reeller, den Sinn für das Wahre und für das Gute eröffnender Einfluß auf den Täufling aus der jenseitigen geistigen Welt statt; das Abendmahl dagegen erklärt er für das Heiligste des ganzen Gottesdienstes, indem durch dasselbe dem Menschen der Himmel erschlossen werde. Es ist hier, sagt er, der ganze Herr nach seinem verherrlichten Menschlichen, das aus seinem Göttlichen stammt, und da das Göttliche von seinem Menschlichen so wenig getrennt werden kann, als die Seele vom Leibe, auch nach seinem Göttlichen gegenwärtig. Wo aber, fügt er noch bei, der ganze Herr ist, da ist auch seine Erlösung, mithin die Befreiung von der Hölle, die Verbindung mit ihm selbst und die Beseligung, und so schließt denn das heilige Abendmahl in der That alles zur Kirche und zum Himmel Gehörige in sich.

Sehr eigenthümlich sind die Belehrungen Swedenborg's über die sogenannten letzten Dinge. Vom menschlichen Leibe behauptet er, daß derselbe, nachdem er von Würmern zerfressen, durch Fäulniß zerstört und in alle Winde zerstreut worden sey, unmöglich wieder hergestellt werden könne. So konnte er denn eine Auferstehung im Gegensatz zum Tode nicht anerkennen, diese beiden fallen ihm vielmehr in eins zusammen, in die Herauslösung nämlich der bloß substantiellen, d. h. nicht materiellen Leiblichkeit aus der materiellen Umhüllung des rohen irdischen Körpers*). Weil aber der Mensch, läßt er sich weiter vernehmen, im jenseitigen Leben völlig das Abbild seiner Neigung seyn muß, so wird er zwar hier sofort von seinen Freunden und von denjenigen, mit welchen er auf Erden in Umgang gewesen, erkannt; dagegen kann es wohl der Fall seyn, daß er im ersten Zustande nach dem Tode noch gar keine Kenntniß davon hat, daß er gestorben ist, in ähnlicher Art, wie der Mensch im Traum eben auch nicht weiß, daß er eingeschlafen. Indem jetzt das Geistige das Geistige gerade so sieht und berührt, wie vordem das Natürliche das Natürliche gesehen und berührt hat, so ist es eben dem Menschen, obwohl er nun Geist geworden, nicht anders, als ob er noch im Leibe wäre. Der zweite Zustand, in welchen er dann eingeht, ist dadurch bedingt, daß nun das Auswendige bei ihm gleichsam eingeschläfert wird, wobei er denn, weil er jetzt in Freiheit ist und nicht mehr in Schranken gehalten wird, wenn er vordem schon im Guten und in der Wahrheit war, noch besser und weiser, wenn er dagegen in der Verkehrtheit gelebt hatte, nun noch unweiser und unverständiger sich zeigt, als während seines Wandels auf Erden. Der dritte Zustand endlich, der aber nicht mehr für diejenigen ist, welche in die Hölle kommen, indem diese ja gar nichts als Böses wollen und nichts mehr als Falsches denken, ist der Zustand des Unterrichtes, der von den Engeln ertheilt wird und vermöge dessen die Seelen für den Himmel zubereitet werden.

Von jedem einzelnen Himmel oder Engelverein behauptet Swedenborg, daß er im Ganzen — natürlich nicht im materiellen, sondern vielmehr im substantiellen Sinne — Menschengestalt habe; eben dieses soll aber auch vom Himmel in seinem Gesammtumfang, d. h. von allen Engelvereinen zumal, gelten. Wie Gott selbst die Menschengestalt zukommt, so wird man sich freilich, dem von Swedenborg überall festgehaltenen Entspre-

*) Wir dürfen nicht unbemerkt lassen, daß Swedenborg in dieser Hinsicht beim Heilande doch eine Ausnahme machte und von ihm lehrte, daß er, und zwar darum, weil er von Jehovah empfangen und in dessen Folge das Göttliche in ihm war, von seinem Körper nichts im Grabe zurückgelassen, vielmehr alles Materielle in sein Substantielles zurückverklärt und mit sich genommen habe.

chungsverhältniß gemäß, auch die Form des Himmels überhaupt nicht anders denken dürfen. Dem nämlichen Gesetz der Analogie gibt aber Swedenborg auch Anwendung auf die Lage und die Umgebung der Geister und Engel und lehrt, daß dieselbe in ihrer Art ganz mit demjenigen übereinkomme, was sich in der irdischen Welt vorfindet. Es gibt, sagt er, in der geistigen Welt ebensowohl Länder als in der natürlichen, es gibt da wie dort Ebenen und Thäler, Berge und Hügel, Quellen und Flüsse, dann Städte und in ihnen Paläste und Häuser, Schriften, Bücher u. s. w. Doch ist das Alles hier nicht materiell, sondern nur substantiell und, seiner besonderen Beschaffenheit nach, freilich um so schöner und vollkommener, je inniger die Geister mit dem Herrn geeinigt, je tiefer sie also in den Himmel eingegangen sind, wiederum aber auch um so gräulicher und abscheulicher, je entschiedener sie sich der Hölle zugewendet haben. Während die Lage und die Umgebung, in welcher sich der Mensch im diesseitigen Leben befindet, vorherrschend ihn bedingt, so ist ebendieselbe im Jenseits vielmehr durch ihn selbst, durch seine innere Beschaffenheit bedingt. Doch haben die Geister und Engel das Gute, dessen sie sich hier erfreuen, nicht aus sich selber, sondern es wird ihnen, wessen sie nur irgend bedürfen mögen, aus Gnade von dem Herrn geschenkt.

Die endliche Auflösung der ganzen materiellen Welt, die Erhöhung derselben zu einer übermateriellen Daseynsform, ihre durchgreifende Verklärung konnte Swedenborg schon vermöge des atomistischen und mechanistischen Karakters seiner Naturphilosophie nicht einräumen; aber auch noch aus anderen Gründen schien ihm ein solcher Abschluß der ganzen Weltentwickelung unzulässig. Wie er von jedem einzelnen Engel annahm, daß bei ihm ein Fortschreiten im Glauben, in der Liebe und Liebethätigkeit in die Unendlichkeit hin stattfinde, so ergötzte ihn auch der Gedanke, daß die zahllosen Weltkörper, welche das Universum in sich begreift, als Vorbereitungsstätten und Pflanzschulen noch für eine weitere Unzahl von Engeln in die endlose Zeit hin aufrecht erhalten würden. Mit dem Gedanken eines allgemeinen Weltgerichts, das zugleich mit dem Untergange der materiellen Welt erfolgen wird, konnte er sich demgemäß nicht befreunden. Dagegen behauptet er, daß bereits im Jahre 1757 ein letztes Gericht in der Geisterwelt abgehalten worden sey, wie er aus selbsteigener Wahrnehmung berichten könne. Wenn aber die Bibel von einer Wiederkunft des Herrn redet, so will Swedenborg unter dieser nichts Anderes verstanden wissen, als die Enthüllung des geistigen Sinnes der heiligen Bücher, deren „Kraft und Herrlichkeit“ bisher wie von „Wolken“ verdeckt gewesen sey. Dieses große Werk nun, meint er, sey gerade ihm selbst übertragen worden, und in und mit seiner Vollführung soll denn auch der neue Himmel und die neue Erde sowie das neue Jerusalem oder die Neue, d. h. die Swedenborgianische Kirche angedeutet seyn, die man vom Himmel herab zu erwarten habe. Der neue Himmel, also das Innere der Neuen Kirche wird, sagt er, früher gebildet, als die Neue Kirche selbst. In wie weit der neue Himmel anwächst, in so weit tritt aus eben diesem Himmel das neue Jerusalem, d. i. die Neue Kirche hervor, und dies soll in entschiedener Weise am 19. Juni des Jahres 1770, als dem Tage nach der Vollendung des Werkes „Vera christiana religio“ der Fall gewesen seyn. —

Daß dieses ganze Lehrsystem Swedenborg's, welches, wie sich theilweise schon aus dem obigen ganz kurzen Abriß desselben ergibt, manche tiefsinnige und geistreiche Erörterungen enthält, wegen der so ganz willkürlichen Umdeutungen des Bibelwortes auf lebhaften Widerspruch stieß, wird nicht befremden. Noch bei Lebzeiten Swedenborg's, aber erst im Jahre 1771, erhob sich gegen ihn ein Theil der Geistlichen in Gothenburg; ein Ausschuß von Bischöfen und Professoren stellte jedoch über die Swedenborgische Lehre ein sehr glimpfliches Gutachten, und bei der tiefen Liebe und Verehrung, von welcher der König Adolph Friedrich und so viele hochansehnliche Männer geistlichen und weltlichen Standes gegen Swedenborg durchdrungen waren, ging er, selbst als die Angriffe auf ihn sich erneuerten, doch unverletzt aus denselben hervor. Gegen Weihnachten aber des nämlichen Jahres wurde er, und zwar in London, von einem Schlag-

anfall betroffen, von welchem er nicht völlig wieder genas. Zehn Tage lang war er während dieser Krankheit, wie er angibt, sehr übel von bösen Geistern geplagt, dann aber wichen dieselben von ihm und er bekam nun wieder die Gesellschaft der guten Geister. Am 29. März 1772 starb er im 85. Lebensjahre, nachdem er zuvor noch das heilige Abendmahl empfangen und vor dem schwedischen Prediger in London, Ferelius, der ihm dasselbe gereicht, noch feierlich erklärt hatte, daß er sich zu seiner Lehre auch jetzt im Angesicht des Todes durchaus und zweifellos bekenne.

Wenige Tage vor seinem Abscheiden hatte er prophezeit, daß die Neue Kirche in den achtziger Jahren sehr weit verbreitet seyn werde, und diese Prophezeiung erfüllte sich insofern, als um eben diese Zeit der Swedenborgianismus in England wirklich große Fortschritte machte. Bedeutendes war in dieser Beziehung namentlich von Dr. John Clowes, Rektor der St. Johnskirche in Manchester, geleistet worden, der dieser Lehre mehrere Tausende seiner Zuhörer zuzuführen wußte. In eben dieser Stadt besteht auch eine Swedenborgianische Traktatengesellschaft und diese bringt jährlich gegen 100,000 Exemplare solcher kleiner Schriften in Umlauf; ähnliche Anstalten existiren auch in Bath, Birmingham und Glasgow. Die erste öffentliche Vereinigung der Swedenborgianer fand im J. 1788 zu Great Eastcheap in London statt, und seit dieser Zeit haben sich Gemeinden fast in allen größeren englischen Städten gebildet, so daß es deren nun wenigstens funfzig gibt. Diese senden Abgeordnete zu einer alljährlich zusammentretenden Synode, welche eine eigene Zeitschrift erscheinen läßt. In den Vereinigten Staaten von Nordamerika sind die Mitglieder der Neuen Kirche sehr zahlreich und gut organisirt. Sie haben hier verschiedene jährliche Synoden, von welchen die für die östlichen Staaten zu Boston, die für die südlichen zu Philadelphia und die für den Westen zu Cincinnati zusammentritt. In Schweden wurden vor nicht langer Zeit funfzig Pfarrer eines protestantischen Bisthums als geheime Anhänger der Lehre Swedenborg's bezeichnet, und ein Gegner der letzteren bemerkt mit tiefem Bedauern, daß sie unter allen Klassen der Gesellschaft reißende Fortschritte mache. Auch Polen, Rußland und Frankreich blieben vom Swedenborgianismus nicht unberührt, wie aus mehrfältigen literarischen Unternehmungen in dieser Hinsicht erhellt. In Deutschland ist die nähere Kenntnißnahme von Swedenborg's Lehre durch den württemberger Prälaten Friedrich Christoph Oetinger schon seit 1765 angebahnt worden. Dieser war mit sehr vielen Momenten derselben, besonders mit der spiritualistischen Ausdeutung der biblischen Eschatologie ganz und gar nicht einverstanden; der Umstand aber, daß Swedenborg „ein Sensorium erlangt hatte, durch welches er mit den oberen Mitgenossen der Hochzeit des Lammes reden und Gemeinschaft haben konnte“, worin Oetinger eine Bekräftigung des Evangelium Johannis Kap. 1. Vers 51. und Hebr. 12, 22. Angedeuteten zu finden glaubte, flößte ihm ein sehr lebhaftes Interesse an dem Manne ein. Doch auch an einzelnen unbedingten Jüngern Swedenborg's hat es nachmals in Deutschland nicht gefehlt; unter andern gehörte zu diesen der Baurath Dr. J. M. Vorherr in München, der 1832 eine Schrift „über den Geist der Lehre Immanuel Swedenborg's“ erscheinen ließ. In neuerer und neuester Zeit hat für die Verbreitung der Werke Swedenborg's, für die Vertheidigung seiner Lehre gegen unbegründete Einwendungen und für ihre richtigere Auffassung der schon oben genannte Universitätsbibliothekar Dr. Immanuel Tafel in Tübingen eine ganz außerordentliche Thätigkeit aufgeboten. Eben dieser Mann arbeitet auch als Vorstand der in Cannstatt bei Stuttgart oder auch in Stuttgart selbst zusammentretenden „Versammlung der Neuen Kirche in Deutschland und in der Schweiz“ (s. deren „Verhandlungen“ seit 1848) auf ihre Consolidirung mit unermüdetem Eifer hin. Auch der Prokurator Ludwig Hofacker in Tübingen hat einige Schriften im Geiste Swedenborg's herausgegeben; eben so scheint die „Neue Kirche“ in Gustav Alb. Werner, Sohn eines Finanzdirektors in Reutlingen, einen sehr gewandten und ansprechenden Redner gewonnen zu haben.

Was den Cultus der Swedenborgianer betrifft, so stehen bei ihnen zwei von den

betreffenden Generalversammlungen gutgeheißene Liturgieen in allgemeinem Gebrauche, The book of worship (Boston) für die vereinigten Staaten, für Großbritannien aber The Liturgy of the New Church (London), welche letztere auch jene zwölf Glaubensartikel enthält, die von der ganzen „Neuen Kirche“ als das eigentliche Panier ihrer Lehre angesehen werden. Es versammeln sich die Swedenborgianer Sonntags zweimal und mehrere Male auch in der Woche zu gemeinsamer Erbauung. Gesänge und Antiphonieen eröffnen ihren Gottesdienst; dann folgt die Verlesung von Abschnitten aus dem alten und neuen Testament, die binnen vier Jahren die ganze Schrift umfassen und ein Vortrag darüber; den Beschluß aber macht die Verlesung der zehn Gebote, welche halten zu wollen die Gemeinde laut gelobet. Viermal im Jahre findet die Communion statt. Prediger und Liturg tragen einen weißen Talar, und die Kapellen und Kirchen sind häufig sehr wohl ausgestattet; in Schottland jedoch kommt man in ganz schmucklosen Sälen zusammen, und der Prediger hat hier in seiner Kleidung nichts Unterscheidendes.

Literatur: Das mehrfach empfohlene Schriftchen: „Emanuel Swedenborg, der nordische Seher, von Karl Friedrich Ranz. Schwäbisch-Hall 1851“ — kann in der That nicht als irgendwie genügend bezeichnet werden, das Leben des Mannes und seine Lehre kennen zu lernen. In ersterer Hinsicht verweisen wir vielmehr auf den „Abriß des Lebens und Wirkens Emanuel Swedenborg's, Stuttgart und Cannstatt 1845“, so wie auf die „Sammlung von Urkunden, betreffend das Leben und den Charakter Eman. Swedenborg's, von Dr. J. Tafel; 3 Abth. Tübingen 1839—1842“. Die nähere Kenntniß aber von Swedenborg's Lehre läßt sich vor der Hand mit Sicherheit doch nur aus seinen eigenen Werken schöpfen; unter diesen ist deßfalls vor allen anderen zu empfehlen die Schrift: „Vera christiana religio. Londini 1771“, deutsch von Dr. Tafel unter dem Titel: „Die wahre christliche Religion“, vier Bände, Tübingen 1855—1859, sowie das Buch: „De coelo et inferno. Lond. 1758“, deutsch unter dem Titel: „Der Himmel mit seinen Wundererscheinungen und die Hölle.“ Tübingen 1830. Vor mancherlei Mißverständnissen der Lehre Swedenborg's zu bewahren, können besonders nachstehende zwei Schriften Tafel's dienen: „Swedenborg und seine Gegner“, zwei Theile, Tübingen 1841; und die „Darstellung der Lehrgegensätze der Katholiken und Protestanten“, Tübingen 1835. Dr. J. Hamberger.

Sylvester, Päbste. — Sylvester I., Pabst von 314—335, von Geburt angeblich ein Römer und der Nachfolger des Miltiades oder Melchiades, ist in der Geschichte des Pabstthums ein unbedeutender Mann; was man von ihm erzählt, beruht auf Tradition. Dahin gehören die Angaben, daß er sich auf dem gegen die Donatisten gehaltenen Concil zu Arles (314) und auf der ersten allgemeinen Kirchenversammlung zu Nicäa habe vertreten lassen, ja daß er durch Legaten in Nicäa den Vorsitz geführt, daß er ferner den Kaiser Constantin getauft und von diesem die berühmte Schenkung erhalten habe. Sein Tod soll am 31. Dez. 335 erfolgt seyn. Sylvester I. gehört zu den Heiligen der römischen Kirche, die ihm den 31. Dezember als Gedächtnißtag geweiht hat.

Sylvester II., Pabst von 999—1003, hieß vor seiner Erhebung auf den römischen Stuhl Gerbert. Er stammte aus einer niedrigen Familie in der Auvergne und zeichnete sich durch seine Gelehrsamkeit, selbst durch seine Kenntnisse in der Musik aus, ist aber auch dadurch bekannt, daß er den freimüthigen Aeußerungen untreu wurde, die er vor seiner Erhebung zum Pabste über das Verhältniß der Synoden und Bischöfe zum römischen Stuhle gab. Seinen ersten Unterricht empfing er im Kloster Aurillac durch den Mönch Raymund, besonders in der Grammatik, seine weitere Bildung aber durch Vermittelung des Grafen Borrell von Barcellona von dem spanischen Bischof Hatto, dem er hauptsächlich seine mathematischen Kenntnisse verdankte; auch studirte er unter den Arabern in Sevilla und Cordova Astronomie und Mathematik. Später reiste er nach Rom; der Ruf seiner Gelehrsamkeit verbreitete sich aber schon durch Italien und Deutschland. Der Kaiser Otto II. ernannte ihn nicht bloß zum Lehrer seines

Sohnes Otto III., sondern verlieh ihm auch die Benediktinerabtei Bobbio. Der Tod Otto's II. veranlaßte ihn, die Abtei zu verlassen und sich nach Rheims zu begeben. Hier stand er mit Ruhm der Schule vor, lehrte verschiedene Zweige der Philosophie, ferner Astronomie, Mathematik und klassische Literatur, und zu seinen Zöglingen gehörte u. A. Hugo Capet's Sohn, Robert. Mit dem Erzbischof Arnulph von Rheims lebte Hugo Capet in argen Zerwürfnissen; lastete doch auf dem Erzbischof die Beschuldigung, Rheims an den Herzog Karl von Lothringen verrathen zu haben. Als Arnulph in die Hände Hugo Capet's fiel, berief dieser eine Synode zu Rheims (991) und ließ Arnulph für abgesetzt, Gerbert aber zum Erzbischof von Rheims erklären. Pabst Johann XV. verwarf die Beschlüsse der Synode, doch Gerbert vertheidigte sie dem päbstlichen Stuhle gegenüber und erklärte selbst, daß der Bischof von Rom, sobald er an seinem Bruder sündige, die Kirche ungeachtet der Erinnerungen nicht höre, wie ein Heide anzusehen sey (s. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Thl. II. 1. Vierte Aufl. Bonn 1846. S. 216—219). Als Robert den Thron erhielt, söhnte er sich mit dem Pabste aus, Gerbert mußte den erzbischöflichen Stuhl von Rheims an Arnulph wieder abtreten (997) und begab sich darauf nach Magdeburg zum Kaiser Otto III., den er nach Italien begleitete. Durch des Kaisers Vermittelung wurde er darauf (998) zum Erzbischof von Ravenna und nach dem Tode des Pabstes Gregor V. auf den päbstlichen Stuhl erhoben (999). Er war der erste Pabst, der von Geburt Franzose war. Im Widerspruche mit seiner früheren Vertheidigung der Synode von Rheims bestätigte er jetzt Arnulph als Erzbischof von Rheims, und im Jahre 1001 veranstaltete er eine Synode zu Rom, durch die er dem Bischof von Hildesheim die Jurisdiktion über das Kloster Gandersheim ertheilte. Dem Könige Stephan dem Heiligen von Ungarn sprach er Titel und Krone zu und verlieh ihm das Recht, für die kirchlichen Angelegenheiten Ungarns Bestimmungen zu treffen. Auch beabsichtigte er schon einen Zug zur Bekämpfung der Ungläubigen in Palästina und zur Eroberung des heiligen Grabes anzuregen, doch hinderte ihn der Tod an der Ausführung dieses Planes. Im Jahre 1003 starb er.— Durch seine physikalischen und chemischen Kenntnisse gelangte er in den Ruf, ein Zauberer zu seyn und mit dem Teufel im Bunde zu stehen. Zu seinem literarischen Nachlasse, der von Masson, Duchesne u. A., neuerdings von Pertz, wenn auch nicht vollständig, herausgegeben worden ist, gehören vornehmlich seine Briefe (De sphaerae instructione s. Joh. Mabillon Vetera Analecta. Par. 1723. Pag. 102 sq.). Die Rede De reformatione episcoporum (bei Mabillon l. c. p. 103 sq.), und seine Schriften Acta concilii Remensis ad sanctum Basolum (bei G. H. Pertz, Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum T. III. Hannov. 1838. Pag. 658), Acta concilii Mossmensis (bei Pertz a. a. O. S. 690), Acta concilii Causeiensis (bei Pertz a. a. O. S. 691). Vgl. Richeri Historiarum Libri IV. bei Pertz a. a. O. S. 616 bis 621; 651; 654—657. Gerbert oder Pabst Sylvester II. und sein Jahrhundert, von C. F. Hock. Wien 1837. Ueber Gerbert's wissenschaftliche und politische Stellung, von Max Büdinger. Kassel 1851.

Sylvester III. hieß vorher Johann, war 3 Monate lang der Gegenpabst von Benedikt IX. und Gregor VI., wurde durch die Synode von Sutri 1046 mit den anderen beiden Päbsten für abgesetzt erklärt und darauf Clemens II. als rechtmäßiger Pabst proklamirt. — Vgl. Gieseler a. a. O. 225 ff. Neudecker.

Sylvestriner. Der Stifter des Ordens derselben war Sylvester Gozzoloni, geboren im Jahre 1170 (nach Anderen 1177) zu Osimo im Kirchenstaate. Er studirte in Padua und Bologna, erhielt darauf ein Kanonikat zu Osimo, verließ es aber wieder, um sich in der Einsamkeit dem ascetisch-contemplativen Leben zu widmen. Um das Jahr 1217 zog er sich in eine Einöde nicht weit von seiner Vaterstadt zurück, der Ruf seiner strengen Lebensweise gewann ihm allmählich Schüler und Anhänger, und um das Jahr 1231 gründete er in der Nähe von Fabriano auf Monte Fano ein Kloster, für dessen Bewohner er, mit der Verpflichtung zur äußersten Armuth, die Benediktinerregel

einführte. Pabst Innocenz IV. bestätigte die Stiftung im Jahre 1247, und der Orden verbreitete sich vornehmlich in Umbrien, Toscana und Ancona. Im Jahre 1662 wurden die Sylvestriner mit dem Orden von Vallombrosa vereinigt, im Jahre 1681 aber von demselben wieder getrennt und mit neuen vom Pabst Alexander VIII. (1690) sanktionirten Constitutionen versehen, welche namentlich auch die Bestimmungen enthielten, daß die Religiosen zur Nachtzeit Mette halten, an jedem Freitage wie auch an jedem Mittwoch in der Advent- und Fastenzeit sich gemeinschaftlich züchtigen sollten, außerdem aber sollte jeder Religiose allein in der genannten Zeit noch einmal, wie auch überhaupt wöchentlich einmal einer Züchtigung sich unterwerfen. Für jeden Freitag wie für jeden kirchlichen Festtag wurde der Genuß von Fleisch, Milch und Eiern verboten. — Zur Zeit der Blüthe zählte der Orden eine nicht ganz geringe Anzahl von Mönchs- und Nonnenklöstern, doch jetzt ist ihre Anzahl nur noch unbedeutend. Pabst Leo XII. beabsichtigte den Orden aufzulösen und die noch vorhandenen Sylvestriner mit anderen Orden zu vereinigen, doch haben sie sich bis jetzt noch erhalten. Sylvestrinerinnen gibt es in Perugia. Die Leitung des Ordens liegt einem Generale und einem Generalprokurator ob; jener wird nach vier, dieser nach drei Jahren neu gewählt. Die Ordenskleidung (ein Rock, Scapulier, Kapuze und Mantel) ist dunkelbraun, die des Generals violet; er hat das Recht, den Pontifikalschmuck zu tragen. **Neudecker.**

Symbolik. Unter diesem Namen kann Verschiedenes verstanden werden, je nachdem man dem Worte *σύμβολον* eine Bedeutung und Ausdehnung gibt. *σύμβολον* (von *συμβάλλειν*)*) erklärt sich zunächst aus dem Zusammenpassen zweier getrennter Dinge, z. B. der beiden Hälften eines Ringes oder Täfelchens, welche Gastfreunde unter sich theilten und auf ihre Kinder vererbten (tessera hospitalitatis). An den zusammenpassenden Hälften erkannte man die Aechtheit des Anspruches auf die Gastfreundschaft. Dieses Aneinanderbringen zweier getrennter, aber zusammengehöriger Stücke ist die sinnliche Anschauung alles dessen, was wir Vergleich nennen; der Vergleich muß passen, und je passender, desto besser. Nun hieß *σύμβολον* (verwandt mit *σῆμα*) jedes Kennzeichen, jede Marke, an welcher die Zusammengehörigkeit Einzelner zu einem Ganzen, zu einer Corporation oder Genossenschaft erkannt wurde. So die Marken, wodurch man Eintritt zu einem Gastmahl erhielt oder auch die tessera militaris. So ist die Fahne, um welche sich die Krieger schaaren, die Parole, an der sie sich erkennen, ein *σύμβολον*. Aber auch jedes andere sinnliche Zeichen zur Veranschaulichung eines abstrakten oder übersinnlichen Begriffs ist ein Symbol. Daran denken wir auch zuerst, wenn wir das Wort als ein deutsches gebrauchen. Da nun jede Religion und auch die christliche ihre Sinnbilder hat, durch die sich das Unsichtbare und Ewige veranschaulicht, sey es in einfachen Zeichen oder in künstlerischen Gestaltungen, so kann auch in diesem Sinne von einer christlichen Symbolik so gut die Rede seyn, als von einer heidnischen (antiken). So wäre die Erklärung christlicher Sinnbilder, wie sie Münter, Piper u. A. in ihren Werken geben, Beiträge zu dieser Symbolik**). So zieht sich durch die ganze Liturgik (zumal die katholische) eine reiche Symbolik. Wir erinnern an die Symbolik des Kreuzes u. s. w. Allein an diese Symbolik denken wir nicht, wenn wir im Organismus der theologischen Disciplinen die Symbolik aufführen. Vielmehr denken wir hier bei dem Worte *σύμβολον* an das ausgesprochene, in Schrift niedergelegte Bekenntniß der Kirche, das mehr als jedes äußere Merkmal geeignet ist, die Zusammengehörigkeit zu ein und derselben kirchlichen Gemeinschaft zu constatiren. Die ältesten dieser Symbole waren die Taufbekenntnisse, aus denen dann auch das Symbolum apostolicum entstanden ist. An diesem erkennen sich noch

---

*) Vergl. Suicer. Thes. eccl. — Passow, griech. Wörterbuch. — Creuzers Symbolik in der Einleitung.

**) Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Altona 1825. 4. — Piper, Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst. Weimar 1847.

jetzt Alle, die zur christlichen Gemeinschaft gehören, ohne Unterschied der später so genannten Confessionen, wie der lutherischen, reformirten u. s. w. Im Kampfe mit den häretischen Richtungen sah sich sodann die Kirche genöthigt, auf den großen Concilien Lehrbestimmungen aufzustellen, in welchen die karakteristischen Merkmale der Rechtgläubigkeit auf's Schärfste hervorgehoben und betont wurden. So das nicäische sowie das nicäisch-constantinopolitanische Symbol (325. 381) und das dem Athanasius (fälschlich) zugeschriebene Athanasianum (Symbolum quicunque, s. d. Art.), welche zusammen mit dem Symb. ap. die ökumenischen Symbole heißen; geschweige der vielen anderen Bekenntnisse, welche die Kirche zu verschiedenen Zeiten und verschiedenen Richtungen gegenüber aufzustellen und zu formuliren für gut fand.

Nun könnten schon diese kirchlichen Symbole im Allgemeinen, als die wesentlichen Haltpunkte der Dogmengeschichte (s. d. Art.), das Objekt der Symbolik bilden. Es kommt aber hinzu, daß im Zeitalter der Reformation die Protestanten sich genöthigt sahen, zur Abwehr der ihnen zur Last gelegten Beschuldigungen sowohl, als zum Zeugniß ihres positiven Glaubens streng formulirte Bekenntnisse aufzustellen, in welchen die Lehren präcisirt wurden, welche von nun an die Unterscheidungslehren bildeten zwischen der alten, katholischen und der neuen, evangelischen, nach Gottes Wort umgestalteten Kirche. Dies geschah zunächst in der Augsburg. Confession von 1530 (s. d. Art.) und in den weiteren symbolischen Büchern der lutherischen Kirche, der Apologie und den Schmalkaldischen Artikeln, wozu dann noch (mehr nach innen gerichtet) die beiden Katechismen Luther's und endlich die Concordienformel kamen, bis das Ganze in dem Concordienbuch (1580) seinen Abschluß fand. Bekanntlich stellten die später sogenannten Reformirten, welche sich wegen des Abendmahls nicht mit den Lutheranern vereinigen konnten, wieder ihre besonderen Bekenntnisse auf. So sandte Zwingli seine eigene Confession auf den Reichstag zu Augsburg, und eben so gaben die vier Städte Straßburg, Memmingen, Costnitz und Lindau das Bekenntniß der vier Städte (Tetrapolitana) ein. Bei dem Gange, welchen dann die reformirte Reformation in der Schweiz nahm, und bei der Verbreitung, die sie über die Schweiz hinaus in Frankreich, England, Schottland, Belgien, Ungarn, Polen fand, ja bei dem Rückschlag, den die calvinische Lehre auch auf Deutschland übte (die Pfalz, die Markgrafschaft Brandenburg), traten in der reformirten Kirche eine bedeutende Anzahl reformatorischer Bekenntnisse hervor, von denen einige, wie z. B. die erste Basler Confession (1534) und der Genfer Katechismus, einen lokalen Karakter hatten, andere, wie die Belgische, Gallische, Schottische oder die 39 Artikel der anglikanischen Kirche, ganze Länder umfaßten, noch andere, wie die 2te helvetische Confession und der Heidelberger Katechismus (s. d. Art.) eine weitere Ausbreitung erhielten und als Gesammt-Bekenntnisse der reformirten Kirche betrachtet wurden und zum Theil noch als solche gelten. Eine bestimmte in sich abgegränzte Zahl der reformirten Symbole läßt sich aus dem angedeuteten Grunde ihrer verschiedenartigen Entstehung und Bestimmung nicht angeben. Es ist weiter bekannt, wie der durch die Reformation bewirkten Trennung gegenüber dann auch die römisch-katholische Kirche genöthigt war, auf dem Tridentinum den katholischen Glauben, im bewußten Gegensatz gegen den protestantischen, auf's Neue zu normiren und zu formuliren (Professio fidei Tridentinae und Catechismus Romanus), wie denn auch endlich die im Reformationszeitalter und späterhin entstandenen Sekten ihre eigenthümlichen, sowohl von der römisch-katholischen, als von der lutherischen und reformirten Lehre abweichenden Glaubensartikel aufzustellen sich veranlaßt sahen (anabaptistisch-mennonitische, unitarisch-socinianische, quäkerische Bekenntnisse u. s. w.). Hier thut sich also ein reiches Material auf, das nicht nur der Masse nach zu bewältigen, sondern auch zum Behuf des inneren Verständnisses nach theologischen Principien zu ordnen und zu sichten und in ein übersichtliches Gemälde der sich gegen einander absetzenden christlichen Glaubensrichtungen zu bringen ist. Und so versteht man denn jetzt unter der Symbolik die Wissenschaft von den Unterscheidungslehren der verschiedenen christlichen Confes-

sionen. Indessen kann auch hier wieder die Aufgabe eine verschiedene seyn, je nachdem man das historische, das statistische oder das polemische und irenische, das dogmatische Interesse vorwalten läßt. So viel ist aber immer gewiß, daß nur auf dem gründlich historisch bearbeiteten Boden die comparative Dogmatik, wie man nun auch die Symbolik genannt hat, ihre Arbeit unternehmen kann, und daß auch nur von da aus die Polemik und die Irenik ihr Geschäft in würdiger, wissenschaftlich begründeter Weise vollziehen können.

Die Symbolik in dem eben angedeuteten Sinne ist eine neuere Disciplin, ähnlich wie die Dogmengeschichte, von der sie im Grunde ein Zweig, aber ein so wesentlicher Zweig ist, daß sie wieder eine besondere Behandlung erheischt. Nachdem J. G. Walch, Semler u. A. mehr nur das Material zubereitet*), und Planck mit der historisch-pragmatischen Darstellung des Protestantismus eine principielle Behandlung vorbereitet hatte**), waren es fast gleichzeitig zwei nach ihrer Richtung verschiedene Theologen, Marheinecke und Winer, welche den Grund zu einer förmlichen Wissenschaft dieses Namens legten, der letztere mehr vom rein historischen, der erstere vom engeren theologischen Standpunkte aus. Während Winer***) in tabellarischer Uebersicht die sich bei den verschiedenen Confessionen ergebenden Differenzen einfach neben einander stellt, sucht Marheinecke den inneren Zusammenhang eines jeden Glaubenssystems zur Anschauung zu bringen. Er machte in einem größeren Werke den Anfang mit dem System des Katholicismus †), dem aber keine Fortsetzung folgte. Dagegen gibt er in seinem kleinen Lehrbuche eine gute Uebersicht ††). Es liegt auf der Hand, daß bei dem Vortrage der Symbolik beiden Forderungen entsprochen werden muß, sowohl der einen, ein jedes System aus sich selbst zu begreifen, als der anderen, das Verhältniß der Confessionen zu einander in scharfen Umrissen darzulegen. Auch wird selbstverständlich die Behandlung der Symbolik eine andere werden, je nachdem Einer den Standpunkt innerhalb der einen oder anderen Confession nimmt oder ihn über den Confessionen nehmen zu sollen glaubt. So hat denn auch die katholische Behandlung der Symbolik von Möhler †††) eine der trefflichsten Arbeiten auf dem Gebiete der evangelischen Symbolik, von F. H. Baur hervorgerufen §). Von dieser Zeit an ist denn überhaupt das Gebiet der Symbolik mit einem großen Aufwande von theologischer Gelehrsamkeit und von Scharfsinn bearbeitet worden. Wir erinnern an die Namen Köllner §§), Guericke §§§), Ru-

---

*) Walch, J. G., Introductio in libros symbolicos ecclesiae Lutheranae. Jen. 1732. — J. Semler, Apparatus ad libros Symbolicos Eccles. Luth. Hal. 1775. — Feuerlin, J. W., Bibliotheca Symbolica. Goett. 1752. 1768.

**) Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung des protestantischen Lehrbegriffs. Leipz. 1791—1800. — Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptparteien, nach ihren Grundbegriffen, Unterscheidungslehren und praktischen Folgen. Gött. 1796. 3. Aufl. 1822.

***) Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenparteien, nebst vollständigen Belegen aus den symbolischen Schriften derselben, in der Ursprache. Leipz. 1824. 1837. 4.

†) Christliche Symbolik oder historisch-kritische und dogmatisch-comparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten und socinianischen Lehrbegriffs. Heidelb. 1810. Thl. I. Bd. 1. 2. 1813. Bd. 3.

††) Institutiones Symbolicae doctrinarum Catholicorum, Protestantium, Socinianorum, ecclesiae Graecae minorumque societatum christianarum summam et discrimina exhibentes. Berol. 1812. ed. 3. 1830. — In England gab Herbert Marsh eine Darstellung der protestantischen und der römisch-katholischen Kirche heraus (deutsch von Schreiber). Salzb. 1821.

†††) Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften. Mainz 1832. 6. Aufl. 1843.

§) Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Tübing. 1834. Dazu die Arbeiten von Sack, Nitzsch u. A.

§§) Symbolik aller christlichen Confessionen. 2 Bde. Hamb. 1837. 44.

§§§) Allgem. christl. Symbolik vom lutherisch-kirchlichen Standpunkte. Leipz. 1839.

delbach *) Max Göbel **), Schneckenburger ***), Thiersch †), Schenkel ††), Hundeshagen †††) Matthes §), Baier §§), Hofmann §§§) u. And., katholischerseits an Hilgers †*).

Bei der Vertiefung in den reichen und anziehenden, überall auch die Gegenwart und ihre Kämpfe berührenden Stoff mußte sich endlich von selbst das Bedürfniß aufdringen, die einander entgegenstehenden Confessionen (Katholicismus und Protestantismus, Lutherthum und Calvinismus, Kirchenthum und Separatismus) nicht nur nach dem Wortlaute ihrer Bekenntnißschriften, sondern nach ihrer principiell angelegten und in allen Lebensgebieten, dem ethischen, politischen, socialen, künstlerischen, sich kundgebenden Verschiedenheit aufzufassen und so von dem äußeren Buchstaben weiter vorzudringen zu dem das Ganze bewegenden Geiste. Ob indessen hiefür der Name Symbolik, der sich doch einmal an das äußere σύμβολον, an das in ausgesprochener Form hervortretende Merkmal hängt, ausreichend sey, ist eine Frage, die sich von selbst aufdrängt †**). Es ist auch dafür vielfach schon der Name „confessionelle Principienlehre" oder „Principienlehre der Sonderkirchen" vorgeschlagen †***), aber wahrscheinlich der Schwerfälligkeit wegen nicht angenommen worden. Und so wird man sich einstweilen noch mit dem Namen „Symbolik" behelfen müssen. Hagenbach.

Symbolische Bücher. Die einzelnen symbolischen Bücher haben ihre eigenen Artikel in unserer Encyklopädie. Auf eine Aufzählung derselben können wir verzichten unter Hinweisung auf die verschiedenen Bearbeitungen der Symbolik und auf die unten noch anzuführenden Sammlungen der symbolischen Bücher. Wir haben demnach hier nur im Allgemeinen zuerst kurz den historischen Begriff und sodann ausführlicher die Frage nach der Bedeutung und Geltung der symbolischen Bücher zu erörtern.

Der Begriff ist historisch gegeben. Symbolische Bücher sind oder heißen die öffentlichen Bekenntnißschriften der verschiedenen christlichen Kirchen oder „Confessionen" oder solche öffentlich anerkannte Schriften, in welchen eine Kirchengemeinschaft unter gegebenen Verhältnissen zu dem Inhalt ihres Gemeinglaubens sich bekannt und diesen Inhalt vor der Welt wie gegenüber anderen Kirchengemeinschaften in der Regel eben so thetisch wie antithetisch, bald mehr apologetisch, um sich als christlich zu legitimiren, und bald mehr polemisch, um Fremdartiges, Häretisches abzuweisen, dargelegt hat, — confessiones publicae, ecclesiae auctoritate ad fidem ecclesiae declarandam editae. —

---

*) Reformation, Lutherthum und Union. Leipzig 1839.

**) Die religiöse Eigenthümlichkeit der lutherischen und reformirten Kirche. Bonn 1837.

***) Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs; aus dessen Nachlaß zusammengestellt von Güder. Stuttg. 1855.

†) Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus. 2 Bde. Erl. 1845. 2. Aufl. 1848.

††) Das Wesen des Protestantismus, aus den Quellen des Reformationszeitalters dargestellt. 3 Bde. Schaffh. 1846—52.

†††) Die Conflikte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus. Bern 1842.

§) Comparative Symbolik aller christlichen Confessionen vom Standpunkte der evangel.-lutherischen Confession. Leipz. 1854.

§§) Symbolik der christlichen Confessionen und Religionsparteien. Greifsw. 1854. (unvollendet).

§§§) Symbolik oder systematische Darstellung des symbolischen Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchen und namhaften Sekten. Leipzig 1857.

†*) Symbolische Theologie oder die Lehrgegensätze des Katholicismus und Protestantismus. Bonn 1841. — Ueber die weitere Litteratur vgl. meine theol. Encykl. 6. Aufl. S. 26 ff.

†**) Schon Schleiermacher (kurze Darst. §. 249.) hat auf das Ungeeignete des Namens aufmerksam gemacht; denn auch da, wo man sich lediglich auf das Dogmatische beschränkt, liegen ja nicht immer Symbole vor; es genügt dann, „daß der Bericht sich an die am meisten klassische und am allgemeinsten anerkannte Darstellung einer jeden Glaubensweise halte.." — Zu weit gegriffen ist es, wenn ein französischer Gelehrter (Renand) den Ausdruck „Symbolik" neuerdings auf den Gegensatz von Christenthum und Heidenthum angewendet hat: Christianisme et Paganisme, Identité de leurs origines ou nouvelle Symbolique. 1861.

†***) Pelt, theol. Encyklop. S. 375 u. 444.

Σύμβολον — von συμβάλλειν, zusammenbringen, vereinbaren, Med. mit ohne λόγους, sich besprechen, verabreden, übereinkommen, daher das Vereinbarte, die Vereinbarung selbst, der Vertrag und besonders das vereinbarte Zeichen, „pactum, tessera, signum, ästhetisch: Sinnbild einer Idee", — bezeichnet in der kirchlichen Sprache seit dem dritten Jahrhundert*) das allgemeine Taufbekenntniß oder die sogenannte regula fidei als das Zeichen der kirchlichen Einheit, woran sich die Gläubigen erkennen und zugleich von den Ungläubigen und Häretikern unterscheiden, — ein Sprachgebrauch, zu dessen Entstehung wohl auch der Gebrauch des Wortes beim Militär (= Parole, das Glaubensbekenntniß die kirchliche Losung, tessera militis christiani) und vielleicht noch mehr derjenige in den heidnischen Mysterien mitgewirkt hat**). — Das kirchliche Symbol ist im Besonderen als das Symb. κατ' ἐξοχὴν immer das Taufbekenntniß oder das nachher sogenannte apostolicum geblieben; im Allgemeinen ist es das von der Kirche recipirte Glaubensbekenntniß, im Unterschiede einerseits von der in der Schrift niedergelegten Offenbarung, auf der es sich gründet, und der es auch nach katholischer Ansicht***) entnommen ist, und andererseits von den wenn auch in noch so hohem Ansehen stehenden Privatschriften und Confessionen der Kirchenlehrer, — daher später auch z. B. die Augsburgische Confession häufig das Symbol der gereinigten oder reformirten Kirchen heißt. In specie unterscheiden sich die ausführlicheren symbolischen Bücher der späteren Zeit von den kürzeren symbolischen Formeln, welche die Kirche vor der Reformation allein kannte, und stehen die ersteren, wie die oben gegebene Definition schon angedeutet hat, als die Sonderbekenntnisse der verschiedenen Partikularkirchen, als symbola particularia, den ersteren, beziehungsweise dem Apostolicum, Nicaenum und Athanasianum als den bekanntlich auch von der Kirche der Reformation angenommenen sogenannten ökumenischen Symbolen gegenüber. Die Bezeichnung libri symbolici hat zuerst die lutherische Kirche für ihre Bekenntnißschriften adoptirt; bekanntlich erschienen sie unter diesem Namen im Concordienbuch, und erst später ist er z. B. von den Reformirten auch auf die ihrigen übertragen, aber doch auch hier noch in der helvetischen Consensformel (s. die unten aus Kap. 26. anzuführende Stelle) symbolisch geworden und längst ohne Unterschied für die Confessionsschriften aller christlichen Partikularkirchen und kleineren Kirchenparteien in Gebrauch gekommen.

Indem wir uns zu der Frage nach der Bedeutung der symbolischen Bücher wenden, suchen wir uns vor Allem historisch zu orientiren. Was die katholische Kirche betrifft, so steht hier das Symbol als die regula fidei immobilis et irreformabilis, wie schon Tertullian es nennt (de virg. vel. c. 1.) und also als schlechthin unabänderliche und unverbesserliche bindende Glaubensnorm da und behauptet diese Stellung eben so wie die Glaubensbeschlüsse der Concilien ihr Ansehen kraft der unfehlbaren Autorität der Kirche. Dem der Schrift gebührenden einzigen Ansehen geschieht damit nach Thomas v. Aquino a. a. O. kein Eintrag, denn das Symbol bildet keinen Zusatz zur Schrift, sondern einen Auszug aus derselben (s. o.), und ist ein solcher Auszug nothwendig, weil die veritas fidei in S. S. diffuse continetur et variis modis et in quibusdam obscure. Das Symbol ist wesentlich nur eins; jedes nachfolgende ist nur eine Erklärung und nähere Bestimmung des einen Grundsymbols; symb. patrum est

*) Cyprian ep. 76.: Quodsi aliquis illud opponit, ut dicat, . . . Novatianum . . . . eodem symbolo quo et nos baptizare etc.

**) Nur beiläufig zu bemerken ist die schon sprachlich unrichtige, weil auf Verwechselung mit συμβολή beruhende, aber sehr alte und durch das ganze Mittelalter hindurch verbreitete Erklärung, die neben der richtigen durch indicium, signum schon bei Rufin. expositio in symb. app. init. sich findet: σύμβολον = collatio, i. e. quod plures in unum conferunt. So sollte das Glaubensbekenntniß genannt seyn, weil Jeder der Apostel seinen Beitrag dazu gegeben habe, oder auch nach einer gleichfalls alten Erklärung (z. B. bei Thom. Aquin. summa theol. II, 2. quaest. 1. art. 9.) als collectio, als Sammlung, Verknüpfung der wesentlichsten Glaubenssätze.

***) Thom. Aquin. l. c. symb., quod quidem non est additum sacrae Scripturae, sed potius ex S. S. sumptum.

declarativum symboli apostolorum, und die Verschiedenheit der Symbole ist zu begreifen als bloße durch das Auftreten neuer Gegensätze — secundum quod exigebat haereticorum instantia — bedingte Entwickelung der einen identischen Glaubenssubstanz. Daher ist auch (a. a. O. art. 10.) die Kirche und als der wesentliche Inhaber ihrer Autorität der Pabst befugt, zwar nicht das herkömmliche Symbol außer Kraft zu setzen oder nur daran zu ändern, aber wohl es durch Aufstellung einer neuen Symbolformel weiter auszulegen (ordinare symbolum), ein Recht, von dem die Kirche in den Tridentiner Beschlüssen Gebrauch gemacht hat.

Die Kirche der Reformation eignete sich die ökumenischen Symbole an, aber die Stellung zu denselben und zum kirchlichen Bekenntniß überhaupt mußte hier eine andere werden. Mit der Geltendmachung der alleinigen normativen Autorität des göttlichen Wortes in der heil. Schrift und dem damit erhobenen Protest gegen alle menschliche und kirchliche Infallibilität konnte das Ansehen der von der Kirche aufgestellten Bekenntnisse als unabänderlicher Gesetze für den Glauben nicht bestehen, sondern ihre Bedeutung wurde nun dahin bestimmt, daß sie testimonia fidei seyen, d. h. Zeugnisse davon, wie zu einer bestimmten Zeit das Wort Gottes von der Kirche verstanden und ausgelegt sey. So heißt es in der Vorrede der Augsb. Confession (bei Hase S. 6): Offerimus . . . nostrorum concionatorum et nostram confessionem, cujusmodi doctrinam ex Scripturis sacris et puro verbo Dei hactenus . . . illi tradiderint ac in ecclesiis nostris tractaverint. So spricht sich auch noch die Concordienformel aus (a. a. O. S. 572): Symbola . . . non obtinent auctoritatem judicis, haec enim dignitas solis sacris literis debetur: sed duntaxat pro religione nostra testimonium dicunt eamque explicant ac ostendunt, quomodo singulis temporibus sacrae literae in articulis controversis in ecclesia Dei a doctoribus, qui tum vixerunt, intellectae et explicatae fuerint, et quibus rationibus dogmata cum S. S. pugnantia rejecta et condemnata sint. Vergl. damit die Verwahrung Luther's in der Vorrede zum sächsischen Visitationsbuch von 1538 (bei Walch X. S. 1909), nicht „strenge Gebote" geben zu wollen, um nicht „neue päbstliche Dekretales aufzuwerfen", sondern bloß „eine Historie, ein Zeugniß und Bekenntniß des Glaubens". Die Geltung der Bekenntnisse ist daher auch ganz bedingt durch ihre Uebereinstimmung mit der heil. Schrift, auch die der altkirchlichen Symbole, wie die conf. Gallic. cap. 5. ausdrücklich sagt: Quamobrem etiam tria illa symbola, Apost., Nic. et Athanas., idcirco approbamus, quod sunt verbo Dei scripto consentanea. Und so können sie auch immer aus der Schrift verbessert werden. Hanc nostram confessionem, sagt die Baseler Confession in der conclusio, judicio S. Scripturae subjicimus eoque pollicemur, si ex Scripturis in melioribus instituamur, nos omni tempore Deo et sacrosancto ipsius verbo maxima cum gratiarum actione obsecuturos esse. Vergl. die ähnliche Erklärung in der Vorrede der conf. Scotica. Wie wenig man anfangs beabsichtigt hat, in den Bekenntnissen für immer gültige Glaubensnormen aufzustellen, das beweist der Verfasser der Augustana selbst, der, weit entfernt davon, sein Werk für unverbesserlich zu halten, wiederholt die Hand zur durchgreifenden Revision an dasselbe gelegt hat. Melanchthon soll freilich von Luther deshalb getadelt worden seyn, weil die Confession nicht sein, sondern der Kirche Werk sey; allein abgesehen davon, daß Luther selbst sich Aehnliches zu Schulden kommen ließ bei den Schmalkaldischen Artikeln, die er, obwohl sie bereits mit den Unterschriften der Theologen versehen waren, in den Jahren 1538 und 1543 verändert herausgab: jenem angeblichen immerhin doch nur persönlichen Urtheile des Reformators steht die Ansicht der evangelischen Stände entgegen, welche wiederholt ihre Zustimmung zur Variata erklärten, wie sie auch 1537 auf dem Convent zu Schmalkalden ihren Theologen den Auftrag gaben, die Confession noch einmal mit Fleiß durchzusehen und, was sie darin der Schrift nicht gemäß fänden, zu ändern, und wie sie überhaupt nach der Erklärung des Convents zu Schweinfurt 1532 (J. G. Walch, introd. in lib. symb. Jen. 1732. p. 410) sich das Recht der freien Verkündigung

des göttlichen Wortes und der Bestreitung aller Irrthümer mit demselben durch den „Buchstaben der Augsburg. Confession“ nicht beschränken und verkümmern lassen wollten.

Inzwischen zeigen sich auch schon früh Anfänge einer Verpflichtung auf die Confession. Die Unterschriften, die schon am Anfange der dreißiger Jahre hie und da zum Augsburg. Bekenntniß gefordert werden, haben wohl nur die Bedeutung einer Beitrittserklärung zu der von jenem vertretenen Sache und Lehre des Evangeliums. Etwas mehr aber hat schon das eidliche Gelöbniß zu bedeuten, welches nach den Statuten der Wittenb. theologischen Fakultät vom J. 1533 die Doktoren und Magister ablegen mußten, die reine ungefälschte Lehre des Evangeliums vorzutragen, die, wie in den altkirchlichen Symbolen enthalten, so in der Augsb. Confession zusammengefaßt sey. Dagegen ist bei der Verabredung der evangelischen Fürsten auf dem Braunschweiger Convent im J. 1538, in ihren Städten keine Rathsherren und Beamten anzustellen, als die der sincera evangelii doctrina anhängen (Seckendorf. Comm. de Luth. III, 174), von einer Verpflichtung derselben auf eine Bekenntnißschrift noch keine Rede. Und eine solche kommt auch in den Kirchen- und Visitationsordnungen, die um diese Zeit hie und da erscheinen, noch nicht vor. Selbst die Wittenberger Consistorialordnung vom J. 1542 (vgl. Schenkel, Stud. u. Krit. 1851, 2. S. 476) dringt zwar stark darauf, „daß die Pfarrer und Diener des Evangelii .... einträchtiglich und gleichförmig predigen und lehren sollen“, nennt aber als Lehrnorm bloß das „heilige göttliche Wort“. Nun aber nimmt, während zugleich die Consistorialverfassung sich ausbildet und das Kirchenregiment einen einseitig juristischen Karakter annimmt, ein der ursprünglichen Reformation fremdes Dringen auf Lehruniformität, wie es in der angeführten Consistorialordnung sich ausspricht, immer mehr zu, und Hand in Hand mit einer auf scharfe und schärfste Formulirung der Glaubenssätze abzielenden Tendenz macht sich eine ängstliche Scheu vor jeder Neuerung, vor jeder Abweichung selbst im dogmatischen Ausdruck von der fertigen reinen Lehre, die man in der Augustana zu haben meint, immer mehr geltend. In starken Ausdrücken protestirte noch Osiander gegen die Kanonisirung der letzteren, die er bei seinen Gegnern fand, und zog in seiner gegen die Wittenberger Gutachten über seine Rechtfertigungslehre gerichteten Streitschrift: „Widerlegung der ungegründeten, undienstlichen Antwort Phil. Melanchthon's samt Pomerani unbedachtem und Förster's falschem Läster-Gezeugniß wider mein Bekenntniß zu Wittenberg ausgegangen, Königsberg 1552“, u. A. auch heftig gegen den oben erwähnten Doktoreid auf die Augsburg. Confession zu Felde; worauf Melanchthon in einer akademischen Rede (oratio, in qua refutatur calumnia Osiandri, reprehendentis promissionem eorum, quibus tribuitur testimonium doctrinae, a. 1553. Declamm. III. p. 696 sq.) sich über die Tendenz jenes Eides dahin erklärte, daß man es bei Einführung desselben keineswegs auf unbedingte Gleichförmigkeit der Lehre nach der Norm der Augustana, sondern nur darauf abgesehen habe, gegenüber dem damals eindringenden Anabaptismus und Antitrinitarismus*) an die schuldige Rücksicht auf das Bekenntniß zu mahnen und die Lehrwillkür zu beschränken, so wie muthwilligen Friedensstörungen durch unruhige Köpfe nach Möglichkeit zu wehren. Aber diese mildere Ansicht Melanchthon's vermochte doch so wenig wie die heftige Opposition Osiander's zu verhindern, daß die Verpflichtung auf die Bekenntnisse immer strenger aufgefaßt und immer mehr im strengsten Sinne gefordert wurde. Seit der Mitte des Jahrhunderts erscheinen die verschiedenen corpora doctrinae: zuerst 1560 das corpus doctrinae Philippicum, später, nachdem es 1569 zur Lehrnorm für die Prediger Kursachsens erhoben ist, Misnicum s. Electorale genannt; dann 2) das c. d. Pomeranicum 1561, und in zweiter wesentlich veränderter und vermehrter Ausgabe 1564; 3) das Preußische, c. d. Pruthenicum, 1567; 4) für die herzogl. sächsischen Lande das c. d. Thuringicum,

---

*) Tunc enim vagabantur, heißt es, multi fanatici homines, qui subinde nova deliramenta spargebant, Anabaptistae, Servetus, Campanus, Stenkfeldius (sic!) et alii.

1570; 5) für Kurbrandenburg das c. d. Marchicum 1572; 6) das c. d. Julium, den 13. Dezember 1573 proklamirt auf Befehl Herzogs Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel, auf welches im Braunschweigischen noch jetzt verpflichtet wird; 7) in demselben Jahre das Nürnberger, c. d. Noricum; endlich 8) im J. 1576 für das Fürstenthum Lüneburg das c. d. Wilhelminum — die beiden ersten, jedoch das Pommersche viel weniger ausschließlich in der zweiten Ausgabe, an die Autorität Melanchthon's sich anschließend, die übrigen mit Ausnahme des Nürnberger, welches noch meistens Melanchthon'sche Schriften enthält, mehr oder minder streng lutherisch. Durch die Einführung derselben erhalten die betreffenden Territorien jedes seinen Codex symbolischer Bücher, unter denen neben den nachher in's Concordienbuch aufgenommenen auch andere Schriften der Reformatoren und reformatorischer Theologen compariren, die dadurch eine zeitweilige Geltung als Lokalsymbole erhalten, und kommt so die bis dahin nur sporadisch geforderte schriftliche und eidliche Verpflichtung der Kirchen- und Schuldiener auf die Symbole allgemeiner in Gebrauch. Seinen Abschluß findet dieser Proceß dann 1576 mit der Aufstellung der Concordienformel, welche theils (s. bei Hase S. 635) diejenigen Schriften namhaft macht, in denen die einmüthig approbirte und gewisse Lehrform enthalten sey, secundum quam, cum e verbo Dei sit desumpta, omnia alia scripta judicare et accommodare oportet, quatenus probanda sint et recipienda, und die also symbolische Geltung haben sollen, und theils (a. a. O. S. 637) denselben beigesellt wird, ut veritas magis elucescat etc., tum etiam ut publicum solidumque testimonium non modo ad eos, qui nunc vivunt, sed etiam ad omnem posteritatem exstaret, ostendens, quaenam ecclesiarum nostrarum de controversis articulis unanimis fuerit esseque perpetuo debeat decisio atque sententia, so wie endlich 1580 mit der Einführung des Concordienbuchs; und in der Herren Ländern, wo dasselbe Eingang findet, wird fortan die Verpflichtung auf die Symbole nicht bloß mit rigoristischer Härte gefordert, sondern auch — nach der ausdrücklichen Erklärung in der praefatio zum lib. conc. (l. c. p. CLV.): Ne latum quidem unguem vel a rebus ipsis vel a phrasibus, quae in illa (in der doctrina der symbolischen Bücher) habentur, discedere decrevimus — auf den Buchstaben gerichtet. — Auf Grund der angeführten Stellen der form. conc., wie auch der Erklärung der solida declaratio (l. c. p. 631 sq.) über das Bedürfniß einer compendiaria doctrinae forma, fundamentum, norma atque regula, welche non privatis, sed publicis scriptis niti debeat, ad solidam, diuturnam et firmam concordiam in ecclesia Dei constituendam, wurde nun von den lutherischen Theologen eine necessitas non absoluta sed hypothetica oder ein jus imperfectum divinum der symbolischen Bücher behauptet. Im Streit mit Calixt, der eine freiere Stellung zu ihnen einnahm, wurde es Gebrauch, den Symbolen auch ein inspiratio zwar nicht immediata wie der Schrift, aber doch mediata und demnach auch eine divina auctoritas zuzuschreiben. In den subtilen Restriktionen, die man bei diesen Bestimmungen anwendet, gibt sich doch noch immer das Streben kund, die symbolischen Bücher von dem inspirirten Schriftkanon specifisch zu unterscheiden. Demnach bleibt man auch immer dabei, daß jene nicht norma normans s. primaria, sondern nur n. normata s. secundaria seyen. Und die Dogmatiker vermeiden es in der Regel, auf sie zurückzugehen. Aber thatsächlich stehen die symbolischen Bücher das ganze 17. Jahrhundert hindurch als ein *κανὼν τῆς πίστεως* da neben der Schrift, der nicht von der letzteren normirt wird, sondern ihre Auslegung schlechterdings normirt.

Werfen wir noch einen Seitenblick auf die reformirte Kirche. Dieselbe hat es zu keiner allgemein recipirten Symbolschrift gebracht. Aber bei der großen Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit der örtlichen Bekenntnißschriften, indem fast jede auch noch so kleine Landeskirche ihre eigenen hat und die kirchenrechtliche Geltung der meisten als Lehrnorm nicht über ein einzelnes größeres oder kleineres Territorium hinausreicht, ist doch ein sehr lebendiges Bewußtseyn der confessionellen Einheit vorhanden und spricht

sich darin aus, daß die verschiedenen Bekenntnisse und namentlich die hauptsächlichsten derselben, wie die Helvetica, Gallicana, Scotica, Belgica und der catech. Palatinus in allen reformirten Gebieten die gleiche dogmatische Geltung als Typus der reinen Lehre haben: so daß wohl ein Uebertritt z. B. aus dem Bereich der helvetischen in den der belgischen Confession, aber nicht auch von der einen Confession zur anderen stattfinden kann, sondern der Schweizer wird in Holland und der Holländer in der Schweiz ohne Weiteres als Mitglied der einen nach Gottes Wort reformirten Kirche und Confession anerkannt. Andererseits hat die erwähnte Mannichfaltigkeit zur Folge gehabt, daß im Allgemeinen mehr unterschieden wird zwischen dem substantiellen Inhalt und der Form des Bekenntnisses und demnach weniger Gewicht gelegt wird auf die letztere, auf den Buchstaben der Confession, so wie es auch anerkannt bleibt, daß dieselbe nicht unfehlbar und unveränderlich ist; es soll nur nicht ohne Noth daran geändert und geneuert und nicht beliebig von dem Einzelnen mit Neuerungen experimentirt werden, wie dies u. A. auf karakteristische Weise ausgesprochen ist in dem Eide, den in Schaffhausen bis zum Jahre 1850 jeder in die Synode Eintretende ablegen mußte, „das heilige Evangelium und Wort Gottes . . . treulich und im rechten Verstand gemäß A. und N. T. zu lehren und zu predigen, darunter kein Dogma noch Lehre, die zweifelhaft, der reinen Lehre des Evangelii und der angenommenen helvetischen Confession zuwider ist, zu mischen, sie seye denn zuvor der allgemeinen Versammlung, die jährlich gehalten wird, angezeigt und von derselben erhalten (gutgeheißen) worden“ (s. Finsler, Schweiz. Statistik, 1. Abth. S. 212). Man ist daher im Allgemeinen wohl berechtigt, von einer verhältnißmäßig freieren Stellung der reformirten Kirche zu ihren Bekenntnißschriften zu reden, unangesehen, daß die meisten der letzteren, während sie an evangelischer Entschiedenheit hinter den lutherischen nicht zurückstehen und in scharfer Polemik gegen das römische Antichristenthum sie noch überbieten, auf der anderen Seite unverkennbar eine mildere, freiere Haltung und weniger dogmatische Abgeschlossenheit als diese zeigen und vermöge ihrer vorwiegend apologetisch-irenischen Tendenz die Ecken und Spitzen des confessionellen Lehrbegriffs oft mehr verhüllen als hervortreten lassen oder nach Schweizer's Worten (reform. Glaubenslehre I. S. 85) „mehr Vorbehalt als Ausdruck“ desselben bieten. Immerhin hat das Streben, den Bekenntnißtypus rein zu erhalten, hier eben so sehr wie in der Kirche des Augsburg. Bekenntnisses und theilweise selbst noch früher zu obrigkeitlicher Aufstellung gesetzlicher Lehrnormen und zu fast allgemeiner Verpflichtung der Geistlichen und Staatsdiener (mitunter auch wie in Basel und Genf sogar sämmtlicher Bürger) auf die Confession, sowie zu strenger Handhabung derselben geführt *). Und endlich ist es im 17. Jahrhundert auch zu Symbolen gekommen, wie die Dordrechter canones und die formula consensus Helvet., welche, zumal die letztere, an scholastischer Härte die Concordienformel noch übertreffen, und in Folge dessen zu einem drückenden Symbolzwang, der dem in der lutherischen Kirche geübten nichts nachgibt. Die letztgenannte symbolische Spätgeburt — im Jahre 1675 zu kurzem Leben an's Licht getreten **) — hat noch, während sie gerade auch — mit ihrer Behauptung der Inspiration der hebräischen Vokalpunkte — darauf ausgeht, die specifische Dignität der heil. Schrift nach allen Seiten sicher zu stellen, allein unter allen protestantischen Bekenntnissen den Schein einer Gleichstellung der Symbole mit der Schrift nicht vermieden ***), jedenfalls so unreformirt wie möglich; ist es doch

*) Doch hat z. B. die reformirte Kirche Ostfrieslands nie eine Verpflichtung auf Symbole gekannt oder keine andere als die durch die Umstände unter dem lutherischen Landesherrn ihr aufgedrungene und nur unter Reservationen übernommene auf die Augustana, während die reformirten Prediger Emdens von jeher nur auf die Schrift verpflichtet worden sind.

**) Zwanzig Jahre später, nachdem die lutherische Orthodoxie noch einen vergeblichen Versuch gemacht hatte, in dem Calov'schen consensus repetitus fidei vere Lutheranae ein neues Symbol — gegen Calixt — aufzustellen.

***) C. 26. neve a deo quisquam animum inducat . . . . proponere dubium vel novum aliquod dogma fidei . . . . . verbo Dei, confessioni nostrae Helveticae, libris nostris symbolicis et Synodi Dordracenae canonibus repugnans.

z. B. auf der Dordrechter Synode vorgekommen, daß die Zulassung der Deputirten von Overyssel beanstandet wurde, weil sie instruirt waren, ut non modo secundum verbum Dei, sed et fidei analogiam in confessione et catechesi harum ecclesiarum comprehensam judicarent, und erst erfolgte, nachdem sie über die fragliche zweideutige Zusammenstellung der Bekenntnisse mit dem Worte Gottes eine befriedigende Erklärung gegeben hatte (Acta syn. Dordr. Amstelod. 1620. p. 10).

Die Wiederbeseitigung dieser Confession in den ersten Decennien des 18. Jahrhunderts und der Streit um sie*) bezeichnen die bereits eingetretene Wendung, die im Laufe des Jahrhunderts immer mächtiger und unaufhaltsamer sich vollzieht. Nur schüchtern und nicht, ohne wegen dieser Ehrenkränkung der symbolischen Bücher **) gebührend verketzert zu werden, hatte noch Spener es wagen dürfen, seine bescheidenen Zweifel an der Nothwendigkeit derselben, weil ja die Kirche lange ohne sie bestanden habe, so wie an ihrer Theopneustie und absoluten Unfehlbarkeit zu äußern, und die nachdrücklicheren Angriffe auf die herrschende Symbololatrie seitens der Petersen, Dippel, Arnold ließen sich noch als sektirerisch abfertigen. Etwas mehr als ein Jahrhundert später halten es auch die Vertheidiger der Symbole für nöthig, zu erinnern, daß selbstredend die Verbindlichkeit derselben sich nur auf das Wesentliche beziehen könne, nicht auch auf „jeden außerwesentlichen Punkt, jede zufällige Erläuterung, jede Schrifterklärung, jeden Beweis, jede Vorstellungsart“, welche in ihnen vorkommt (Reinhard), nur auf das in den eigentlichen Lehrsätzen Enthaltene, die mit docemus, probamus, confitemur oder improbamus und dergl. beginnen (Bretschneider), nur auf den Inhalt und nicht auf die Form und Beweisart (Steudel, Glaubenslehre. Tübingen 1834. S. 20), während die große Mehrheit fand, daß sie des Außerwesentlichen, nicht unmittelbar Religiösen, bloß Theologischen, was in ein kirchliches Bekenntniß gar nicht hineingehöre, nur allzu viel und des Wesentlichen zu wenig enthielten (s. z. B. Ammon bei Hase, Hutt. rediv. S. 118 Anm. 6.), und überhaupt nicht mehr bloß an Einzelheiten Anstoß nahm, sondern längst mit dem Ganzen des symbolischen Lehrinhalts zerfallen war, daher es auch schon zu Entwürfen eines neuen kirchlichen Bekenntnisses gekommen ist von verschiedenen Seiten und in verschiedenem Sinne, von Röhr: Grund- und Glaubenssätze der evang.-protestantischen Kirche, Neustadt 1832, von Hase, confessio fidei ecclesiae evang. nostri temporis rationibus accommodata, Lips. 1836, und zuletzt wieder in: (Weiße) Reden über die Zukunft der evang. Kirche, Leipz. 1849, S. 206 ff.). Die herkömmliche Verpflichtung auf die symbolischen Bücher ist gleichwohl nur hie und da abgeschafft, aber während der Herrschaft des Rationalismus allenthalben nur sehr lax gehandhabt und in der Form vielfach modificirt worden. Seit dem Eintritt einer mächtigen Reaktion gegen den Rationalismus ist auch der Kampf zwischen Alt- und Neuglauben und damit auch um die Geltung der Symbole mit neuer Heftigkeit entbrannt, nicht ohne daß es mancher Orten zu Conflikten mit dem Kirchenregiment gekommen wäre, namentlich wo dasselbe die Zügel des Bekenntnisses wieder straffer anzuziehen versuchte, und nur seltener und mehr nur von Seiten einzelner Pastoren zu Gunsten der Symbole, wie im Lippischen und schon früher in der Waadt, jedoch in Holland auch von Seiten der Gemeinden. Gegenwärtig suchen eben so die Einen in der entschiedensten Rückkehr zu der Orthodoxie und den Bekenntnissen resp. dem Confessionalismus des 17. Jahrhunderts die alleinige Rettung vor den verneinenden und zersetzenden Mächten des Zeitalters, wie

*) Während dessen die auf einer in dieser Weise doch unstatthaften Unterscheidung beruhende und als bloße Auskunft der Verlegenheit sich karakterisirende Erklärung zuerst wo nicht auftritt, doch als zugestanden erscheint, daß die Confession nicht norma credendorum, sondern bloß norma docendorum sey. Schon im J. 1706 verwandelt Genf das sic sentio seiner Verpflichtungsformel in ein sic docebo.

**) Es erschien u. A. eine „Ehrenrettung“ derselben gegen Spener von Schröer. Wittenb. 1699. Vgl. über den ganzen Streit und den nachher genannten den 2. Band von Walch's Einleitung in die religiösen Streitigkeiten der evangel.-lutherischen Kirche. 2. Aufl. Jena 1733.

man auf der entgegengesetzten Seite entschieden gebrochen haben will mit der Vergangenheit und demnach alle und jede Verbindlichkeit der Symbole, die ja bloß ehrwürdige Denkmäler des Glaubens der Väter, Zeugnisse eines überwundenen Standpunktes sind, in Abrede stellt, ja wohl gar auch die leiseste Geltendmachung eines kirchlichen Bekenntnisses als einen anmaßlichen Eingriff in die vom Protestantismus zu gewährende unbedingte Lehrfreiheit, als unprotestantische Verläugnung des Princips der freien Forschung und Prüfung oder des Rechts zu protestiren, perhorrescirt.

Wir haben nun das Facit zu ziehen. Es fragt sich schließlich, wie wir uns nach den Grundsätzen unserer Kirche zu den symbolischen Büchern zu stellen haben, und ob wir also denselben außer der ihnen unbestrittenen historischen Bedeutung als authentischen Urkunden der altprotestantischen Kirchenlehre noch eine anderweitige dogmatische und sociale zuschreiben sollen als forma ac norma sanae doctrinae, in specie als norma normata für die öffentliche Lehre, als norma docendorum, wobei jedoch ihre Bedeutung als norma credendorum oder der subjektiven Glaubensüberzeugung immer vorauszusetzen ist, oder ob und inwieweit etwa mit einem Wort ihnen noch eine Verbindlichkeit beizulegen ist. Wir lassen Nebenfragen, wie die, ob und inwieweit sie z. B. innerhalb der Union noch auf rechtliche Geltung Anspruch machen können, auf sich beruhen. Es handelt sich uns auch nicht bloß darum, ob nicht eine kirchliche Gemeinschaft als Societät das Recht hat, eine Zustimmung zu dem von ihr einmal angenommenen Bekenntniß von ihren Mitgliedern zu fordern, sondern vielmehr darum, ob und in welchem Umfange die protestantische Kirche als solche von diesem in abstracto ihr nicht abzusprechenden Rechte Gebrauch machen soll und darf. Da werden wir nun für's Erste zu unterscheiden haben zwischen den älteren Symbolen aus der Zeit der ursprünglichen Reformation und den späteren nachreformatorischen, und werden die letzteren, die viel weniger als die ersteren aus religiöser Begeisterung und viel mehr bloß aus theologischer Reflexion hervorgegangen sind, die zudem, wie die formula concordiae von vornherein weniger allgemeine Geltung erlangten und theilweise wie die schweizerische Consensformel längst wieder die errungene Geltung verloren haben, als die zwar ausgebildeteren, aber auch mehr beschränkenden und kirchlich trennenden den mindesten Anspruch darauf haben, noch als verbindlich betrachtet zu werden, ganz abgesehen davon, daß die Concordienformel wegen ihrer ausschließenden Tendenz in der unirten Kirche schon von selbst als abrogirt erscheint. Sodann aber werden wir auch von vorn herein und zwar noch ganz anders und viel schärfer, als es schon die Reformirten und etwa Reinhard und Steudel im Sinne hatten, in den Symbolen unterscheiden müssen zwischen dem wesentlichen Kern und dem zur außerwesentlichen Form Gehörigen, zwischen dem Fundamentalen und Nichtfundamentalen (vgl. 1 Kor. 3, 11 ff.), zwischen Lehrgrund und Lehrgebäude, oder überhaupt mit Martensen (Dogmatik, Kiel 1853. 2. Auflage. §. 28) zwischen dem unwandelbaren Typus des Bekenntnisses und der wandelbaren vergänglichen, der Revision immer bedürftigen symbolischen Formel, resp. dem Geist und Buchstaben der Confession. Auf der einen Seite muß also sehr bestimmt unterschieden werden zwischen dem Bekenntniß, mit welchem die Kirche steht und fällt, und zwischen dem zu einer bestimmten Zeit kirchlich formulirten, symbolisch fixirten Bekenntniß. Es muß anerkannt werden: Das protestantische Bekenntniß ist nicht die Augustana und der Pfälzer Katechismus, geschweige denn die Concordienformel und die Confession von Dordrecht, wie auch selbst das allgemeine christliche Bekenntniß nicht das apostolicum ist (vergl. Nitzsch, Stud. u. Krit. 1832. Heft 3. S. 699), geschweige denn das Symbolum quicunque. Keins dieser Symbole darf darauf Anspruch machen, ein adäquater Typus reiner, schriftmäßiger Lehre zu seyn, und mithin als *ὑποτύπωσις ὑγιαινόντων λόγων* (2 Timoth. 1, 13.) für alle Zeit zu gelten. Vielmehr tragen sie alle auch das Gepräge ihrer Zeit und die reformatorischen alle miteinander, auch die Augustana semper augusta und den mit Recht hochgepriesenen Heidelberger nicht ausgenommen, dasjenige der damaligen Zeittheologie, die mit einem Fuße noch in der Scholastik steht.

Oder wenn auch darüber die Ansichten verschieden seyn mögen, und wenn es auch Keinem verwehrt seyn soll, den Lehrbegriff der Bekenntnißschriften im Ganzen und im Einzelnen vollkommen schriftgemäß und den Inhalt seiner Ueberzeugung in demselben wiederzufinden, so muß es doch dabei bleiben, daß der fragliche Lehrbegriff nicht eine urbildliche norma et regula, sondern bloß einen ersten Versuch protestantischer Lehrbildung darstellt, der, statt maßgebend zu seyn für alle Folgezeit, ebenso wie jedes andere menschliche und kirchliche Lehrsystem der freien Prüfung und Kritik nach der unica regula et norma des verbum divinum unterliegt. Man mag den Beruf der Reformatoren noch so hoch anschlagen und noch so berechtigt seyn zu der Behauptung, daß ihr Werk nicht bloßes Menschenwerk gewesen ist: sie dürfen doch schlechterdings nicht als Gesetzgeber der Kirche, als „Herren unseres Glaubens", wie es auch die Apostel nicht seyn wollen, angesehen werden, und es ist schlechterdings unprotestantisch, es ist dem Wesen der Sache nach dieselbe subjektivistische Willkühr oder derselbe merus enthusiasmus, den Luther in den Schmalkaldischen Artikeln (bei Hase S. 332) am Papismus rügt, wenn die Forderung aufgestellt wird, daß wir durch den in den reformatorischen Bekenntnissen enthaltenen Lehrbegriff den unseren normiren, daß wir durch die symbolische Schriftauslegung die unsere bevormunden und uns durch jene die Resultate vorschreiben lassen sollen, zu welchen unsere Forschung nur gelangen dürfe, als ob nicht vielmehr der Vorgang der Reformatoren uns aufforderte und die symbolischen Bücher selbst uns drängten, im Vertrauen auf den Geist, der in alle Wahrheit leitet, und den wir auch meinen dürfen empfangen zu haben (vgl. 1 Kor. 7, 40. mit 1 Joh. 2, 20. 27.), selbst und mithin auch selbstständig in der nach dem protestantischen Grundsatz von der perspicuitas et sufficientia scripturae sich selbst auslegenden Schrift zu forschen und darnach unsere Glaubensüberzeugung uns zu bilden; als ob nicht eben auch das reformatorische Bekenntniß noch sehr der Prüfung und Revision bedürftig wäre und der unwandelbare Kern gediegener Wahrheit, den dasselbe gewiß enthält, nicht gerade im Läuterungsprocesse der Kritik sich bewähren und immer reiner herausstellen müßte (1 Kor. 3, 13.); oder als ob das an sich durchaus berechtigte und nothwendige Streben, dem ἑτεροδιδασκαλεῖν (1 Tim. 6, 3., vgl. Gal. 1, 6.) und νεωτερίζειν (den νεωτερικαῖς ἐπιθυμίαις, 2 Tim. 2, 22., vergl. Nitzsch, prakt. Theologie, 1. Band. 2. Aufl. 1859. S. 301 Anm.) zu wehren und alle Trübung und Verfälschung der wiedergewonnenen und vorhandenen ὑγιαίνουσα διδασκαλία (1 Tim. 1, 10 u. s. w.) des Evangeliums durch das Eindringen fremdartiger, häretischer Elemente (στοιχεῖα τοῦ κόσμου, Galat. 4, 3. 9., vergl. V. 10. Koloss. 2, 16 ff. 1 Tim. 4, 1 ff. 1 Joh. 4, 2.) fernzuhalten, jemals das Streben nach Fortbildung und Reinigung der überlieferten Lehre ausschließen und sonach auch dazu führen dürfte, den Geist zu dämpfen, die Prophetie zu verachten und das Recht der freien theologischen Forschung und Prüfung (1 Thessal. 5, 19 ff.) zu unterdrücken oder zu verkümmern; als ob nicht vielmehr die Kirche von der gereinigten Lehre schon abgefallen und auf den Weg eines häretisirenden Sonderkirchenthums gerathen wäre, sobald sie es verkennt, daß die Reinheit ihrer Lehre bloß eine relative ist, und statt nach immer tieferer Begründung, immer gründlicherer Reinigung und immer weiterer Fortbildung derselben nach dem Kanon des göttlichen Worts in der Schrift zu trachten, statt so „die Reife des confessionellen Mannesalters in Christo" als immer noch erst anzustrebendes und nur durch fortgesetzte Geistesarbeit im unausgesetzten Vorwärtsschreiten zu erstrebendes Ziel der Entwicklung im Auge zu behalten (Phil. 3, 12 ff. Ephes. 4, 13.), dem Wahne sich hingibt, schon eine fertige „reine Lehre" in ihrem formulirten Bekenntniß zu besitzen und also bei dem Gegebenen und Gefundenen ausruhen zu dürfen und nur den ängstlichen Hüter eines anvertrauten Schatzes machen zu müssen (Matth. 25, 24 ff.). Sonach hat man allerdings ein Recht zu sagen, daß die Bekenntnisse Meilensteine sind, die uns anzeigen, wie weit die Väter gekommen sind, aber keineswegs, wie weit wir gekommen sind und beziehungsweise nur gekommen seyn dürfen; sonach muß es anerkannt werden, daß das Mehr oder Minder der Uebereinstimmung

mit dem als specifisch „kirchlich“ geltend gemachten symbolischen Lehrbegriff nicht der richtige Maßstab der „Bekenntnißtreue“ seyn kann, und daß die Heterodoxie oder die Abweichung von dem traditionellen Bekenntniß im Unterschied von der das Fundament und die Grundvoraussetzungen des Glaubens aufhebenden Häresie in der evangelischen Kirche für berechtigt gelten muß. — Mit allem dem ist auf der andern Seite vorausgesetzt, daß der Protestantismus auch eine innere Einheit haben muß, daß es ihm nicht an einem bleibenden Grundkarakter fehlen darf, nicht an einer Stetigkeit der religiösen Grundanschauungen und Principien, und daß er also auch auf jeder Stufe seiner Entwicklung in Einklang bleiben muß mit den fundamentalen Principien, denen er von Anfang an gefolgt ist, daß er auch nie von dem Grunde des Glaubens sich lossagen darf, auf den seine Begründer in ihren Bekenntnissen sich gestellt haben. Und wenn wir deßhalb auch nicht an die Lehrbestimmungen der Symbole gebunden sind, so werden wir doch noch Bedenken tragen mit unseren Progressiven dieselben ohne Weiteres für antiquirt zu erklären und statt dessen vielmehr die Anerkennung fordern dürfen, daß sie Zeugnisse eines Glaubens sind, der auch noch der unsere ist und immer bleiben muß, nicht bloß als Zeugnisse des Glaubenssinnes und Glaubensmuthes, kraft dessen die Väter in ihnen auf den Grund des Evangeliums sich gestellt und auf diesem Grunde ihren Protest gegen die Hierarchie erhoben haben, sondern auch sofern in ihnen die unwandelbare innere Einheit des evangelischen Protestantismus, die Einheit seines Gegensatzes gegen den Katholicismus mit seinem Festhalten am Fundament des christlichen Glaubens, die Einheit seines Frontmachens zugleich gegen den Romanismus wie gegen die abstrakte Ideologie des Anabaptismus u. s. w., oder die Einheit seiner protestantischen und katholischen Principien (vergl. Nitzsch, prakt. Theologie. a. a. O. S. 365 ff.) sich ausdrückt. Hier wäre der Punkt, von welchem aus eine fortwährende Gültigkeit und Verbindlichkeit der symbolischen Bücher sich behaupten läßt. Und wenn anders nun die geschützte Lehrfreiheit auch immer eine irgendwie geordnete seyn und der Lehrwillkühr und der Lehranarchie in einem geordneten kirchlichen Gemeinwesen irgendwie Schranke und Ziel gesetzt werden muß, so wird auch das Festhalten einer Verpflichtung auf die Bekenntnisse noch statthaft und als verhältnißmäßige Bürgschaft gegen unchristlich-neologisirende und unprotestantisch-katholisirende Lehrart, nur ja nicht einseitig bloß gegen die erstere, auch wohl zu empfehlen seyn. — Was die Form der Verpflichtung anlangt, so hat eine unbedingte, die gar nicht möglich ist ohne Reservationen, doch zu viele Bedenken gegen sich, auch wenn sie bloß darauf geht, nicht wider das Bekenntniß zu lehren. Dagegen wird man dann etwa auf den Geist, auf die Principien und Grundsätze der Bekenntnisse verpflichten oder nach dem Vorbild der badischen Religionsurkunde, welche den vor der wirklichen Trennung der evangelischen Kirche erschienenen Bekenntnißschriften und namentlich dem Augsburger Bekenntniß und dem Lutherischen und Heidelbergischen Katechismus normatives Ansehn beilegt, „insofern und insoweit, als durch jenes . . . das . . . Princip und Recht der freien Forschung in der Schrift als der einzigen sicheren Quelle des christlichen Glaubens und Wissens wieder laut gefordert und behauptet, in diesen beiden Bekenntnißschriften aber faktisch angewendet worden, demnach in denselben die reine Grundlage des evangel. Protestantismus zu suchen und zu finden ist“ (vergl. das beifällige Urtheil von Nitzsch, Stud. u. Krit. Jahrg. 1832. Heft 2. S. 480 f.). In der That läßt gegen die Verpflichtung mit bloßem quatenus, die schon im Reformationsjahrhundert eine Zeit lang in der Waadt vorkommt, mit Grund nichts sagen; der schon von Alters her erhobene Einwurf, daß man damit auch auf den Talmud oder Koran sich verpflichten könne, hält nicht Stich, weil das quatenus in diesem Falle selbstredend ein quia einschließt, und weil bei der Verpflichtung mit juristischer Aengstlichkeit zu verfahren, statt auch auf die Gewissenhaftigkeit des zu Verpflichtenden ein Vertrauen zu setzen, ebenso der Kirche unwürdig, wie in diesem Falle nur zweckwidrig seyn würde. Darum erscheint auch ein Eid auf die Confession als unstatthaft, sicher aber ein solcher auf die Concordienformel,

wie er noch gefordert wird in Sachsen. In jedem Falle ist auf Achtung vor den Bekenntnissen der Kirche zu dringen, d. h. nicht bloß darauf, daß der Diener der Kirche sie nicht durch direkte öffentliche Angriffe oder Schmähungen der Verachtung preisgeben, z. B. nicht Athanasiuspredigten halten soll, wie seiner Zeit Rupp, was ganz nicht in der Ordnung und sogar gegen das kirchliche Decorum ist, sondern die Achtung vor ihnen soll sich darin zeigen, daß man sich auch mit ihnen beschäftigt und sie mit Liebe studirt; und es ließe sich noch wohl fragen, ob die Kirchenbehörden nicht besser thäten darauf hinzuwirken, statt früher bestandene, schon in Vergessenheit gerathene Verpflichtungen aus den Archiven wieder hervorzusuchen, wie seiner Zeit in Zürich der Ordinandus bloß gefragt wurde, ob er die Bekenntnißschriften sorgfältig gelesen habe. Sicher muß Einer, der sich in seinem Gewissen gedrungen fühlt, das zu Recht bestehende Bekenntniß anzugreifen, sich, wenn's gilt, dazu verstehen, nach Nitzsch's Ausdruck mit dem Thun auch das Leiden des Reformators auf sich zu nehmen. Andrerseits wird ein evangelisches Kirchenregiment immer das Möglichste an Weisheit und Liebe aufbieten müssen, um nicht in den Fall zu kommen, ein solches Leiden zu bereiten, und wird daher auch jedes inquisitorische Verfahren durchaus verwerflich seyn. Und wenn auch nach Nitzsch (prakt. Theol. a. a. O. S. 303) „die schlechthin unterlassene Aufsicht Verständigung, Verantwortung und Entscheidung in Absicht der Lehre“ keinen normalen Zustand der Kirche anzeigt, so muß es doch auch bei dem bleiben, was gleichfalls Nitzsch sagt (a. a. O. S. 298), daß „die Spaltung zwischen der reformatorischen Richtung und der traditionellen, welche durch Gleichsetzung der Heterodoxie und Häresie verschuldet wird“, ein größeres Uebel ist, „als die Suspension aller Lehrdisciplin“, und Schleiermacher (prakt. Theol. Berlin 1850. S. 661), daß die beschränkende Einseitigkeit für die evangelische Kirche gefährlicher ist, als die unbeschränkte Freiheit, denn jene „lähmt den Geist unmittelbar“.

Literatur: Die altkirchlichen Dogmatiker haben keinen eignen locus für die symbolischen Bücher, und nur Einige handeln gelegentlich von denselben (s. Hase, Hutt. rediv. S. 115. Anm. 1), die reformirten noch weniger als die lutherischen. Von neueren Dogmatikern vergl. Twesten, 1. Bd. 1826. S. 50 ff.; Hase, 3. Aufl. 1842 (leider war uns keine neuere Ausgabe zur Hand), S. 498 ff.; Martensen, S. 74 ff. Die Streitschriften aus älterer und neuerer Zeit s. theilweise bei Hase a. a. O. S. 501 f. in den Anmerkk. Eine über alle einschlägigen Fragen sich verbreitende Monographie findet man in: Johannsen, allseitige wissenschaftliche und historische Untersuchung über die Rechtmäßigkeit der Verpflichtung auf symbolische Bücher überhaupt und die Augsburgische Confession insbesondere. Altona 1833. Ueber das Historische ist noch insbesondere zu vergleichen: Derselbe, die Anfänge des Symbolzwangs unter den deutschen Protestanten. Leipzig 1847; Matthes, comparative Symbolik. Leipzig 1843. S. 2 ff.; Schenkel, über das ursprüngl. Verhältniß der Kirche zum Staat auf dem Gebiete des evangel. Protestantismus, Stud. u. Krit. 1850. Hft. 2. S. 454 ff. Ueber die Principienfrage: Höfling, de symbolorum natura, necessitate, auctoritate atque usu. Erlang. 1835; Bretschneider, die Unzulässigkeit des Symbolzwangs in der evangelischen Kirche. Leipz. 1841; Rudelbach, Einleit. in die Augsb. Conf., nebst erneuter Untersuchung der Verbindlichkeit der Symbole. Dresd. 1841; Sartorius, über die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit der kirchl. Glaubensbekenntnisse. Stuttg. 1845; Schleiermacher, über den eigentl. Werth und das bindende Ansehn der symbol. Bücher. Ref.-Alm. Frankf. 1819. S. 335 ff.; Derselbe, Sendschreiben an v. Cölln und Schulz, Stud. u. Krit. 1831. Hft. 1. S. 3 ff.; Derselbe, prakt. Theologie S. 622 ff.; de Wette, über die Lehreinheit der evangel. Kirche, Stud. u. Krit. 1831. Hft. 2. S. 221 ff.; Ullmann, die Altenburger kirchl. Angelegenheit und die Fakultätsgutachten, Stud. u. Krit. 1840. Hft. 2. S. 485 ff., bes. S. 535 ff.; J. Scherrer's Referat: „Welches ist die principielle und faktische Stellung der schweiz.-reformirten Kirche zu ihren Bekenntnißschriften?“ u. s. w. in den Verhandlungen der schweiz. Predigergesellschaft zu St. Gallen. 1844 (vergl. die

interessante Diskussion); Denkschrift der Göttinger theol. Fakultät: Ueber die gegenwärtige Krisis des kirchl. Lebens ꝛc. zur Wahrung der evang. Lehrfreiheit. Gött. 1854; Petri, Beleuchtung der Gött. Denkschrift ꝛc. Hannov. 1854; Erklärung der Fakultät in Veranlassung ihrer Denkschrift ꝛc. Gött. 1854; Nitzsch, prakt. Theol. a. a. O. S. 180 ff. 191 ff. bes. 286 ff.

Unter den Ausgaben der luth. Bekenntnißschriften sind besonders zu nennen die von Ad. Rechenberg, Concordia etc. Lips. 1678. 8., und nachher oft, zuletzt 1756, und die neuere von Hase, libri symbol. eccl. ev. s. concordia. Lips. 1837 (andere s. bei Guerike, Symbolik S. 58 f.). Die reformirten Bekenntnißschriften sind noch nirgends vollständig gesammelt; die beste und vollständigste Ausgabe aus neuerer Zeit ist die von Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. Lips. 1840. c. appendice. Lips. 1840. Andere Sammlungen von Augusti, Elberfeld 1827, ferner in deutscher Uebersetzung von Meß, 2 Thle. Neuwied 1828 u. 30 (vgl. Schweizer, ref. Glaubenslehre. 1. Bd. S. 122). Endlich noch: Heppe, die Bekenntnißschriften der ref. Kirchen Deutschlands. Elberf. 1860. Die libri symbolici ecclesiae Romano-catholicae sind edirt von J. Fr. L. Danz, Vimar. 1836, ferner von Streitwolf et Klener. Gött. 1837 u. 38. Die libri symb. eccl. orientalis von Ern. Jul. Kimmel. Jen. 1843. c. append. Jen. 1850. Ueber die Bekenntnißschriften der kleineren Kirchenparteien und Sekten sind die betreffenden Artikel zu vergleichen.

H. Mallet.

Symbolum apost., s. Apost. Symbol.

Symeon, s. Simeon.

Symmachus, Ueberſetzer des Alten Testam., s. Bd. II. S. 188.

Symmachus, Pabst von 498 bis 514, ist durch seine Streitigkeiten mit der weltlichen Macht wie durch Bestrebungen merkwürdig geworden, die zur späteren Erhebung der Pabstmacht wesentlich beitrugen. Nach dem Tode seines Vorgängers, Anastasius II, bildete sich eine doppelte Pabstwahl, indem eine römische Partei den Diakonus Symmachus, eine kaiserliche Partei aber den Archipresbyter Laurentius wählte, der sich verpflichten mußte, das von Rom verworfene Henotikon (s. den Art.), dessen Annahme der griechische Kaiser Anastasius anerkannt sehen wollte, zu unterzeichnen. Zur Schlichtung des dadurch entstandenen Streites vereinigten sich die Parteien dahin, die Entscheidung über die getroffene Wahl dem Könige der Ostgothen, Theoderich, anheimzugeben und zu diesem Zwecke vor dem Könige in Ravenna zu erscheinen. Die Entscheidung fiel dahin aus, daß als Pabst derjenige gelten solle, welcher zuerst geweiht sey, oder doch von der Mehrheit anerkannt werde. Hiernach galt nun Symmachus als rechtmäßiger Pabst nnd das eben ausgebrochene Schisma wurde auf einige Zeit beseitigt. Auf einer Synode zu Rom (499) verordnete darauf Symmachus, daß vor dem wirklich erfolgten Tode eines Pabstes keine Stimme zu einer neuen Pabstwahl abgegeben, und bei einer solchen derjenige als Pabst angesehen werden müsse, welcher vom römischen Klerus einstimmig oder durch Stimmenmehrheit gewählt worden sey. In einer neuen Synode, die er im Jahre 502 in Rom hielt, wurde durch ihn die vom Könige Odoaker im Jahre 483 gegebene Verordnung aufgehoben, daß es dem Inhaber des römischen Stuhls nie gestattet seyn solle, irgend einen Theil von den Gütern und Besitzungen der Kirche zu verkaufen, zugleich aber auch von ihm bestimmt, daß jede Einmischung eines Laien in die Angelegenheiten der römischen Kirche verboten sey. Hier sehen wir zunächst eine Bestimmung getroffen, welche die Entwicklung der Pabstmacht außerordentlich fördern mußte und als Glaubenssatz in der kirchlichen Politik und Praxis Rom's bis auf den heutigen Tag sich geltend macht. Bald brach die Spaltung zwischen Symmachus und Laurentius von Neuem aus, indem die Partei des Laurentius mit schweren Beschuldigungen gegen Symmachus auftrat, zu deren Untersuchung König Theoderich den Bischof Petrus von Altinum nach Rom sandte, der sich jedoch den Gegnern des Symmachus anschloß. Darauf veranstaltete Theoderich eine neue Synode, die Synodus palmaris

503 — zu Rom, die aber den Symmachus (der vor ihr durch die Laurentianer in Lebensgefahr kam und sich, in direktem Gegensatze gegen die eben getroffene Bestimmung über die Einmischung eines Laien in Kirchensachen, unbedingt ihr unterwarf) ohne Untersuchung von den Anschuldigungen freisprach. In seiner Schutzschrift für die Synode sprach der Bischof Ennodius von Ticinum zuerst den Satz aus, daß sich Gott das Urtheil über den Inhaber des römischen Stuhles reservirt habe, während nach seinem Willen andere Menschen von ihren Mitmenschen gerichtet werden sollen. In einer im Jahre 504 gehaltenen Synode zu Rom erließ Symmachus noch ausführliche Verordnungen gegen Jeden, der sich an Kirchengütern vergreifen würde. Uebrigens ist noch bemerkenswerth, daß dem Symmachus von den unter ihm gehaltenen Synoden vorzugsweise der Titel Papa beigelegt wurde. Den Bischof von Arles, Cäsarius, ernannte er zu seinem Vikar in Gallien, und während er die in Rom noch entdeckten Manichäer verbannte und ihre Schriften verbrennen ließ, wurde er von dem Kaiser Anastasius, mit dem er in Feindschaft lebte, selbst als Manichäer bezeichnet. Die Legende schreibt ihm die Einführung des Lobgesanges Gloria in excelsis für die Sonntage und heiligen Tage zu. Er starb im Jahre 514, angeblich am 19. Juli. Vgl. Schröckh, Christliche Kirchengeschichte. Thl. XVII. Leipz. 1792. S. 180. 195—211; Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte I. 2. 4. Aufl. Bonn 1845. S. 398—405. Neudecker.

Symmachianer heißen die Glieder einer Sekte, die allein von Philastrius erwähnt wird, der sie als Anhänger des Patricius bezeichnete, welcher in Rom lebte und behauptete, daß der Leib des Menschen nicht von Gott, sondern vom Teufel geschaffen und daher in jeder Weise zu mißbrauchen sey, so daß seine Anhänger auch den Selbstmord für erlaubt hielten. Diese Ansicht theilten nach Philastrius auch die Symmachianer, die nach seiner Angabe behaupteten, daß man jedem Laster und jeder fleischlichen Lust dienen müsse, und daß kein Gericht für den Menschen bestehe. Wahrscheinlich aber sind sie Schüler jenes Symmachus, der aus Samaria stammte, Jude war, ein Christ wurde, sich zu den Ebioniten hielt und eine griechische Uebersetzung des A. Testam. lieferte, die im Polyglottenwerke vor der des Theodotion steht, aber jünger als diese ist. Petavius will ihren Ursprung (in seinen Anmerkungen zu Epiphanius II. 400) von einem anderen Symmachus herleiten, während Valesius (zu Eusebius VI. 17) von dem Ebioniten Symmachus eine judenchristliche Sekte der Symmachianer abstammen läßt, über welche es in dem angeblich von Ambrosius verfaßten Commentar zum Briefe an die Galater heißt, daß sie ihren Ursprung den Pharisäern verdankten, das ganze Gesetz hielten, sich Christen nannten und nach dem Vorgange des Photinus Christum nur für einen Menschen hielten. Dagegen bezeichnet der Manichäer Faustus bei Augustin (contra Faustum XIX. 14) die Symmachianer als Nazaräer und Augustin, nach dessen Angabe sie zu seiner Zeit nur noch in sehr geringer Anzahl vorhanden waren, fügt (contra Cresconium I. 31) hinzu, daß sie neben der jüdischen Beschneidung auch die christliche Taufe beobachteten. S. S. Philastrii de Haeresibus liber cum emendationibus et notis Joann. Alberti Fabricii. Hamb. 1721. Pag. 125.

Neudecker.

Symphorianus, ein gallischer Märtyrer zu Autun (Augustodunum) unter der Regierung des Kaisers Aurelianus. Er wird als ein begabter und von seinem Vater Faustus sorgfältig unterrichteter christlicher Jüngling geschildert. Als er bei einer Festlichkeit sich weigerte, der Statue der Berecynthia Ehre zu erweisen, wurde er vor den kaiserlichen Präfekten Heraclius gestellt, wies aber alle Zumuthungen mit der Antwort: Christianus sum zurück. Der Präfekt ließ ihn als Uebertreter des kaiserlichen Edikts und Verächter der Götter gefangen setzen und mit Ruthen streichen; doch blieb er standhaft unter den „seligen Martern“ (inter beata supplicia), reizte sogar den Richter noch mehr durch kecke Aeußerungen über die Gräuel der Mythologie und des Götterdienstes. Zuletzt trat seine Mutter herzu und ermahnte ihn zur Ausdauer. Er wurde außerhalb der Stadtmauer enthauptet und auf dem Felde in einer kleinen Zelle beigesetzt; sein

unscheinbares Grab machte sich durch Heilungen und Wunder dergestalt bemerkbar, daß es selbst von den Heiden in hohen Ehren gehalten wurde. — Dies der kurze Inhalt der Acta beati Symphoriani, welche nach verschiedenen Texten in alle Sammlungen übergegangen sind. Ruinart hat sie in ihrer kürzeren und einfacheren Gestalt aus zwei Handschriften S. 69 aufgenommen. Etwas Faktisches scheint zum Grunde zu liegen; die Erwähnung des Cultus der Berecynthia (Cybele) unter den Aeduern ist ein historischer Zug. Auch kennt Gregor. Turon. den Namen des Symphorian, weiß sogar von den Wunderwirkungen seiner Reliquien (De gloria mart. cap. 52.), und eine spätere Sage fügt hinzu, daß die kleine Begräbnißzelle bald nachher in eine Kirche verwandelt worden sey. Nach Ruinart's Meinung soll die bei Greg. Turon., De gloria Confess. I. cap. 77. erwähnte Nachricht sich geradezu auf unser Aktenstück beziehen. Indessen kann unsere Erzählung unmöglich alt und schwerlich vor dem Zeitalter des Gregorius entstanden seyn; das beweist die sehr gewählte, ja pomphafte Sprache und der legendenartige Schluß. Als Todesjahr des Symphorian wird von Ruinart das Jahr 180 angenommen, indem er statt sub Aureliano vielmehr sub Aurelio (scil. Commodo) lesen will; Andere nennen das Jahr 270 oder 280 mit Beibehaltung der handschriftlichen Lesart. Als Todestag gilt der 22. August, confer. Acta Sanctorum s. h. d. Gaß.

Symphorosa war die christliche Wittwe eines Tribunus, der als Märtyrer starb. Als der Kaiser Hadrian zu Tibur (Tivoli) einen Palast erbaut hatte und ihn mit religiösen Feierlichkeiten einweihen wollte, wurde ihm Symphorosa als eifrige Christin angezeigt. Er ließ sie mit ihren sieben Söhnen vorfordern und mit schmeichlerischen Reden zur Opferleistung ermahnen. Sie weigerte sich mit Berufung auf die Standhaftigkeit ihres Gatten Getulius. Umsonst drohte der Kaiser, sie werde, wenn sie nicht opfern wolle, selbst zum Opfer werden; er ließ sie vor den Herkulestempel zu Tivoli führen, mit Faustschlägen züchtigen, an den Haaren aufhängen und da sie unerschütterlich blieb, im Flusse ertränken. Der Körper wurde von ihrem Bruder Eugenius, Rathsherrn zu Tivoli, aus dem Wasser gezogen und in der Vorstadt des Orts begraben. Am nächsten Tage kamen die Söhne Crescens, Julianus, Nemesius, Justinus, Stracteus, Eugenius an die Reihe, sie wurden vor demselben Tempel nach einander und Jeder auf besondere Weise gepfählt. Ihre Leichen wurden Tages darauf auf Befehl des Kaisers in eine tiefe Grube geworfen, und dieser Ort erhielt von den Priestern den Namen „Zu den sieben Vergewaltigten", ad septem biothanatos. Seitdem ruhte die Verfolgung auf anderthalb Jahre, während welcher Zeit die Körper dieser Märtyrer nach Verdienst geehrt und in Grabhügeln auf der via Tiburtina sorgfältig beigesetzt wurden. Die Natalicien der Symphorosa und ihrer Söhne werden am 18. Juli gefeiert. — So lautet die alte Erzählung, welche Ruinart als ächt und unverdächtig S. 18 in seine Sammlung der Acta primorum martyrum aufgenommen hat. Sie findet sich handschriftlich unter den dem Julius Africanus fälschlich beigelegten Schriften und kann wohl auch im 3. Jahrhundert entstanden seyn, da sie einfach ist, nichts geradehin Unglaubliches enthält, auch an das historische Datum des Baues der villa Tiburtina anknüpft. Doch entspricht der Inhalt wenig dem sonstigen Verfahren des Hadrian, und der Schluß verräth den gewöhnlichen Zuschnitt dieser Martyrien. Als wahrscheinlicher Zeitpunkt des Geschehenen wird von Ruinart das Jahr 120 angenommen. Die Acta Sanctorum haben diese Erzählung unter dem 18. Juli eingereiht und mit ausführlichen Erläuterungen über Namen, Ort, Zeit und Umstände des Berichts begleitet. Gaß.

Synagoge, die große, hebr. כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה, chald. כְּנִישְׁתָּא רַבְּתָא, synon. מאה ועשרים זקנים oder die Männer der großen Synagoge, אנשי כנישתא רבתא (Targ. Cant. 7, 3.), nach dem Talmud und anderen rabbinischen Schriften ein Collegium von 120 (Megill. 17, b. 18, c.) schriftgelehrten Männern, die nach dem Exil an der Spitze der neuen Colonie gestanden seyn sollen, um für sie und in ihr die Repräsentanten und Träger der Gesetzestradition zu seyn (זקנים מקבלים) und ihre kirchlichen und bürger-

lichen Verhältnisse neu zu organisiren, nach talmudischer Ausdrucksweise, um die Majestät (גדולה) oder die Krone (עטרה) wieder herzustellen (שהחזירו את הגדולה ליושנה) oder die 3 Prädikate Gottes הַגָּדוֹל u. הַגִּבּוֹר u. הַנּוֹרָא (5 Mos. 10, 17. vgl. Jer. 32, 18 f. Dan. 9, 4. Neh. 1, 5. 9, 32.) wieder zur Geltung zu bringen (bab. Jom. 69, b. hier. Meg. 70, c. Barten. ad P. Ab. 1, 1.) und den Gebeten (den שמנה עשרה Meg. 17, 2. Jarchi ad Gem. Ber. f. 54, 1.) einzuverleiben. Esra*) sey wo nicht Stifter, jedenfalls seiner Zeit Präses dieses Collegiums gewesen. Von ihm haben Josua und Serubabel (auch seine 10 Gefährten Esra 2, 2.) Sacharja (Jom. f. 69, b.) und Haggai, ja selbst Daniel und seine 3 Gefährten, nach ihm Nehemia, Maleachi, Mardochai u. s. w. dazu gehört. Vergl. Maimon. praef. in Jad chas. Abarb. in Nachl. Ab. Targ. Cant. 7, 3. Der Talmud (Berach. 33, a. b. hier, 7, c. Meg. 2, a. 10, b. 15, a. 17, b. 18, a. c. Baba bathr. 15, a. Pesach. 50, b. P. Aboth. 1, 1. Mechilt 6, a. Jom. 69, b. Sanh. 104, b. Schek. hier. 48, b. cf. Aboth R. Nath. 1. Tanch. 19, a. 26, a. Sohar. I, 133, a.), der sonst auch die 3 nachexilischen Propheten der großen Synagoge entgegensetzt (Nasir. 53, a. Jad. 4, 3), jedoch nicht, um sie von ihr auszuschließen, sondern um ihre höhere Autorität hervorzuheben, bleibt sich übrigens in der Vorstellung von der großen Synagoge nicht durchaus constant. Nach der Hauptstelle, P. Ab. 1, 1., sind überhaupt nicht gleichzeitig lebende Männer unter denselben zu verstehen, sondern die nach einander lebenden Vermittler der Tradition von Moses und Josua her und als das letzte Glied dieser Ueberlieferungskette (משיירי כ' הג', von dem Ueberrest der großen Synagoge) wird Simon der Gerechte genannt, Sohn und Nachfolger des Hohepriesters Onias I. um 300 v. Chr. Geb.; vgl. Bd. XIV, 583. Sir. 50, 1—4. (Nach Herzfeld Simon II. von 226—198. Bd. I. S. 189). So heißt es auch Berach. 33, a., während des Bestands der großen Synagoge sey Israel allmählich reich, dann wieder allmählich arm geworden. Ueber die der großen Synagoge zugeschriebene Wirksamkeit vgl. in Betreff der liturgischen Ordnungen (Gebet, שמנה עשרה, Purimfest u. s. w.) der Schriftauslegung, der Umzäunung des Gesetzes, strenger Verordnungen gegen Götzendienst u. s. w. Bd. XIII. S. 733 ff., in Betreff des Kanon Bd. VII. S. 246 f., in Betreff des Bibeltextes Bd. II, 146. IX, 132. Ferner Buxtorf, Tiberias C. 10. 11. Hottinger thes. phil. I, 2. Jo. Selden, de synedr. II, 16. P. D. Huet. dem. evang. IV, 14. Drusius obs. sacr. XVI, 23. Vitr. de syn. vet. p. 414. Carpzov app. p. 664. Die Einleit. ins A. Test. von Hävernick I. S. 39 ff. Keil, Eichhorn, de Wette rc. und besonders die 2 Monographieen von Jo. E. Rau diatribe de synag. magna. Traj. ad Rh. 1726. p. 7—24. und Aurivillius, de synag. vulgo dicta magna (diss. ed. J. D. Michael. p. 139 sqq.).

Gegen ein dem Esra und Nehemia gleichzeitiges Collegium dieser Art spricht neben der Unbestimmtheit, theilweise Widersinnigkeit, der zu Grunde liegenden Vorstellung, welche den talmudischen Aussagen anhaftet, das Stillschweigen der nachexilischen heiligen Schriften Esra, Nehemia, Maleachi (2, 7 ff. 3, 14., nach Rau a. a. O. S. 54 ein positiver Beweis gegen die Existenz eines solchen Collegiums), auch des Buchs Sirach und der Makkabäer (denn die συναγωγὴ γραμματέων 1 Makk. 7, 12. ist zu unbestimmt; der Artikel fehlt und nach Ab. 1, 1. existirte ja zu dieser Zeit die große Synagoge nicht mehr). Zwar Krochmal (Kerem chemed 5, 68) und Jost (Gesch. d. Jud. u. s. Sekten I, 42) glauben eine Spur davon zu finden in den 85 Priestern, Leviten und Volkshäuptern, welche sich nach Nehem. 10 1 ff. als Repräsentanten des Volks eidlich zu Beobachtung des Gesetzes verpflichteten; diese seyen nach der Anschau-

*) Abarbanel in praef. ad Nachl. Ab. sagt, den Namen „große Synagoge" verdiene sie, weil sie sich versammelt haben, Statute (תקנות) aufzustellen, um das Volk zu regieren und Gesetzesbruch zu verhindern, und zählt von Josua's Tod bis Esra eine Succession von 24 solcher großen Synagogen als Glieder der Ueberlieferung, an der Spitze der 12 ersten die Richter, an der Spitze der folgenden hauptsächlich Propheten von Samuel bis Ezechiel. S. Heidenheim in Stud. u. Krit. 1853. S. 93 ff.

ung des Talmud als der Grundstock der großen Synagoge anzusehen und setzen (cf. Midr. Ruth. 45. c.) identisch mit den 85 זקנים (darunter 30 Propheten Meg. 2, a. hier. 70, 4), die über die Einführung des Purimfestes lange Bedenken getragen haben sollen. Vgl. Herzfeld, Gesch. des Volks Isr, I, 2. S. 380. Heidenheim a. a. O. findet eine Spur dieser syn. magna in den ראשי האבות, die sich nach Neh. 8, 13. sammt Priestern und Leviten zu Esra versammelt haben, um im Gesetze zu forschen; nach Esra 2, 2—59 seyen es 102 gewesen, wozu Esra 5, 1., Haggai und Sacharja kommen, ferner Esra 8, 1—15. noch weitere 16, zusammen 119, denen Esra als 120ster vorstand! — Bei Josephus, Philo, Jul. Afrikanus, im Seder olam rabba u. zuta findet sich ebenfalls keine Andeutung eines solchen Collegiums, überhaupt nicht früher als im zweiten Jahrhundert n. Christo, in welchem etwa die P. Aboth entstanden seyn mögen. Josephus kannte nur *γραμματεῖς τοῦ ἱεροῦ* (Ant. 14, 3, 3. in einem Brief Antiochus d. Gr.), und wenn auch darunter die Schriftgelehrten jener Zeit zu verstehen sind, so weiß er doch sonst nichts von einem früher vorhandenen Collegium der Art, wie der Talmud die syn. magna beschreibt. Alles dieses hat gegründete Zweifel erweckt, daß ein solches Collegium je existirt habe, wie wir sie zuerst bei Alting finden in epist. ad Periz. opp. V, 382 (cf. Burmann synops. theol. IV, 37. 7 sq. Witsius, misc. II. dist. 3. §. 29. V. E. Löscher de caus. ling. hebr. I, 5. 17), besonders aber bei Rau a. a. O. 42 ff. Aurivillius l. c. J. D. Michaelis, de Wette u. A. Nach diesen ist die „große Synagoge" nichts anderes, als eine jüdische Fiktion (de Wette: eine Sage, die nicht einmal Gegenstand der Widerlegung ist), erfunden, um den rabbinischen Satzungen alt-ehrwürdigen Ursprung und unverfälschte Ueberlieferung anzudichten. Maimonides und R. Azarja geben wenigstens zu, daß die 120 Männer nicht als gleichzeitig lebend zu denken, sondern daß darunter nur überhaupt Mitglieder dieser Corporation während ihres etwa 200jährigen Bestehens zu verstehen seyen. Sachs meint, wie an jenem Tage der Bundesschließung (Neh. 10, 15—28. und 8, 4. 7. sammt Esra und Nehemia) 120 Männer beisammen waren, so habe die damals entstandene große Synagoge auch in der Folgezeit immer 120 Mitglieder umfaßt, entsprechend der Zahl der persischen Satrapen. Daß aber den rabbinischen Aussagen etwas Historisches zu Grunde liege, hat selbst Eichhorn, Einl. I. §. 5., auch Bertholdt, Einl. I. S. 66 f., anerkannt, und nach Hartmann (Verb. des A. T. mit d. N., S. 124 ff.). Ewald (Gesch. Isr. II, 192). Jost (a. a. O. und Gesch. d. Isr. III. S. 43 f.) und Zunz (gottesd. Vortr. S. 33) liegt der rabbinischen Ueberlieferung wenigstens so viel Geschichtliches zu Grunde, daß in der Zeit zwischen dem erlöschenden Prophetenthum und der griechischen Periode an der Spitze des Volks, besonders seines gottesdienstlichen Lebens, das in Jerusalem seinen Centralpunkt hatte, Männer standen, durch welche sich die Ueberlieferung fortpflanzte und feststehende Einrichtungen ins Daseyn gerufen wurden, um die Thora nicht nur unverfälscht zu erhalten und dem Volke wieder bekannt zu machen, sondern sie auch in alle Theile des Volkslebens einzuführen. Ihrer theils simultan, theils successiv zu fassenden Gesammtheit, für welche die Zahl 120 eben als eine runde anzusehen ist, wie Apgesch. 1, 15. (die verzehnfachte Signaturzahl des Volks Israel), konnte wegen ihrer Autorität, die sie wie in den gottesdienstlichen Versammlungen der Hauptstadt, so in den Synagogen des Landes behaupteten, in späterer Zeit metaphorisch der Name „große Synagoge" beigelegt worden seyn. Die Sache war also da, aber dieser bestimmte Name für dieselbe und die weitere Ausschmückung hinsichtlich der Mitglieder, ihrer Zahl u. s. w. entstand erst mehrere Jahrhunderte, nachdem sie aufgehört hatte, in jener Weise zu existiren, ohne Zweifel erst nach Josephus. Jost sagt, die unter Esra zusammentretende Versammlung von Lehrern habe durch mehrere Menschenalter sich stets ergänzend fortgewirkt; wenn er aber annimmt, die *συναγωγὴ μεγάλη ἱερέων καὶ λαοῦ καὶ ἀρχόντων ἔθνους καὶ τῶν πρεσβυτέρων τῆς χώρας*, 1 Makk. 14, 28., sey ein absichtlich und aktenmäßig an die כנסת הגדולה sich anlehnender Ausdruck, so irrt er hierin gewiß (vgl. dagegen Herzfeld a. a. O. S. 383). Uebrigens ist nach dem Bis-

herigen die große Synagoge nicht zu identificiren mit dem großen Synedrium (s. d. Art.) oder für die ursprüngliche Gestalt desselben zu erklären, wie dies geschieht von Schickard (de jure reg. Hebr. I. th. 2.), Witsius (misc. diss. de synedr. §. 28.), Joh. Braun (sel. sacr. Amst. 1700. p. 595: die Syn. magna habe nach Simon dem Gerechten als Synedrium magnum fortgedauert, aber von dieser Zeit an nicht mehr 120, sondern 70—72 Mitglieder gehabt), gewissermaßen auch Rau (a. a. O. S. 42; s. dagegen S. 170 ff.). Unter den Neueren von Sachs, Herzfeld (a. a. O. I. 22. 28. 386 ff., große Synagoge = der in seinen ersten Anfängen von Esra herstammende jüdische Senat, der ältere Name für Synedrium, anfänglich mit 70 oder 71 Mitgliedern; die Zahl 120 später fingirt, nachdem man das Bewußtseyn der Identität der großen Synagoge und des Synedriums verloren hatte), auch Dr. Heidenheim a. a. O. Allein der Begriff des Namens schon, כנסת im Unterschied von בית דין, wie das griech. *συναγωγή* im Unterschied von *συνέδριον* weist auf eine Verschiedenheit hin, daß man sich nämlich unter der großen Synagoge nicht sowohl eine organisirte Gerichtsbehörde, als vielmehr einen sich mit dem religiösen und gottesdienstlichen Leben beschäftigenden mehr freien Verein zu denken habe (Barattier voy. de R. Benjamin II. p. 107; Leusden. phil. hebr. p. 104; Hartmann a. a. O.), seyen es nun die jeweiligen durch Geist, Karakter und Schriftgelehrsamkeit hervorragenden Vorsteher der jerusalemischen Synagogen und Lehrschulen, oder nach einer Hypothese des Rabbiner Wassermann, die Jost beachtenswerth findet, ein in Jerusalem sich versammelnder Ausschuß von Abgeordneten der Synagogen des Landes, oder wie man sich die Sache sonst denken möge. Uebrigens ist glaublich, daß „die Männer der großen Synagoge" als die ausgezeichnetsten und schriftgelehrtesten Männer ihrer Zeit aus dem Stande der Priester und Laien auch Mitglieder der *γερουσία*, des Gerichtshofs in Jerusalem waren, weßwegen, wie es scheint, Meg. 2, a. auch בית דין und Maim. praef. in jad chas. בית דינו של עזרא synonym mit der großen Synagoge gebraucht. Und da der spätere Sanhedrin als eine Fortsetzung jener Gerusie zu betrachten ist, so liegt der Braun-Herzfeld'schen Ansicht etwas Wahres zu Grunde. Aber fast mit noch größerem Recht als das große Synedrium könnten wir die späteren jüdischen Akademieen, die בתי המדרש oder deren Lehrer eine Fortsetzung der großen Synagoge nennen. Doch trifft auch dieses nur insofern zu, als die etwa zur großen Synagoge zu rechnenden Männer zugleich als die Lehrer ihrer Zeitgenossen in engeren und weiteren Kreisen aufgetreten sind. Der die Thätigkeit der Männer der großen Synagoge karakteristisch bezeichnende Spruch: seid bedächtig in Rechtssprüchen u. s. w. (Bd. XIII. S. 735. 738), zeigt vielmehr, daß wir unter den Männern der großen Synagoge diejenigen Männer zu denken haben, die in ihrer Zeit durch eine dreifache, aber eng unter sich zusammenhängende Wirksamkeit bedeutend geworden sind, als Dolmetscher und Prediger des Gesetzes im weitern Kreis der religiösen Volksversammlungen, in welcher Richtung sie Begründer und Fortbildner des Synagogengottesdienstes geworden sind, als Lehrer im engeren Kreis der Schule, wozu namentlich auch ihre auf den Kanon und Bibeltext gerichtete Thätigkeit gehört (Pred. 12, 11.) und als Richter, sofern sie zu ihrer Zeit hervorragende Mitglieder der jeweiligen Gerusie gewesen sind. Eben so finden wir noch zur Zeit Christi die bedeutendsten Schriftgelehrten, einen Hillel, Gamaliel u. s. w., in dieser dreifachen Richtung wirksam; sie waren wie die praesides des Synedriums und vornehmsten *νομοδιδάσκαλοι* im בית מדרש, so auch die *πρωτοκάθεδροι* der Tempelsynagoge zu Jerusalem (Herzfeld II, 132). Es ist diese Häufung von Aemtern in einer Person in jener Zeit weniger befremdlich, als wenn z. B. bei uns derselbe Mann Mitglied der obersten Kirchenbehörde, der obersten Erziehungsbehörde und der obersten gesetzgebenden Collegien ist. Leyrer.

Synagogen der Juden. I. Begriff, Ursprung und Ausbreitung derselben. Synagogen, *συναγωγαὶ* heißen (Matth. 4, 23 u. ö. Mark. 1, 21 u. ö. Luk. 4, 15 u. ö. Joh. 6, 59 Apg. 6, 9. u. ö. [Jak. 2, 2. von einer christlichen Versammlung]) die

in der nachexilischen Zeit zuerst neben dem Opferdienst im Tempel hergehenden und nach dessen Aufhören demselben substituirten gottesdienstlichen Versammlungen (כְּנוּס, כְּנֶסֶת, כְּנִיסָה, chald. כְּנִסְיָא, כנישה, כנשתא bei Onkel. statt עֵדָה von כנס, כנש, sich zu einem bestimmten Zweck versammeln; s. Hartmann, linguist. Einleit. S. 81 f.) der Juden; meton. heißen συναγωγαὶ auch die Versammlungsplätze (בֵּית הַכְּנֶסֶת; sonst auch בית וועד Sot. s. fin. Sanh. f. 97, 1. und בֵּית תְּפִלָּה Maim. Kimchi und Abarb. ad Jud. 11, 11. 20, 1 = τόπος προσευχῆς? 1 Makk. 3, 46. 3 Makk. 7, 20. cfr. Vitringa, syn. vet. p. 417 sq.). Sonst heißt die versammelte Gemeinde auch צִבּוּר, צִבּוּרָא von צבר, coacervare, congregare 1 Mos. 41, 35. LXX. übersetzt עֵדָה und קָהָל mit συναγωγὴ 4 Mos. 4, 34. 31, 13. Ps. 82, 1 u. ö. Sir. 46, 13., dagegen Nehem. 5, 7. קְהִלָּה mit ἐκκλησία, vergl. Matth. 18, 17.' Für die Gebäude braucht Philo leg. ad Caj p. 1035 ed. P. συναγώγια. Weiteres über die Namen s. bei Vitringa l. c. p. 77 sqq. — Nachdem Israel nicht nur seine nationale Selbstständigkeit verloren hatte, sondern auch den äußeren, sichtbaren Träger seiner Einheit im Geist, das Nationalheiligthum, das auch den nach dem Exil in's Land der Verheißung Zurückgekehrten in seiner verkümmerten Gestalt keinen hinlänglichen Halt mehr gewährte (Hagg. 2, 4. Esra 3, 12.), mußte das Streben eines treuen Israeliten um so mehr darauf gerichtet seyn, für die Pflege und Erhaltung der innerlichen Einheit im Glauben, Lehre und Leben hinreichende Mittel und Stützen zu haben. Dies konnte am wirksamsten geschehen durch regelmäßige Versammlungen an bestimmten Tagen an den verschiedenen Orten, wo Israeliten wohnten inner- und außerhalb Palästina's, Versammlungen, in welchen die durch Frömmigkeit und Gesetzeskunde ausgezeichnetsten Männer das Wort führten. So entstanden an allen Orten, wo eine gewisse Anzahl Juden zusammenwohnten — Synagogen, die hernach „bei'm Untergang aller andern Institutionen der einzige Träger und das Panier ihrer Nationalität" geworden sind. (Zunz, gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 1). Nach späterer rabbinischer Satzung sollte an jedem Orte, wo wenigstens 10 freie, majorenne (בני חורין, גדולין) Juden wohnten (weil 10 eine עֵדָה machen nach 4 Mos. 14, 27., vergl. Maim. h. Teph. 11, 1. Vitr. p. 232 sqq.), ein בֵּית הַכְּנֶסֶת errichtet werden. Zur Zeit Jesu hatte nicht nur jede Stadt Palästina's (Nazareth Matth. 13, 54. Mark. 6, 2. Luk. 4, 16., Kapernaum Matth. 12, 9. Mark. 1, 21. Luk. 7, 5. Joh. 6, 59.), sondern auch die jüdische Diaspora in allen bekannten Städten Syriens, Kleinasiens, Griechenlands, Aegyptens u. s. w. mehrere, (Damaskus Apg. 9, 2. 20. jetzt noch 10, Wilson the lands of the bible II, 330 sqq., Salamis Apg. 13, 5., Alexandrien Philo II, 565 ed. M. die prächtigste nach Succ. f. 51, 2. Rom Philo II, 568), oder wenigstens eine (Antiochia in Pisidien Apg. 13, 14, 42., Iconium 14, 1., Thessalonich 17, 1., Berӧa V. 10., Athen V. 17., Korinth 18, 4., Ephesus 18, 19. 19,, 8. Antiochia in Syrien Jos. bell. jud. 7, 5. 3) Synagoge. In Tiberias gab es zur Zeit seiner Blüthe 13 Synagogen nach Gem. Ber. I. ed. Edzard p. 79. In Cäsarea ist besonders berühmt die כנישתא דמרדתא Ber. hier. 3, 1, die Anlaß zum Ausbruch des Krieges gegen die Römer gab und in welcher später (um's J. 280 v. Chr.) der berühmte Controverseprediger gegen das Christenthum Abahu predigte (Jost, Gesch. des Judenth. u. seiner Sekten I, 435. II, 162 f.). In Jerusalem war unter den mancherlei Synagogen die vornehmste die Tempelsynagoge, gleichsam die Normalsynagoge des Landes, wahrscheinlich in der Gazithhalle (Tos. Succ. O. 4. Jom. 7, 1. Sot. 8, 7 sq., vgl. Herzfeld, Gesch. Isr. I, 391 ff. II, 131 f. Vitr. p. 38 sq.). Daß es in Jerusalem, wo nach Apg. 6, 9. verschiedene Landsmannschaften*) Schulen (Synagogen mit Lehrschulen verbunden) hatten,

*) Jetzt haben die Aschkenasim, d. i. die deutschen, russischen, polnischen Juden in Jerusalem vier Synagogen, die Peroschim zwei und die fanatischen und kabbalistischen Chasidim zwei; die Sephardim, 3000 Seelen stark, haben zwei Synagogen, die wenig zahlreichen Karaim eine, zusammen sieben (s. Ritter XVI, 505 ff. — Wilson, the lands of the bible II. p. 601—686 über die jetzigen Zustände der Juden im Orient).

z. B. die cyrenäischen, alexandrinischen, römischen (vgl. über die sogen. Libertiner Winer s. v. und Bd. VIII, 374 f. Philo II, 568 und Vitr. p. 255 sqq. Carpzov appar. p. 310) Juden, 480 Schulen gegeben habe (Produkt der drei symbol. Zahlen 4 × 10 × 12 = das über den Kosmos zerstreute Volk Gottes in seiner Vollständigkeit; Megill. f. 73, 4. hier. 3, 1. schon zu Ende des ersten Tempels! Jalk. Jes. 1. f. 40, 4. nach kabbalist. Deutung von מלאתי in Jes. 1, 21. Raschi ad h. l.), oder nach einer andern Angabe 460 (hier. ketub. 35, 3. bab. 105, 1.) ist eine sinnreiche rabbinische Hyperbel, immerhin noch glaublicher (Jost, Geschichte der Israeliten III, 138), als daß in Bether (Gittin. f. 58, 1.) 400 Synagogen gewesen seyen, mit je 400 Lehrern und mit 400 Schülern in der kleinsten, wenn auch angenommen werden darf, daß unter Hadrian viele 1000 Juden, die zersprengten Reste der jerusalemitischen Synagogen, nach Bether geflohen (Hier. Comm. in Zach. 8, 19) und bei dessen Einnahme im J. 135 erschlagen worden sind (nach rabbin. Angaben 800,000! S. über Bether, Bittir Robinson, neue bibl. Forsch. S. 348 ff.). Eine rabbin. Uebertreibung ist es ferner, wenn der Ursprung der Synagogen nicht nur in die älteste Zeit des Volks (Targ. Onk. zu 5 Mos. 31, 10. Jon. zu Richt. 5, 9. Jes. 1, 13. Philo II, 630. 168 zu 4 Mos. 15, 32., vergl. Jost, Gesch. der Isr. III. Anhang S. 154; auch Grotius, Bertram, Lundius, welcher die Vertheilung der Leviten durch's Land damit in Verbindung bringt, vgl. Vitr. p. 308 sqq.), sondern sogar in die Patriarchenzeit (vergl. Targ. Onk. 1 Mos. 25, 27.) gesucht wird. Das ἐκ γενεῶν ἀρχαίων (Apg. 15, 21., vgl. z. d. St. Marckius syll. diss. in N. T. XVI. p. 447 sqq. und Vitr. p. 272 sqq.) hat seine Wahrheit, auch wenn wir annehmen, daß die Synagogen erst in oder nach dem Exil entstanden sind. Zwar Zusammenkünfte einzelner Israeliten zum Zweck gemeinschaftlicher Andacht und Erbauung aus den heil. Schriften mag es wohl schon in früher Zeit gegeben haben, auch mögen gewisse Orte und Zeiten dafür bestimmt gewesen seyn. Doch sind solche neben den regelmäßigen und allgemeinen Festzusammenkünften bei'm Tempel in Jerusalem hergehende Zusammenkünfte einzelner Glieder des Volks nicht allgemein und regelmäßig gewesen, sondern sie hatten mehr in einem Nothstande ihren Grund, wie z. B. wenn in einer Zeit herrschender Abgötterei die glaubenstreuen Israeliten sich an Neumonden und Sabbathen bei'm Propheten Elisa auf dem Karmel versammelten (2 Kön. 4, 23.). Die für früheres Vorhandenseyn von synagogenartigen Einrichtungen angeführten Stellen 2 Kön. 16, 18. 2 Chron. 17, 7 ff. Jesaj. 1, 13. Ps. 74, 8. (מועדי אל, Aqu. συναγωγάς. Aus der makkab. Zeit? s. dagegen Dillmann und Delitzsch z. d. Ps.) 107, 32. Ezech. 8, 1. 14, 1. 20, 1., auch Jos. c. Ap. 2, 18 sind allzu unsichere und unbestimmte Spuren, und gegen das Vorhandenseyn spricht positiv 2 Kön. 22, 8 f. 2 Chron. 34, 14 ff. Vgl. Vitr. l. c. p. 329—412; Hartmann, enge Verbind. des Alten Testam. mit dem Neuen S. 235 ff. Erst dem längsten und schwersten Nothstand des Volks, dem Exil, verdankte der Synagogengottesdienst seine Entstehung (Bd. I, 650. XIII, 733. Vitr. 413 sqq. Burmann, disp. de synag. 1, 9. Spencer, Sigon. rep. hebr. u. A.). Die Juden beziehen selbst auf die Synagogen Ezech. 11, 16.; sie sind ein מקדש מעט. Aus dem Lande der Verbannung wurde die Synagoge in ihren Keimen in's Land der Verheißung mitgebracht und wuchs hier allmählich subsidiarisch zu und conform mit dem wieder eingerichteten Opfercult auf, so daß neben dem Gebet die Vorlesung und Erklärung des Gesetzes ein Hauptbestandtheil des Synagogalcultus wurde. So erscheint dieser als Fortsetzung und Weiterbildung der vom Gesetz (5 Mos. 31, 10., vgl. Bd. XIII, 206) für das Laubhüttenfest des siebenten Jahres angeordneten Gesetzesvorlesung, wie Esra und Nehemia eine solche als wesentliches Bedürfniß für's ganze Volk empfanden und daher nicht nur für alle Tage des Laubhüttenfestes, sondern auch für andere festliche Gelegenheiten einführten, den ersten Tag des siebenten Monats, das Einweihungsfest u. s. w. S. Nehem. 8, 1 ff. 13 ff. 18. Vgl. Zunz S. 330*). Selbst einen be-

*) Herzfeld a. a. O. I. S. 24 sieht vielmehr im Synagogencult wegen des darin sich geltend machenden Laienelements ein Gegengewicht gegen den hierarchischen und levitischen Geist.

stimmten Vorsänger und Vorleser bei diesen Gottesdiensten findet Hartmann a. a. O. in der Person des Matthanja Neh. 11, 17. Allein dieser fungirte nur bei der Opferliturgie, wie sie wohl schon von David eingerichtet wurde. Wenn zwar also der Ursprung der Synagoge im Exil zu suchen ist, nicht erst, wie Bauer will (gottesdienstl. Verf. II, 125, vergl. Horne, introd. to the crit. study and knowl. of the holy script. III, 255, der nur in der Diaspora sie vor der Hasmonäerherrschaft bestehen läßt), in der späteren Nothzeit unter Antiochus Epiphanes, und wenn neben und nach Esra schriftkundige und glaubenstreue Männer (מְבִינִים Esr. 8, 16. Herzf. I. S. 25 f.), besonders diejenigen, welche die spätere Tradition unter dem Gesammtnamen „große Synagoge" zusammenfaßte, für die erste Einrichtung von regelmäßigen Versammlungen zu Gebet und Lesen der heil. Schriften zu bestimmten Zeiten, an bestimmten Orten des Landes und in bestimmten Lokalen unter dem zurückgekehrten Volk gewirkt haben mögen (Abarb. praef. in Nachlat Aboth.), so ist doch die weitere Ausbreitung und Organisation derselben ein Werk der folgenden Jahrhunderte (Jost a. a. O. I. 168), und in Palästina insbesondere „eine Frucht des von den Makkabäern im Kampfe gegen die von Antiochus beabsichtigte Ausrottung der mosaischen Religion unter ihren Glaubensgenossen geweckten neuen Eifers für das Gesetz" (Keil, Archäol. I, 153 f.). Daß sie gegen den Tempeldienst in den vormakkabäischen Zeiten noch sehr in den Hintergrund treten, erklärt das Stillschweigen in den Büchern der Makkabäer hinlänglich, und daß Josephus über den Ursprung der Synagogen nichts berichtet, darf um so weniger befremden, als er überhaupt derselben nur sehr selten, und zwar erst aus der Zeit nach Christi Geburt (Alt. 19, 6. 3. Bell. jud. 2, 14. 4., frühestens aus der Zeit nach Antiochus 7, 3. 3) gedenkt.

II. Einrichtung der Synagogen und des Synagogencultus. Da in dieser Beziehung nach verschiedenen Ländern, Nationalitäten, Zeiten manche Verschiedenheiten stattfinden, und es zu weit führen würde, diese Verschiedenheiten alle im Einzelnen anzugeben und Untersuchungen darüber anzustellen, wenn, wo oder wie dieses und jenes in oder außer Gebrauch gekommen ist, so beschränken wir uns auf die wesentlicheren und allgemeineren Grundzüge und auf das zur Erklärung neutestamentlicher Andeutungen Dienende, indem wir in Betreff des Einzelnen auf die Werke von Campeg. Vitringa, de synagoga vet. l. III. 2. ed. Leucopetr. 1726. und Archisynagogus, obs. novis illustr. Franecq. 1684; Burmann, exerc. acad. II. disp. IX. de synag.; Sauberti palaest. diss. p. 378 (hist. brev. syn. jud.); Bornitius diss. de syn. Hebr. Viteb. 1656 in Ugol. thes. XXI. p. 495 sqq.; Schacht. animadv. ad Iken. p. 432 sqq.; Bodenschatz, kirchl. Verf. der heut. Juden. Bd. II, 3 ff.; Rhenferdi investigatio praefectorum et ministrorum synag. in Ugol. l. c. p. 203 sqq,; ejusd. de X. otiosis, diss. II. p. 1—202; S. Cohen, histor.-krit. Darstellung des jüd. Gottesdienstes. 1819; Herzfeld, Gesch. des Volks Isr. besonders Bd. II, 183 ff.; Jost, Gesch. des Judenth. u. seiner Sekten I, 39. 168. II, 189. III, 262. 272; Zunz, gottesdienstl. Vorträge S. 339 ff. und die Ritus des synagogischen Gottesdienstes, geschichtlich entwickelt. Berlin 1859. verweisen. Was nun 1) die Synagogengebäude betrifft, so liegt denselben noch immerhin hinsichtlich ihrer Bauart einigermaßen der Typus der Stiftshütte oder des Tempels zu Grunde, sofern in denselben zu unterscheiden ist der dem Vorhof analog niedrigere Vorderraum für die Gemeinde und der etwas hinter der Mitte befindliche erhöhte Hinterraum mit seiner altarähnlichen Erhöhung in seiner Mitte und der heil. Lade im Hintergrunde, als der Platz für das funktionirende Personal. Die Bauart der Synagoge wurde aber selbst wieder die erste Form der christlichen Versammlungsorte (Vitr. p. 444 sqq.). Als Bauplatz wählte man wo möglich hochgelegene Stellen in oder bei der Stadt (nach Spr. 1. 21. בְּרֹאשׁ תִּקְרָא u. Esr. 9, 9. לְרוֹמֵם, Maim. hilc. Teph. 11, 2. Vitr. p. 213. Carpz. app. p. 319). Ist dies nicht zu ermöglichen, so soll wenigstens auf der Spitze des Daches eine hohe Stange aufgerichtet werden. Eine Stadt, deren Synagoge nicht über die übrigen Häuser, abgesehen

von Thürmen und Burgen, emporrage, werde verwüstet werden. Die Baulast kam natürlich der Gemeinde zu; doch mochten hie und da Privatleute einen Raum ihres Hauses unentgeltlich zur Synagoge hergeben, was besonders an kleineren Orten (conf. Rhenferd. diss. I. §. 17. gegen Lightf. h. h. p. 166. 600) oder an Orten, wo wenig Juden waren (vergl. Vitr. pag. 257 und Röm. 16, 3. 5. Kol. 4, 15.) der Fall seyn mochte; oder erwarben sich Privatleute, wie der Hauptmann von Kapernaum (Luk. 7, 5. vgl. Lightf. z. d. St. Megill. C. 4) durch Erbauung einer Synagoge ein Verdienst um die Gemeinde. Von der Heiligkeit dieser Orte, welche sie übrigens einfach durch ein Gebet einzuweihen pflegten (Vitr. pag. 240. Or. chaj. 153, 8) haben die Juden immer hohe Begriffe gehabt (Philo M. II, 168). Daher ist auch alles dieser Heiligkeit Unangemessene in denselben streng verpönt, Essen, weltliche Gespräche u. s. w. (Gem. Meg. f. 28 sq. Or. chaj. 151). Zu Reinigung der Schuhe (nach Pred. 4, 17!) ist an der Thür ein Schuheisen angebracht. Eine Synagoge darf weder zu einem Badhaus, noch zu einem Waschhaus, noch zu einer Gerberei verkauft werden. Ist das Gebäude abgetragen, so bleibt die Stätte so heilig, daß man z. B. nicht darüber gehen darf, um den Weg abzukürzen (Meg. 3, 2. 3. Vitr. p. 245 sqq.). — Nicht ganz zu identificiren*), obwohl manchmal mit den Synagogen zusammenfallend sind die *προςευχαί*, בָּתֵּי תְפִלָּה, Betplätze oder oratoria der Juden, besonders in griech. Städten (Philippi Apg. 16, 13.). Diese befanden sich meist außerhalb der Städte in der Nähe fließenden Wassers oder des Meeres (Joseph. Alt. 14, 10. 23), wegen der vor dem Gebet üblichen Waschungen (Philo II, 535, cf. Deutsch, de sacris Judaeor. ad litora frequenter exstructis. Lips. 1713), manchmal oben offen nach Art der Amphitheater, wie der *προσευχῆς τόπος θεατροειδής* bei Sichem, den Epiph. haeres. 80, 1. beschreibt. Josephus in seinem Leben Kap. 54. versteht unter der großen *προςευχή* zu Tiberias ohne Zweifel die Hauptsynagoge daselbst, wie denn *προςευχή, προςευκτήριον* der generelle Namen für die jüdischen Erbauungsörter in griechischen Städten gewesen zu seyn scheint (Juven. Sat. III, 296. Philo II, 523. 565. 596. 168 und Mangey z. d. St. Vgl. Winer II, 549 und die Monogr. Stolberg, de proseuchis Jud. Vit. 1682; Deutsch, de synagog. et proseuchis Judaeor. littoral. exerc. Lipsiae 1713; P. Zornii Comm. de scholis publ. ab antiqu. Judaeis prope a lacuum amniumque crepidinibus et ripis exstructis. Ploen. 1716). Später erbaute man Synagogen auch in der Nähe von Gräbern heiliger Männer (vgl. Matth. 23, 29., s. Vitr. p. 221 sq. J. G. Michaelis, de Judaeor. synag. prope sepulcra in Symb. Bremens. III, 600 sqq.). Ueber die *προςευχαί* und Synagogen der Samaritaner vgl. Tentzel, de proseuchis Samarit. Vit. 1682 u. XIII, 382. Ueber die Synagoge (كنيسة, keniseh) der heutigen Samaritaner in Nâbulus s. Ritter XVI, 648 ff. Was die Einrichtung im Innern der Synagogen betrifft, so waren wohl schon zu Philo's Zeit besondere Abtheilungen für's weibliche Geschlecht (Analogon des Weibervorhofs, vgl. Succa f. 51b. rabbin. Begründung aus Sach. 12, 12 ff. Buxt. syn. jud. C. 14. p. 291). So war in der Synagoge der Therapeuten in Aegypten (Philo de vita contempl. II, 476: *διπλοῦς περίβολος ὁ μὲν εἰς ἀνδρῶνα, ὁ δὲ εἰς γυναικωνῖτιν ἀποκριθείς, ὁ δὲ μεταξὺ τῶν οἰκιῶν τοῖχος τὸ μὲν ἐξ ἐδάφους ἐπὶ τρεῖς ἢ τέσσαρας εἰς τὸ ἄνω ᾠκοδόμηται θωρακεῖον τρόπον*) eine 3—4 Ellen hohe Wand zwischen dem Männer- und Weiberstand. In den jetzigen Synagogen haben die Weiber ihren Platz auf den vergitterten Gallerieen (Leo Mutin. de cerem. Jud. 10, 4. Andere Einricht. in Aleppo, Jahn, Archäol. III, 284), zu denen man in der Regel nur von Außen gelangen kann. In den ältesten Zeiten stand wohl das Volk in der Synagoge (Nehem. 8, 5. 7.) oder saß zu Boden (Philo. M. 630. 458: *καθ᾽ ἡλικίας ἐν τάξεσιν ὑπὸ πρεσβυτέροις νέοι*

*) Für die Identität sind Grotius, ad Act. 16. 13., Matth. 4, 23; Conring, orat. acad. p. 124; Vitr. p. 119 sq. — Carpzov, app. p. 320 sq.; gegen dieselbe Drusius, ad Act. 16, 13; D. Heins. exerc. sacr. p. 305; Hoornbeck, misc. I. p. 288. — Bauer, gottesdienstl. Verf. II, S. 123.

καθέζονται). Doch werden besondere Sitze wenigstens für die Aeltesten und Lehrer (Matth. 23, 2. 6., vgl. Luk. 2, 46. in der Tempelsynagoge. Apg. 13, 14. Jak. 2, 3.) erwähnt. Die Sitze, καθέδραι, קתדרין und קתדראות des Volks sind gegen den Hinterraum mit der Kanzel und dem heil. Schrank gekehrt, die Ehrensitze (πρωτοκαθεδρίαι Matth. 23, 6.) für die Synagogenvorsteher, Lehrer gegen die Versammlung Maimon. hilc. Teph. C. 11. 4. Verschiedenheiten in Stellung der Ehrensitze bemerkt Vitr. p. 191. Früher wurde jedem sein Platz nach seinem Stand und Würde angewiesen, jetzt gibt es keine Aeltesten- und Ehrensitze mehr, sondern der Meistbietende erhält die besten Plätze (Zunz, Ritus S. 42.) — Die schon Neh. 8, 4. (vgl. Jos. Alt. 4, 8. 12) als מִגְדַּל עֵץ erwähnte Kanzel oder Lehrstuhl wurde wohl schon in den frühesten Zeiten des Synagogengottesdienstes errichtet. Es ist zu unterscheiden der erhöhte Raum, Suggestus, בימה, auf dem auch mehrere stehen können (Neh. 8, 4. 9, 4.) oder der Almemor (אלמיברא, المنبر, אלמימור', אלמימור), auch דוּכָן, ἀκροατήριον, letzteres jedoch mehr vom Suggestus der Leviten im Tempel) und der כִּסֵּא, auch כורסיא של ספר תורה (auch מגדל und פירגולה, Gedalj. schalsch. hakkab. p. 101) in der Mitte des Suggestus, vor dem heil. Schrank (Sot. 7, 8. Maim. h. Teph. 11, 3), das Pult, pulpitum, wo der Vorleser steht (der Predigende saß nach Luk. 4, 20. Joh. 8, 2. Matth. 26, 55.) und auf dem die heil. Bücher aufgelegt werden (Vitr. p. 185 sqq.). Ueber die heil. Rollen, מְגִלּוֹת s. Bd. II, 156. XIV, 18 ff. Vitr. p. 200 sqq. Schröder, Satzungen u. Gebräuche des talm. Judenth. S. 43 ff. u. die Einleit. in's A. Test.; Eichhorn II, 458 ff.; Hävernik I, 1. S. 340; de Wette §. 109 u. s. w. Sie wurden eingewickelt in die מַפּוֹת oder מטפחות, leinene oder seidene*) Binden (Orach. chaj. t. 154, 4), oft mit Buchstaben und anderen Verzierungen aus Silber und Gold gestickt, aufbewahrt in dem heil. Schrank (Vitr. p. 174 sqq.), der תיבה (Taan. 2, 1. Meg. 3, 1 sqq. תיבותא Gem. f. 26, 2), auch היכל, sacellum, Tempelchen oder ארון הקדש, (κιβωτὸς Chrys. or. 3. c. Jud.), קמטרי דספרי קמטרין, (Meg. f. 26, 2 vom griech. κάμπτρα) heißt, bei Tert. de hab. mul. C. 2. armarium judaicum. Er ist gleichsam Surrogat der Bundeslade in der Synagoge, weshalb sie auch die Thüre desselben כפרת nennen. Vor dem heil. Schrank hängt der heil. Vorhang, וילון, velum (or. chaj. h. beth haccen. C. 154, 3), eine Nachbildung des Vorhangs des Allerheiligsten, daher auch פרכת genannt. In manchen Synagogen ist noch ein weiterer Schrank für die Haphtharenrolle, in der auch schadhaft (פסול) gewordene Gesetzesrollen aufbewahrt werden. Der heil. Schrank soll angebracht seyn an der gegen Jerusalem gerichteten Seite der Synagoge, daher bei den babylonischen, überhaupt östlich von Jerusalem wohnenden Juden gegen West, bei den occidentalischen Juden gegen Ost, gegenüber dem Haupteingang (Vitr. p. 178 sq.). Endlich gehören die Lampen, נֵרוֹת zur wesentlichen Ausstattung einer Synagoge, theils die Hängelampe mit dem immer brennenden נר עולם, theils der in der Nähe der תיבה stehende achtarmige mit Inschriften verzierte Leuchter, bei'm Chanukafest angezündet (s. Joh. 10, 22. und Lightf. ad h. l.), theils gewöhnliche Lampen, bei den Abendgottesdiensten am Sabbath u. s. w. (hier. Meg. f. 74, 1) angezündet, nicht bloß aus Bedürfniß, sondern, wie auch in den Privathäusern לכבוד, zur Verherrlichung des Tags (Vitr. p. 194 sqq. Or. chaj. 154, 11 sqq. 156, 9). Noch erwähnt Vitringa S. 203 ff. unter den Utensilien der Synagoge die freilich zunächst nur von den in der Synagoge ihre Sitzungen haltenden Synedrien (Sanh. 1, 2. cf. Lightf. ad Matth. 10, 17., dagegen Rhenf. diss. I. de X otios. §. 30. und die

*) Reiche Juden schenken oft eine solche kostbare, mit des Vaters und des Sohnes eingestickten Namen versehene Mappah, wenn der Sohn ein Jahr alt wird, an welchem Tage sie ihn vom Rabbi in der Synagoge segnen lassen (Marci 10, 16.). Um die מַפָּה wird oft noch der מְעִיל aus Seide, Sammt oder anderen kostbaren Zeugen geschlagen, und darüber hängt an einer silbernen Kette eine silberne Platte, an der oben ebenfalls von Silber eine Krone angebracht ist, auf der die Worte stehen: כתר תורה oder קדש לדוה.

Schlichtung dieser Controverse bei Carpz. app. p. 316) gebrauchten **musikalischen Instrumente**, die כלי דינין (Sanh. 7, 2. f. 107, 2. Kidd. f. 56. Moed. kat. f. 16. Schev. f. 36), nämlich die שפרא, mit welcher der Bann proklamirt wurde, und die חצצרה, um das neue Jahr (Rosch. hasch. 3, 5. 4, 1. Maim. hilc. schoph. 1, 1. orach. chaj. h. rosch. hasch. t. 585 sqq.), auch Sabbathe (Schabb. f. 35, 2. orach. ch. t. 256) und Fasttage (Maim. h. Taan. 1, 1. Taan. 2, 1. Chrys. or. l. c. Jud. s. fin. 4. in princ.) anzublasen. Diese Instrumente wurden jedoch nicht in der Synagoge, sondern im Hause des Synagogendieners aufgehoben (Schabb. f. 35, 2). Auch **Almosenbüchsen**, קופה של צדקה, Nachbild der dreizehn שופרות im Weibervorhof des Tempels (Mark. 12, 41.) sind an der Thüre der Synagoge aufgestellt, eine mit der Aufschrift ל״אי für das Land Israel, d. i. für die armen Juden in Palästina, die andere für die Armen der Gemeinde (etwa mit der Aufschrift מ״ב יא Spr. 21, 14.). Bei'm Eintritt soll geopfert werden (nach Ps. 17, 15. צדק = Almosen). Endlich befinden sich in manchen Synagogen לוחות, Tafeln, unter anderen mit Gebeten für den Landesfürsten, oder um die Namen Excommunicirter zu notiren. In der Synagoge zu Sidon hängt eine Tafel mit einem Verzeichniß der Pilgerorte Palästina's, deren nördlichster Sidon ist (Ritter XVII, 408). — 2) Die **Zeiten** des Synagogengottesdienstes. Außer den Sabbathen und Festtagen (Philo II, 568. 458: *συνιόντες εἰς τὰς συναγωγὰς καὶ μάλιστα ταῖς ἱεραῖς ἑβδόμαις*) versammelte man sich in späterer Zeit*) auch an den Montagen und Donnerstagen, den beiden Markttagen der Woche, wo die Landleute ihre Früchte in die Stadt und ihre Streitigkeiten vor Gericht brachten (hier. Meg. f. 75, 1. bab. Bab. kam. f. 82, 1). Vielleicht war diese Einrichtung schon zur Zeit Christi (Luk. 18, 12.) und der Apostel (Apg. 13, 42.). In den größeren Gemeinden versammelte man sich **täglich**, wie ja auch der Opferdienst, dem der Synagogencult nachgebildet wurde, ein täglicher ist, und zwar zu den Tageszeiten, wo die Opfer dargebracht wurden; dem Morgenopfer entspricht das שחרית, die Frühbetstunde, dem מנחה die Vesperbetstunde, dem Abendopfer die Abendbetstunde, תְּפִלָּה שֶׁל עַרְבִית, מַעֲרִיב. Der Talmud (Ber. f. 26) schreibt die Einrichtung dieser drei Gebetszeiten der großen Synagoge, ja gar den drei Patriarchen (1 Mos. 19, 27. 24, 63. 28, 11.) zu, so daß Abraham die Schachrith, Isaak die Mincha, Jakob die Arbith eingeführt habe. Ueber die spätere Verbindung von Mincha und Arbith s. Zunz, Ritus S. 8. — Dies führt uns nun auf die 3) **Liturgie** oder **Gottesdienstordnung** (מנהגים) **der Synagoge**. Gebet und Lehre sind Hauptzweck und Hauptinhalt des Synagogencultus. a) Die **Gebete** treten hier an die Stelle der täglichen Opfer, תמידים; die Opferzeiten werden Gebetszeiten (früheste Spur Dan. 6, 10., vgl. Vitr. p. 40 sqq.). Wie man an Festtagen und Sabbathen den gewöhnlichen Opfern noch andere (Zusatzopfer, מוספים) hinzusetzte, so in der Synagoge gleichsam als Surrogat für's Festopfer den gewöhnlichen Gebeten noch Sabbath- und Festgebete (תפלת המוספין, Maim. hilc. Teph. 1, 7). Auch der Montag und Donnerstag bekommt seine Musaphgebete (Bd. IV, 685). Wie sich die synagogale Gebetsliturgie aus den Gebeten und Gesängen des Opferpersonals und des Tempelmaamad heraus entwickelt hat, darüber vergl. Herzfeld, Gesch. Isr. II. S. 185—209. 219 ff.; Jost, Gesch. d. Judenth. u. s. Sekten. I. S. 168. Zunz, Ritus S. 1 f. 101 ff. und besonders H. Edelmann in seinem הגיון לב. 1848. Während

*) Die rabbinische Tradition führt diese Einrichtung auf Esra oder gar auf Moses zurück; Moses sey am Donnerstag auf den Berg gestiegen und am Montag herabgekommen. Da Gott an diesen Tagen den Israeliten die Sünde der Anbetung des goldenen Kalbs vergeben habe, so müssen sie vor anderen Wochentagen als ימי רצון heilig gehalten werden. Auch habe Esra diese zwei Tage deswegen zur Vorlesung des Gesetzes bestimmt, daß nicht drei Tage hinter einander vergehen, wo nicht Gesetz gelesen werde. Denn wer drei Tage lang nichts vom Gesetz vernehme, habe einen Anfall von Feinden zu fürchten, wie Israel, das drei Tage lang kein Wasser, d. h. Gesetz gefunden habe, von Amalek angegriffen worden sey. 2 Mos. 15, 22. 17, 8.; Vitr. p. 287.

nämlich das ראש eines מעמד assistirte bei'm Opfer im Tempel, versammelte sich das מעמד einer Gegend des Landes in der Synagoge eines größeren Orts, um während der Opferung zu beten, womit sich an den bestimmten Tagen auch Vorlesungen aus der Thora verbanden, welche für die Gebete Anknüpfungspunkte darboten. Immerhin war, wie bei'm Tempelcultus das Opfer, so bei'm Synagogencultus das Gebet der bedeutendste Theil des Gottesdienstes, auch der Zeit nach, die es in Anspruch nimmt, daher auch die Synagogen ihre griechische Benennung *προςευχή, προςευκτήρια* a parte potiori bekamen. So geschieht nun auch der Anfang des Gottesdienstes jederzeit mit Gebet, sowohl stillem Einzelgebet, als gemeinschaftlichem Gebet unter Anleitung des Vorbeters. Da dieser bei'm Gebet vor den heil. Schrank tritt, so heißt beten auch עבר לפני תיבה oder ירד (Rosch. hasch. f. 34, 2. Meg. f. 24, 2. Taan. f. 15, 1. 14, 2). Die Einführung einiger liturgischen Formeln wird schon den Männern der großen Synagoge zugeschrieben. Daß das Gebet קריאת שמע (vgl. über dass. Bd. IV, 683. Vitr. pag. 1032. 1051 sqq.; Schröder S. 37 ff. 279; Hartmann S. 358 ff. Maim. kr. schma 1, 7. hilc. Ber. 1, 5, dem Juden dasselbe, was uns das Vaterunser und das Credo) und das שמנה עשרה, oder das תְּפִלָּה κ. ἐξ. (vgl. über dasselbe Ber. 4, 3. Vitr. p. 1033 sqq.; Schröder S. 281 ff.; Hartmann S. 363 ff.; Euchel, Geb. der Juden S. 413 f.), jedoch in einfacherer Weise, als später, schon in der sopherischen Zeit aufkam, macht Herzfeld wahrscheinlich a. a. O. II, 133 ff. 186. 200 ff., vgl. Jost a. a. O. I, 39. II, 262 ff.; Zunz a. a. O. S. 305. 367 ff. Ritus S. 2. Namentlich sind bei letzterem Gebet die drei ersten und die drei letzten ברכות früheren Ursprungs*), die zwölf resp. dreizehn mittleren sind spätere Einschiebsel, wie z. B. die famose elfte, ברכת מינים, das Gebet wider die Christen und getauften Juden. Den Chasidim sind wohl manche der Geheimlehre angehörige Formeln zuzuschreiben (Jost I. S. 177). Ohne Zweifel deutet auf eine Häufung von liturgischen Gebetsformeln in und außerhalb der Synagoge schon zur Zeit Christi das *βαττολογεῖν* Matth. 6, 5 ff. 23, 14. (vergl. Lightfoot und Schöttgen z. d. St.) hin. Die meisten Sabbath- und Festgebete sind wohl aus der Zeit nach Zerstörung des Tempels, dem 2. oder 3. Jahrhundert; besonders die Stifter der babylonischen Akademieen, Rab und Samuel, waren Liturgen; ersterer ist Verfasser des עָלֵנוּ, d. i. „Uns gebühret zu loben u. s. w.", welches nach den Rabbinen zitternd und mit großer Freude des Herzens stehend gesprochen werden soll, denn das ganze Heer des Himmels höre dabei zu und der Heilige sammt dem hohen Rath im Himmel antworte darauf und spreche: „Wohl dem Volke, das also ist u. s. w." Letzterem wird das הביננו zugeschrieben, was oft statt der שמנה עשרה gebetet wird. Andere Stücke, wie והוא רחום und ברוך שאמר und יקום פורקן gehören dem geonäischen Zeitalter an, und wurden noch später durch poetische Vorbeter (פייטנא) hereingebracht, unter welchen besonders der sardinische Vorbeter Kalir sich auszeichnete (Bd. VIII. S. 642, vgl. Zunz S. 379 ff.; Grätz, Gesch. d. Juden V, 176 ff.; Jost II, 262). Auch bemächtigte sich die Kabbala der Liturgie (Jost III, 274; Zunz, Rit. S. 24. 150). Das Gebet, קַדִּישׁ, das mit יִתְגַּדַּל וְיִתְקַדַּשׁ beginnt, soll seinen Ursprung den in chaldäischer Sprache gehaltenen hagadischen Vorträgen verdanken, da es Sitte war, dieselben mit einer Wendung zum Lobe Gottes, die endlich stehende Formel wurde, zu beendigen (s. Zunz S. 356. 372). Ueber die Kraft und Heiligkeit dieses Gebetes s. Schröder S. 294 f. In chaldäischer Sprache sey es, weil die Engel, welche alle Sprachen außer dieser verstehen, die Juden leicht um dieses herrliche Gebet beneiden könnten (vgl. Vitringa pag. 962. 1102 sq.). Auch die Sprache, in der gebetet wurde, erzeugte frühe schon Unterschiede. Nicht immer und überall waren die Gebete hebräisch oder chaldäisch. In griechischen Städten, z. B. selbst in Cäsarea (hier. Sot. 7, 1), wurden die Gebete auch griechisch gesprochen, in Palästina ohne Zweifel im vulgären syrochaldäi-

*) Diese werden daher auch an Sabbathen und Festtagen allein beibehalten, die übrigen durch andere Gebete ersetzt.

schen Idiom (Ber. f. 3. 1). Da und dort wurden mit der Zeit Gebete in der jeweiligen Landessprache eingeführt und besonders seit einem Jahrhundert im Zusammenhange mit den neueren Reformbestrebungen. Vgl. über dieselben Jost III. 8tes Buch. Durch alles dieses, was auf die liturgische Entwicklung in verschiedenster Weise einwirkte, kam große Verschiedenheit in die Liturgieen und Gebetordnungen verschiedener Länder. Doch lassen sich die verschiedenen Ritus unter zwei bestimmt unterschiedene Ritusgruppen klassificiren, die arabisch-spanische oder sephardische und die germanische (Aschkenasim), in deren Eigenthümlichkeit sich der ältere Unterschied des babylonischen und des palästinensischen Judenthums wiederholt (Jost III, 198 ff.). Der spanische Ritus ist einfacher als der deutsche; der altfranzösische und italienische hält die Mitte (Zunz, gottesd. Vortr. S. 410. 419. 422. Ritus S. 39—85). Wir können jedoch über die synagogale Gebetsliturgie in den täglichen, sabbathlichen, festtäglichen Gottesdiensten hier nicht in's Einzelne gehen, nicht nur wegen der großen Ausdehnung, zu welcher sie nach und nach angeschwollen ist, sondern auch wegen der großen Verschiedenheit nach Nationen und Zeiten. S. Zunz, Ritus des synagog. Gottesdienstes, geschichtlich entwickelt, Berlin 1859, wo sich in hinlänglicher Vollständigkeit Nachweisungen finden über die lokalen, nationalen und temporalen Verschiedenheiten der Gebetsliturgieen (S. 38—85), besonders der Fest- und Fasttagsliturgieen (S. 86—139), überhaupt die Ritus (מִנְהָגִים; ein Hauptwerk darüber הַמַּנְהִיג oder מַנְהִיג עוֹלָם von Abraham b. Nathan v. Lunel vom Jahre 1203). Ferner literargeschichtliche Notizen (S. 15—38) über die wichtigsten Ritualwerke, Gebets-Ordnungen-Sammlungen-Commentare (die ersten und wichtigsten; Siddur des Gaon Amram, der die in den sonst verschiedensten Riten vorkommenden Stammgebete enthält; Simcha's Machsor Vitry; Commentar von Jehuda Darschan, Raschi, Elasar von Worms u. A.). Vgl. Steinschneider, Hall. Encykl. u. jüd. Litterat. S. 460. Vitringa p. 1022—1117. J. Sauberti de prec. Hebr. N. Polemanni de ritu prec. in Ugol. thes. XXI. Buxtorf, Synag. jud. C. 10. 13. Bodenschatz, II. S. 40—79. Schröder, Satzungen S. 25 ff. 67 ff. 254—304; die theilweise schon im Interesse der Reform verfaßten deutschen Gebetbücher von Euchel (Gebete der hochdeutschen und polnischen Juden. Aus. d. Hebr. mit Anm. Wien 1815.). Dr. Maier (Israelit. Gebetbuch. Stuttg. 1848). Gebete der Israeliten auf das ganze Jahr. Aurich 1818. Israelit. Gebetbuch. Breslau 1854 u. s. w. Dann die eine Reform auf diesem und anderen Gebieten des jüdischen Lebens bezweckenden Werke und Abhandlungen von P. Beer, Friedländer, Dohm, Muhr, Fränkel, Dukes, Landshuth, Cohen (hist.-krit. Darstellung des jüdischen Gottesdienstes. 1819), Dr. Kley und Dr. Gunsburg (deutsche Synagoge. Berlin 1817. 1819. vgl. Jost III. S. 336). J. v. Obernburg und Majer Bretzfeld (Kultus der Juden. München 1813). Fränkel und Bresselau (Ordnung der öffentlichen Andacht nach dem Gebrauch des neuen Tempelvereins in Hamburg). — Es ist zu unterscheiden in der Gebetsordnung zwischen der רשות, den freien, veränderlichen Bestandtheilen derselben und der חובה, worin die Synagogen überall im Wesentlichen einig sind. Durch den Kampf dieser beiden Principien, des Princips der Freiheit (freie Produktion) und der Gebundenheit (Fixirung bestimmter Formeln) und das Ueberwiegen des einen oder des andern ist die liturgische Entwicklung bedingt, wie sich dieser Kampf schon in den ersten Synagogalautoritäten nach Zerstörung des Tempels ausspricht. Gamaliel II. wollte den Betenden streng an die Formel binden, sein Rival Elieser dagegen wollte von keinem gesetzlich geübten Gebet wissen, sondern Jeder sey berechtigt, nach Herzensbedürfniß zu beten (Jost II, 45 f.). In späterer Zeit nahmen die Vorbeter die רשות für eigene Produktion in Anspruch. Auf die Periode der in endlose Mannichfaltigkeit sich verlaufenden Produktivität der Vorbeter in verschiedenen Ländern folgte, gleichsam als Reaktion, eine eklektisch-constitutive Periode, eklektisch, indem man aus fremden Riten aufnahm, besonders aus dem ansprechenden spanischen, der sich mit den seit dem Jahre 1492 aus Spanien flüchtigen Juden überallhin verbreitete, constitutiv, indem die jetzt in Folge der Buchdruckerkunst

in Jedermanns Hände kommenden Gebetbücher der Willkür der Vorbeter ein Ziel setzten. Aber eben damit erlosch immer mehr das freie Element der liturgischen Entwicklung. Die Freiheit blieb höchstens noch „für die Melodie dem Vorsänger, für Disputirkünste dem reisenden Rabbi, für Belustigung der Hochzeitsgäste dem Schalksnarren" (Zunz, Rit. S. 145 ff. 156), oder flüchtete sich in die Gebetsvereine oder ascetischen Brüderschaften zu Frühgebeten und Mitternachtsklagen, Krankenpflege, Leichenbestattung, mit besonderen gottesdienstlichen Formen neben der Synagoge (Zunz, Rit. S. 150 ff. Jost III, 273). Auch ist in neuerer Zeit durch die immer häufiger werdenden Uebersetzungen und Nachbildungen in die Landessprachen und ohnehin durch die Reformbestrebungen der Freiheit und Mannichfaltigkeit wieder in anderer Weise eine Thür geöffnet (Zunz S. 173). Innerhalb der orthodoxen Synagoge ist ein Rest des Unterschieds zwischen einem freien und festen Element, רשות und חובה, wenigstens noch darin ersichtlich, daß nicht alle Gebete in gleicher Weise obligatorisch sind, so daß z. B. bei der שחרית, dem täglichen Morgengebet, eine ganze Reihe von Formeln theilweise kabbalistischen Inhalts und von Psalmen als freiere Vorbereitung und Einleitung dem קַדִּישׁ vorangeht. Dagegen müssen beim Anfang des קַדִּישׁ durch den Vorbeter alle Juden zugegen seyn, die überhaupt mitbeten wollen. Hierauf folgt dann das שמע und die תְּפִלָּה *κ. ἐξ.*, nämlich die שמנה עשרה. Das den Montagen und Donnerstagen eigenthümliche Gebet ist im שחרית nach den anderen noch das lange והוא רחום (s. d. Legende über Entstehung dieses Gebets in Buxt. synag. 280 sq. Weiteres b. Zunz S. 123 ff.). Bald nach der Mincha, dem Vespergottesdienst des Freitags, mit dem Anbruch des Sabbaths wird dieser begrüßt durch das אשרי, Absingung von Ps. 95—99. u. 29. mit Beziehung auf die 6 Werktage, und besonders mit dem kabbalistischen Gebet לכה דודי, ein Brautlied, welches dem König Sabbath entgegengesungen wird, und wobei der Vorsänger oft von Musik und anderen Sängern unterstützt wird. Auf das ordentliche תְּפִלָּה שֶׁל עַרְבִית (wobei auch das שמע und das הַשְׁכִּיבֵנוּ siehe Herzfeld II. S. 187) und das etwas veränderte שמנה עשרה folgt dann noch das קַדִּישׁ, das עָלֵינוּ, einige Psalmen, und eine Lektüre aus Mischna, במה מדליקין, die von Oel und Dochten zu den Sabbathlichtern handelt, dann der Waisenkaddisch, den die Waisen für ihre verstorbenen Eltern sprechen (Schröder S. 297). Zu der שחרית des Sabbathmorgengottesdienstes, in welcher zum Theil andere Psalmen recitirt werden, gehört besonders das Sabbathgebet נִשְׁמַת כָּל חַי u. s. w. Ueber die Haltung bei'm Beten, ob gebückt (קִדָּה), stehend (nach 1 Mos. 19, 27. Ber. f. 26, 1 עמידה = precatio), knieend (הכריעה), auf den Boden hingestreckt (השתחואה, נְפִילָה), mit bedecktem Haupt (בראש מג ולה Maim. hilc. Teph. 5, 5), gesenktem Blick (Mos. Mikk. hilc. Teph. f. 100), geraden fest aneinander geschlossenen Beinen (nach Ezech. 1, 7. Mos. Mikk. l. c.), gegen Jerusalem gewandt (Dan. 6, 10. Maim. h. Teph. 5, 3), vergl. noch weiter Carpz. app. 322 sqq. Vitr. 1095 sqq. Bd. IV, S. 679. — Nach Beendigung der Gebete wird die heil. Rolle von dem dazu bestimmten*) Mann aus dem heil. Schrank genommen und es folgt b) die Vorlesung eines Abschnitts aus der Thora als zweiter Haupttheil des Gottesdienstes, zunächst des sabbathlichen und festtäglichen (Apg. 13, 15. 15, 21. 2 Kor. 3, 15. Jos. c. Ap. 2, 17). Der Pentateuch wurde zum Behuf der sabbathlichen Synagogalvorlesungen in 154 Lesestücke**), Paraschen (פָּרָשָׁה pl. פָּרָשִׁיּוֹת) eingetheilt, so daß man in drei Jahren (Meg. 29, 6) die

---

*) Ehe sie aus dem Schranke geholt wird, geht der Küster (Schulklopfer) an den Sitzen herum und ruft die beim Heraus- und Hineintragen der Rolle vorkommenden Verrichtungen zum Verkauf aus: Wer kauft הוצאה והכנסה, d. i. Herausnehmen und Hineinlegen? Halten der Rolle beim Zuwickeln? Auf- und Zuwickeln? u. s. w. Dem Meistbietenden wird auf den dritten Ruf das Amt zugeschlagen. Das gelöste Geld wird für Arme oder den Baufonds verwendet (s. Buxt. syn. p. 286 sqq. — Schröder S. 48).

**) Nach folgender Rechnung: 3 × 354 + 58 (wenn in einem Triennium 2 Schaltjahre einfielen) Tage geben 160 Sabbathe, wovon abgezogen die Sabbathe des Passah- und Laubhüttenfestes im Triennium, welche eigene Perikopen hatten, 154 Sabbathe bleiben.

Thora absolvirte*). Die jetzt gebräuchliche Vorlesung, die innerhalb eines Jahres mit dem Pentateuch fertig wird und der zufolge derselbe in 54 (wegen der Paraschen des Schaltmonats) größere Paraschen, auch סדרות genannt, eingetheilt ist, ist durch Einfluß der babylonischen Schulen aufgekommen. Auch die Karäer (Bd. VII. S. 374) haben einen jedoch von der rabbinischen Ordnung abweichenden einjährigen Cyclus. Einzelne Gemeinden in Palästina und Aegypten fahren fort, den dreijährigen Cyklus zu beobachten (Zunz S. 410). In der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts erscheint der jetzige Paraschencyklus als längst bestehende Einrichtung (Scheelt. d. R. Achai). Das Verzeichniß der Paraschen und Haphtharen s. bei Bodenschatz, kirchl. Verf. II, 22 bis 26; Lundius, jüd. Heiligth. S. 764. 820 f.; Bartolocci S. 655 ff.. Ziemlich früh wurde es Sitte, auch an den Sabbathnachmittagen eine kleinere Vorlesung aus der Thora (einen Theil der Perikope des nächsten Sabbaths) zur Mincha zu halten (Phil. II, 630: *μέχρι δείλης ὀψίας*); selbst von einer Haphthare aus den כתובים zur Sabbathmincha ist Schabb. 24, a. 116, b. die Rede. An manchen Orten werden auch die P. Aboth gelesen (Bd. XI, 672. Zunz, Ritus S. 85 f.). Thoravorlesungen am Montag und Donnerstag Morgen wurden später eingeführt, noch später sind die Neumondsperikopen.

Nachdem ohne Zweifel zuerst das Lesen von den Schriftgelehrten besorgt worden war, wurde es später (s. Herzfeld II, 215) Sitte, auch die Gemeinden mitwirken zu lassen, so daß der Vorsteher der Synagogen Gemeindeglieder zum Lesen aufrief**), den Priester zuerst, dann einen Leviten, dann 5 aus dem Volke, zuerst die Schüler der Schriftgelehrsamkeit; war ein Proselyte da, so konnte dieser auch zuletzt aufgerufen werden. An anderen Tagen rief man nur 3—6 auf (Meg. 32, a.). Die betreffenden סדרות sind deswegen in Unterabtheilungen eingetheilt (vgl. de Wette, Einl. §. 78. über die Priorität der großen oder kleinen Abtheilungen). Wo die großen Paraschen mit den kleineren offenen (פתוחות) zusammentreffen, werden sie durch פפפ, wo mit den geschlossenen (סתומות), durch ססס bezeichnet, s. Bd. II, 152. 155. IX, 141. und Hupfeld, Stud. u. Krit. 1837. S. 832 ff. Als die gemeinen Juden nicht mehr so gut Hebräisch verstanden, daß sie tauglich (רָגִיל) gewesen wären, die Perikopen richtig vorzutragen, las zuerst der amtliche Vorleser mit dem Aufgerufenen (Tos. Menach. f. 30, a. noch zu Anfang des 13. Jahrh.), bald verschwand auch dieses und an des Aufgerufenen Stelle liest nun der amtliche Vorleser. In Persien und Arabien soll noch im 12. Jahrhundert der zur Thora Gerufene selbst gelesen haben (Zunz S. 411 f.). Die Unkenntniß des Hebräischen brachte es weiter mit sich, daß ein dazu bestellter Dolmetscher, מתורגמן, תורגמן, den betreffenden Thoraabschnitt vers- oder paraschenweise in die syro-chaldäische Landessprache übersetzte (Meg. 4, 10.; Sot. f. 39, 2). Der Dolmetscher (manchmal waren es zwei nach Meg. f. 21, 2.) sollte wenigstens 50 Jahre alt seyn (Chagig. f. 14, 2.). Er durfte nicht in's Buch hineinsehen, damit man nicht meine, der Targum sey geschrieben (Tanch. f. 7, 3. 37, 3). Maim. h. Teph. 10, 10: A diebus Esrae moris fuit, ut adesset interpres exponens populo, quod lector in lege praelegebat ut sententiam verborum perciperent. (Von der Verdolmetschung ausgenommene Stellen s. Meg. 25, 1). Die Funktion eines Dolmetschers dauerte in der Synagoge fort, da die Juden (Rossi, de causis neglectae etc. p. 11) das Hebräische längst nicht mehr sprachen, sondern eben die jedesmalige Landessprache. Endlich freilich hörte auch bei den fern von Palästina und Babel wohnenden Juden der targumische Vortrag auf, da sie denselben nicht mehr verstanden, aber ohne daß statt dessen eine Paraphrase in der Landessprache eingeführt worden wäre. Bei den hellenistischen

---

*) Andere (vergl. Zunz S. 3 f.) nehmen einen 3½jährigen (Hälfte einer Sch'mitta von 7 Jahren) palästinensischen Cyklus an, da der Pentateuch für das Laubhüttenfest je des 7ten Jahrs Durchlesung der Thora vorschrieb. Zunz bezieht hierauf die Schabb. hier. 16, 1. Soph. 16, 10. erwähnten 175 Paraschen. S. dagegen Herzfeld II. S. 210 ff.

**) Das Ritual des Aufrufens s. bei Vitr. p. 969 sq.; Schröder S. 49 f.

Juden (in Aegypten) wurde die Uebersetzung wahrscheinlich neben dem Grundtext vorgelesen. Weiteres s. in den Artt. „Targumim“ und „Onkelos“ und Lightf. zu Matth. 4,23.; Schöttgen zu Matth. 10, 27 S. 99 ff.; Vitr. p. 1016 ff.; Hartmann a. a. O. S. 367 ff.; Grätz a. a. O. Bd. V. S. 435; Frankel, Vorstudien zu LXX. S. 58. Zur Vorlesung der Paraschen aus der Thora kamen später, doch jedenfalls vor der Zeit Christi (Luk. 4, 16. Apgesch. 13, 15. 27., wie auch Jonathan's Prophetentargum ein Beweis ist, daß geraume Zeit zuvor die prophetischen Bücher in öffentlichen Vorträgen erläutert wurden, Zunz S. 332) Vorlesungen aus anderen biblischen Büchern. c) Diese hießen הפטרות, Haphtaren (הפטרה, dimissio, Schlußvorlesungen, Leusden, phil. hebr. mixt. diss. III. §. 4., nicht Eingang, Eröffnung einer Rede, wie Frankel a. a. O. S. 51, will; s. dagegen Herzfeld II. S. 217) aus den Propheten, den אחרונים und נביאים ראשונים; der Uebergang von der Thoravorlesung zur Haphtarenvorlesung wird gemacht durch Benediktionen, responsorienartige Doxologieen. Derjenige, welcher (oder für den später der Vorleser) den prophetischen Abschnitt liest, heißt מַפְטִיר. Die Sitte, prophetische und andere Stücke vorzulesen, soll nach Elias Levita Thisbi s. v. פטר (wogegen freilich Jos. Ant. 12, 5. 4. streitet, s. Vitr. p. 1007 sq., Jost. I, 178, Zunz S. 6) so entstanden seyn: als Antiochus Epiphanes die Bücher Mosis zu lesen verbot und mehrere Thorarollen theils vernichtet, theils mit Götzenbildern bemalt und dadurch unbrauchbar geworden waren, fing man zum Ersatz der pentateuchischen Stücke an, einige passende Stücke aus den Propheten vorzulesen, deren Inhalt Aehnlichkeit mit jenen hatte. Diese Vorlesung behielt man bei, als später der Pentateuch wieder verlesen werden konnte. Vitringa p. 1008 schreibt die Sitte von dem in der makkabäischen Zeit entstandenen größeren Eifer des Volks für's Wort Gottes, Jost I, 178 von einer zweckmäßigen Opposition gegen die die prophetischen Bücher nicht anerkennenden Samariter her. Vielleicht wurde diese Vorlesung schon eingeführt, ehe die Hagiographen vollständig in den Kanon aufgenommen waren, weshalb diese auch nicht zu diesen Vorlesungen benützt wurden (Herzfeld II, 215 f.). Erst später wurden die sogenannten 5. Megilloth an bestimmten Festen als Haphtharen nach den Paraschen vorgelesen, das Hohelied am Pascha, Ruth an Pfingsten, Klaglieder am 9ten Ab, dem Tage der Verbrennung des Tempels, die Prediger am Laubhüttenfest und Esther am Purim (s. Carpzov crit. sacr. p. 134). Die jetzige Haphtharenordnung ist aus späterer Zeit. Aus der Vorlesung Jes. 61 in Luk. 4, 16. schloß Bengel ordo temp. p. 220, daß Jesus am Versöhnungstag in Nazareth gepredigt habe; allein man kann aus dieser Stelle eher schließen, daß keine bestimmte Haphtare vorlag, daß Jesus, ohne diesen Text ausdrücklich aufzusuchen, durch höhere Leitung denselben gefunden habe. Wenn die Sitte, prophetische Stücke hinter den pentateuchischen vorzulesen, sich davon herschreibt, daß nachdem man einmal angefangen, freie Vorträge über das Vorgelesene zu halten, man sich gedrungen fühlte, die übrigen Schriften zu diesem Zweck auszubeuten, die oft geeignetere Anknüpfungspunkte darboten, als manche Paraschen (Herzfeld II, S. 130), so ist wahrscheinlich, daß der Redner sich seinen Text zuerst für seine homiletischen Zwecke frei wählte. Eine Angabe verschiedener Haphtharen findet sich zwar schon in den Werken des 2ten und 3ten Jahrhunderts, aber eine allgemeine Feststellung war auch jetzt noch nicht geschehen (M. Meg. C. 3. Gem. f. 29, b. 31, a.), und unsere heutige Ordnung ist erst das Werk späterer Jahrhunderte. S. Zunz S. 6. 188; Herzfeld II, 217. Auch finden zwischen verschiedenen Nationalitäten, z. B. deutschen und spanischen Juden, mehrere Unterschiede statt. An die Haphtarenverlesung knüpft sich sofort d) der freie Vortrag, die Derascha (דרש, דרוש, דְּרָשָׁה, judendeutsch: Drasche) an, die erbauliche Auslegung des betreffenden Abschnitts. Sie entwickelt sich aus dem Targum heraus, dessen Amplifikation sie gleichsam ist. Doch war nicht nothwendig der Turgman oder der Vorleser auch der דַּרְשָׁן oder Prediger, sondern es konnte auch ein anderes schriftkundiges Mitglied zu der Versammlung sprechen. Nach Philo (II, 630: *τῶν ἱερέων δέ τις ὁ παρὼν ἢ τῶν γερόντων εἰς ἀναγινώσκει*

τοὺς ἱεροὺς νόμους αὐτοῖς καὶ καθ' ἕκαστον ἐξηγεῖται μέχρι σχεδὸν δείλης ὀψίας.: ib. p. 458; *εἶθ' ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβὼν, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει*), der freilich von palästinensischer Sitte nichts weiß, war Vorlesen und freier Vortrag auch an keine bestimmte Persönlichkeit gebunden, sondern die Priester, die Aeltesten und die schriftkundigen Mitglieder der Versammlung theilten sich in freier Weise in diese Funktionen (Vgl. 1 Tim. 4, 13. 5, 17. Justin. apol. I. p. 67. ed. Oberth.). So wurde denn auch hie und da geachteten Fremden Gelegenheit gegeben, ein freies Wort der Ermahnung, der Lehre, des Trostes zu reden. So haben Jesus (Luk. 4, 15 ff. 44. Matth. 4, 23. 9, 35. 26, 55. Mark. 1, 39. Joh. 18, 20.) und die Apostel (Apgesch. 13, 5. 15. 14, 1. 17, 10. 17. 18, 19.) in den palästinensischen und außerpalästinensischen Synagogen gepredigt. Ausnahmsweise wurde das Stillschweigen durch eine Bemerkung der Zuhörer unterbrochen (Philo II, 630: *οἱ μὲν πολλοὶ σιωπῇ πλὴν εἴ τι προσεπιφημίσαι τοῖς ἀναγινωσκομένους νομίζεται*, s. dagegen Pes. 110, a. Moed. kat. 5, a., wonach eine Unterbrechung streng verboten war). Hie und da war es früher der Brauch, daß die Predigt dem Thoralesen voranging, oder wurde sie ganz vom übrigen Gottesdienst, als dieser in Folge der Häufung des liturgischen Theils zu lang wurde, getrennt und vor oder nach demselben gehalten (Raschi zu Ber. 28, b. 30, a.), immer aber vor der Hauptmahlzeit. Es gab eigene Schlußreden, mit denen nach geendigtem Vortrag die Versammlung entlassen wurde, אפטרה genannt, Wendungen zum Lobe Gottes, messianische Tröstungen, Gebete, die allmählich zur feststehenden Formel wurden, wie das Kaddisch. Vergl. über die homiletischen Regeln der Rabbinen das חרז, פתח ꝛc. Zunz S. 352 ff. Den Unterschied von דרוש, אגדר, כיבושין Vitr. p. 669 sqq. Diese haggadischen Vorträge dienten freilich mit der Zeit weniger zur Erbauung der Gemeinde als zur Kurzweil, durch Erzählung von allerlei Historchen u. s. w. (Carpz. app. 324 f.; Zunz 350 ff.; Jost III, 240 f. 278). Doch sind die gottesdienstlichen Vorträge zu keiner Zeit ganz in Abgang gekommen. Von deren Bestehen in Palästina und Babylonien haben wir aus der mischnisch-talmudischen Epoche viele Spuren (Zunz S. 336); außer den Vorträgen über Abschnitte der heil. Schrift wurden auch solche über die Halacha (פרקא Ber. 6, b. 30, a.; Jom. 77, b. u. ö.) gehalten, besonders 2 oder 4 Sabbathe vor den drei Hauptfesten zur Erläuterung der diese Tage betreffenden Gesetze. Indeß ist der Gebrauch der Alten, an jedem Sabbath zu predigen, mehr und mehr abgekommen, besonders weil die vielen und langen Gebete und Piutim den Gottesdienst verlängerten (Grätz a. a. O. V, 182). Auch die Verfolgung lähmte der Redner Zunge und verjagte die Zuhörer, besonders im 14. Jahrh. In Spanien und Italien scheint es in dieser Beziehung besser gestanden zu seyn, als in Deutschland (Zunz S. 420 ff.). Einen neuen Aufschwung hat das Vortragswesen in der Synagoge sowohl bei den morgenländ. als bei den abendländ. Juden, besonders seit dem 16. Jahrh. genommen. Vgl. darüber Zunz S. 427—481; Jost III, 334. 338. 365 f.— Der Schluß des Gottesdienstes geschieht e) durch den ursprünglich und ordentlicherweise vom Priester mit Erhebung der Hände (נְשִׂיאוּת כַּפַּיִם), in dessen Abwesenheit vom Vorbeter (Soh. chad. f. 40, 3. ad Num. 6, 23.) gesprochenen Segen, den ברכת כהנים Vitr. p. 1117 sqq. Die Gemeinde bekräftigte denselben mit lautem Amen (vgl. Neh. 8, 6. Auch die Psalmen, die in den Synagogen gesungen und gebetet wurden, wurden vor Alters mit dem Amen der Gemeinde bekräftigt, Ps. 41, 14. 72, 19. 89, 53. 106, 48) — ein Gebrauch, der aus der Synagoge in die christliche Kirche überging, 1 Kor. 14, 16. Ueber ein dreifaches schlechtes Amen, יתומה zu schwach, חטופה zu schnell, קטועה abgebrochen s. Ber. f. 47, 1.; Carpz. app. p. 45. 325; Vitr. p. 1097 sq. Eine Schlußceremonie, durch welche dem Sabbath Abschied gegeben wird, ist das הבדלה, wie es scheint, aus dem Haus später in die Synagoge verlegt, und zwar soll sich der Ursprung dieser Sitte daher schreiben, daß Durchreisende oft an den Synagogen Abendessen und Nachtlager erhielten, und man für dieselbe gemeinschaftlich die Heiligung des Sabbaths aussprach. Pes. 101, a Tos. —

Sonst wurden in den Synagogen wohl schon in alter Zeit auch die Beschneidungen vorgenommen. Neuerdings werden auch Trauungen darin verrichtet. — Auf dem Wege aus der Synagoge, ist Vorschrift der Rabbinen (Berach. f. 6, 2.), soll man nicht eilen, damit es nicht den Anschein habe, als entfliehe man einem unangenehmen Ort, oder als sey man froh, sich einer beschwerlichen Last entledigt zu haben. Vielmehr soll Jeder die Synagoge so verlassen, als ginge er von einem Könige weg, dessen Anblick er sich ungern so bald entzieht. Daher soll man keine großen Schritte machen, auch nach geschlossener Andacht lieber noch ein wenig sitzen bleiben und bei sich sprechen: Nur die Gerechten danken deinem Namen; die Gerechtfertigten sehen vor deinem Angesicht. Dagegen sollen die Juden mit schnellen Schritten zur Synagoge gehen (nach Ps. 55, 15. Hos. 6, 3. cf. Ber. f. 6, 2.), aber auch voll Ehrfurcht, als gingen sie in den Palast eines großen Königs. Auf dem Wege dahin sollen sie Niemand grüßen, wenigstens nicht mit Gebrauch eines Namens Gottes, noch sich vor Jemand beugen, damit ihre Gedanken nicht von Gott abgelenkt werden.

4) Die Beamten und das Dienstpersonal der Synagoge. An der Spitze der Synagoge steht ursprünglich ein Collegium von זְקֵנִים, *πρεσβύτεροι* (Luk. 7, 3.), auch מְמֻנִּים, מְמוּנִים von מנה Po. = *προεστῶτες*, *ἄρχοντες ἀρχισυνάγωγοι*, (Mark. 5, 22. Luk. 7, 3 ff. Apgesch. 13, 15. cf. Vitr. p. 581 sqq. Rhenferd. invest. p. 232. 244 sqq.), פַּרְנָס, פַּרְנָסִין, *ποιμένες* (von פַּרְנֵס, pascere politice et ecclesiastice, vgl. Apgesch. 20, 28. 1 Petr. 5, 2. Vitr. p. 621 sqq. Buxt. l. talm. p. 1821), auch מנהיג, *ἡγούμενος* (Abarb. in Jes. 3, 1. Hebr. 13, 17.) und גדולי הקהל. Diese bildeten unter Vorsitz des *ἀρχισυνάγωγος κ. ἐξ.* (Luk. 8, 41. 49. 13, 14. vgl. Matth. 9, 18. Mark. 5, 35 ff. Joh. 7, 48. Apgesch. 18, 8. 17., ראשׁ הַכְּנֶסֶת, M. Jom. 7, 1. Sot. 7, 7. ר' הַקָּהָל, ר' הַצִּבּוּר, chald. ריש כנושתא), ein berathendes Collegium, das über Ordnung und Zucht in der Synagoge wachte, die Schuldigen mit Verweis und Ausschließung (daher *ἀποσυνάγωγος* Joh. 9, 22. 12, 42. 16, 2., vergl. Bd. I, 679. 306. Hartmann, enge Verb. S. 264 ff. Selden, de synedr. I, 7. 11) bestrafte, auch die Armenpflege verwaltete. Es hatte also zum Theil, wie unsere Kirchenconvente und Stiftungsräthe, die cura *τῶν περιστατικῶν καὶ τῶν ἔξω τῆς συναγωγῆς*; seine Mitglieder waren auch ohne Zweifel zugleich Mitglieder*) der Lokalsynedrien (s. d. Art. „Synedrium“ u. Vitr. p. 553 sqq. Maim. h. Taan. 1, 17), doch waren seine schriftgelehrten Mitglieder auch zugleich, wie aus oben angeführter Stelle Philo's und aus 1 Tim. 5, 17. geschlossen werden kann, die im Gottesdienst vorzugsweise funktionirenden Gemeindeglieder. Eingeweiht wurden sie zu ihrem Amt durch *χειροθεσία* wahrscheinlich des *ἀρχισυνάγωγος* und der übrigen Aeltesten (Apgesch. 6, 6. 13, 3). Mit der Zeit traten dann Priester des Aeltestenkollegiums als Lehrer (daher רב, חכם, מורנו, auch חבר העיר, doctor civitatis, Maim. h. Matt. 7, 14. Meg. f. 27, 2. Ber. f. 30, 1.) eben so in den Vordergrund, wie der Bischof in der christlichen Kirche, und mochte hie und da das ganze Presbyterium in seiner Person vereinigen, wie Benjamin von Tudela es in Bagdad fand. Jarchi ad Meg. f. 27, 2: המתעסק בצרכי צבור, procurans negotia coetus. id ad Sot. 7, 7: Synagogae princeps est, ex cujus sententia res Synagogae decernuntur, quis prophetas sit lecturus, quis expositurus super schema, quis descensurus coram arca etc., vgl. Apgsch. 13, 15. Eingeweiht wurde das Synagogenhaupt, wenn man aus der ersten christlichen Gemeindeeinrichtung zurückschließen darf, durch Auflegung der Hände der Synagogenältesten (1 Tim. 4, 14). Hartmann a. a. O. S. 261 vermuthet, er sey durch den Hohepriester oder dessen Stellvertreter eingesegnet worden, da das große Synedrium einen entscheidenden Einfluß bei der Wahl gehabt habe. Die angeführten Mischnastellen sind

*) Hartmann ist daher geneigt, sie mit den 7 „Guten der Stadt“ und mit den 7 Richtern des Josephus (als Ausschuß des städtischen Synedriums) zu identificiren. Carpzov S. 314 identificirt ebenfalls die „Guten der Stadt“ mit den פרנסים. S. den Art. „Synedrium“.

aber nicht beweisend. Eine Funktion, welche früher ein dazu befähigtes Mitglied des Aeltestencollegiums übernahm, der Mund der Gemeinde zu seyn, im Gebet, im Lesen der heil. Schriften — wurde mit der Zeit einem besonders dazu angestellten befähigten Manne übertragen, der dann שְׁלִיחַ הַצִּבּוּר hieß, nuncius, legatus ecclesiae (Rosch. hasch. 4, 9. Gem. f. 33 sq. Vitr. p. 903 sqq. Schoettgen h. h. ad Apoc. 2, 1), der Abgeordnete, auch Schreiber der Synagoge. R. Gamaliel dicit: legatus ecclesiae fungitur officio pro omnibus et officio hoc rite perfunctus omnes ab obligatione liberat. Er hatte auch den Priester herbeizurufen zur Ertheilung des Schlußsegens (Sot. f. 39, 2. 40, 1. 3). Am Neujahr hatte er mit der Tuba voranzuschreiten (Rosch. hasch. f. 33, 2), an den Fasttagen den Fastenden die Asche auf's Haupt zu streuen u. s. w. Er mußte daher ein אָדָם רָגִיל, vir habilis, exercitatus seyn, dabei unbescholtenen Wandels, in der Schrift erfahren, im Gebet geübt, vollen Bartes, d. i. reifen Alters, angenehmer Stimme, nicht reich, Vater einer zahlreichen Familie (cf. Taan. f. 15, 1. 16, 12. Chol. f. 24, 2). Seine Bedeutung wuchs mit Ausbildung des Synagogalgottesdienstes und mit Abnahme der Kenntniß der hebräischen Sprache (Zunz, Ritus S. 6). Vitringa vergleicht S. 910 ff., wie Lightfoot und Schöttgen, den שליח צבור dem ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας und dem Presbyterialpräses der ersten Christengemeinden (Offenb. 2, 1.), mit den Diakonen der christlichen Kirche dagegen (Vitringa pag. 914 sqq., de archisyn. p. 47 sqq., vgl. Bd. III. S. 365) ein anderes zum Dienstpersonal der Synagoge gehöriges Glied, nämlich den חַזָּן (von חזה, speculator, qui provisionem alicujus rei habet, daher custos, Küster; s. dagegen Elias Lev. s. v. חזן, der von der Identität des ח und des ש״צ ausgehend, das Wort von Sorge für's Lesen erklärt), Synagogendiener, ὑπηρέτης Luk. 4, 20. Epiph. haer. 30, 11. ἀζανίτης (die Tempeldiener חזני הקדש Succ. 4, 4). Dieser hatte die Synagoge zu öffnen und zu schließen, die Bücher zum Vorlesen zu reichen (Jom. 7, 1. Sot. 7, 8.) und wieder aufzubewahren, die Lichter anzuzünden, für Reinlichkeit des Lokals zu sorgen u. s. w. Wurden in den Synagogen kirchliche Strafen, wie Geißelung (Matth. 5, 25. 10, 17. 23, 34. Mark. 13, 9. Luk. 12, 11. 21, 12. Apgsch. 22, 19. 26, 11) vollzogen, als stellvertretend für die über Gelehrte und Studierende, Ketzer und Abtrünnige zu verhängende Exekution, so hatte, wie es scheint (Makk. 3, 12.), der חזן dieselbe zu vollziehen. Die חַזָּנִים wurden mit der Zeit auch Knabenlehrer (Vitr. p. 899) und mögen daher hie und da die Rollen des שליח übernommen haben. So kam es, daß der חַזָּן mit der Zeit Vorsänger, Vorbeter, Vorleser geworden und an die Stelle des ש״צ getreten ist (vgl. die aus Maim. und Jarchi Vitr. p. 891 sqq. vorgeführten Stellen, in denen einerseits der Unterschied noch festgehalten wird, aber doch schon in der Gem. Succ. u. M. Sofer. 10 (Grätz, Gesch. d. Juden V, 26) der חזן als Vorleser erscheint: חזן עומד לקראת בתורה). Wie der Vorbeter besonders in Folge der Buchdruckerkunst von seiner vormaligen Größe als Dichter herabgestiegen, darüber s. Zunz, Ritus S. 145 f. Der, welcher die niederen, früher dem חזן zukommenden Dienstleistungen verrichtet, heißt jetzt שַׁמָּשׁ (von שַׁמֵּשׁ = שָׁרֵת, ministrare). Eine andere Funktion der schriftgelehrten Glieder des Aeltestencollegiums, das תרגם und das sich daran anschließende und daraus entwickelnde דרש ist dagegen jetzt den Diadochen des ראש הכנסת, den Rabbinen als Prärogative zugefallen. Noch sind zu nennen die Almosensammler der Synagoge, גַּבָּאֵי צְדָקָה, welche den 7 διακόνοις Apg. 6, 1 ff. entsprechen (v. aram. גבא, colligere, exigere, גֶּבֶא Jes. 30, 12., Cisterne). Es sollten seyn אנשים ידועים נאמנים, wohlberüchtigte und zuverlässige Männer. Nicht überall gab es solche. An anderen Orten kam das Almosensammeln dem חזן zu (Leo Mut. rit. Jud. I, 14.). Vergl. Maim. in h. Mattan. C. 9. Schulch. ar. jor. dea f. 78. Sect. 256. Vitr. de synag. p. 915—933. Rhenferd. 333. 365—381. — Endlich haben wir zu reden von den 10 viri otiosi, synagogae judaicae quasi stipendiarii (Meg. 1, 3. Gem. hier. zu 1, 6.), den sogenannten בטלנין (v. בטל, cessare, vacare, otiari, Pred. 12, 3.), zehn Männer, die kein eigenes Geschäft haben und auf öffentliche Kosten unterhalten werden,

dafür aber gehalten sind, dem Synagogengottesdienst beizuwohnen, damit wenigstens die Gemeinde beim Gebet*), besonders beim Kaddisch und Schemoneh esreh (Maim. hilc. Teph. 8, 4—6. Rhenf. diss. de X. ot. I. p. 41 sqq.) und Thoralesen repräsentirt sey, da, wenn weniger als 10 Personen anwesend sind, kein עֵדָה da sey, denn 10 ist מִנְיָן, numerus legitimus einer עֵדָה nach 4 Mos. 14. 27. Sie mußten die Ersten und Letzten der Versammlung seyn. Diese Batlanim entsprechen zwar nicht der Zahl, aber der Bedeutung nach (es waren 24 ראשי המעמד, Jost I, 168) den Standmännern, אנשי מעמד, des Tempeldienstes. Stark besucht waren die Synagogen überhaupt nur an Sabbathen. Winer meint, diese Einrichtung möchte auch für unsere Wochengottesdienste anwendbar seyn. Uebrigens ist sie bei den Juden wieder ziemlich in Abgang gekommen. Die Hypothese von Lightfoot h. h. ad Matth. 4, 23. Capellus obs. in N. T. ad Matth. 18, 15. Saubert, pal. theol. phil. p. 379. Otho lex. rabb. p. 624, welche auch Herzfeld I. S. 392 zu theilen scheint, die 10 בטלנים seyen die 10 gubernatores synagogae, von denen 3 das Dreimännergericht constituirten (s. d. Art. „Synedrium"), einer der שליח = חזן = ἐπισκοπος, 3 die גבאים oder פרנסים, von denen zwei sammelten, einer austheilte, einer der תרגמן, der 9te und 10te der scholarcha und dessen interpres gewesen sey, widerlegt J. Rhenferd in seinen II. oben angeführten diss. de X. otiosis nnd Vitr. de X. otiosis Ugol. thes. XXI. p. 297—494 und de syn. vet. p. 530 sqq. 628 sqq. S. die kurze Darstellung dieser Controverse zwischen Lightfoot, Rhenferd und Vitringa in Carpz. app. p. 310. Immerhin mag Herzfeld Recht haben, daß wir dem Zeitalter vor der Mischna nicht schon „diese bedauerliche Ansicht von der Zulänglichkeit eines solchen mechanischen Gottesdienstes aufbürden dürfen". Ueber die Synagogen und den Gottesdienst der karäischen Juden vgl. Jost II, 309 ff. Zunz, Ritus S. 156 ff. u. Bd. VII. S. 375.

Von den Synagogen haben wir wohl zu unterscheiden die freilich oft in denselben Lokalen gehaltenen Lehrschulen, Akademieen, בָּתֵּי הַמִּדְרָשׁ. Der מתרגמן oder אמרא in diesen, dem der חכם, welcher saß, zuflüsterte und der dann das ihm in's Ohr Gesagte dem Auditorium vernehmlich und verständlich vortrug (worauf man Matth. 10, 27. bezieht, s. Lightfoot z. d. St. und zu 4, 23.) ist nicht zu verwechseln mit dem מתרגמן der gottesdienstlichen Versammlungen. Die Lehrschulen stehen an Würde und Heiligkeit noch über den Synagogen, weil תלמוד תורה עדיפא, das Studium des Gesetzes allem Anderen vorzuziehen ist; daher darf man auch aus einem בית הכנסת ein בית המדרש machen, aber nicht umgekehrt. — Vergl. weiter über dieselben Vitr. p. 133 sqq. — Carpzov app. p. 315 sqq. — J. L. Heubner, de acad. Hebr. p. 1055 sqq. und G. Ursini antiq. hebr. scholast. academ. p. 533 sqq. in Ugol. XXI. und Bd. IX, 528 f. XII, 475 ff. XIII, 738 f. — Hartmann a. a. O. S. 384 ff. Leyrer.

Syncellus (σύγκελλος) heißt eigentlich cohabitator, cubicularius, der mit einem andern die Zelle (cella, woraus das griechische κέλλιον gebildet ist), Wohnung theilt, wird aber speciell von Mönchen und Klerikern gebraucht, welche Genossen hochstehender Geistlichen sind. Die Synodalakten der orientalischen Kirche und die Byzantiner gedenken derselben häufig, wie die Auszüge in Suicer's thesaurus ecclesiasticus s. v. σύγκελλος, bei Du Fresne im Glossar. lat. s. v. syncellus und die Geschichte der syncelli bei Thomassin vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I. lib. II. cap. 100—102. ergeben.

Vornehmlich hatte der Patriarch von Constantinopel in seiner nächsten Umgebung mehrere Syncellen, von welchen der erste, ihm zunächst stehende Protosyncellus genannt wurde und ihm auch öfter im Amte folgte. Die Syncelli behaupteten den Vorrang vor den Metropoliten und nahmen bei feierlichen Handlungen den Sitz vor ihnen ein, was ihnen jedoch später bestritten wurde. Heraclius setzte ihre Zahl auf

*) Im tr. Ber. 6, 6. heißt es: Wenn Gott, der Hochgebenedeite, in die Synagoge tritt und findet dort nicht 10 Personen beisammen, so geräth er alsbald in Zorn, sprechend: Warum komm' ich und ist Keiner da? Warum ruf' ich und Keiner antwortet? Jes. 50, 2.

zwei herab. Die Syncelli waren gewöhnlich zugleich Beichtväter der Patriarchen und dienten dazu, über den Wandel derselben Zeugniß abzulegen. Sie wurden daher auch öfter von den Kaisern, die selbst ihre nächsten Verwandten zu Syncellen bestimmten, zur Spionage benutzt (s. Beispiele bei Thomassin l. cit. cap. 100. no. IX. cap. 101. no. V. u. a.). Die Kaiser verliehen auch mitunter Bischöfen und Erzbischöfen den Titel Syncellus. Man nannte solche Pontificales et Augustales Syncelli.

Auch im Occidente finden sich Syncelli. Sowohl die Päbste als Bischöfe hatten dergleichen, besonders als Zeugen ihres Wandels. Gregor I. empfahl sie (m. s. z. B. epistol. lib. IV. ep. 44. u. a.) und die 595. unter ihm gehaltene Synode verordnete „. . . . . ut quidam ex clericis, vel etiam ex monachis electi, ministerio cubiculi pontificalis obsequantur, ut is, qui in loco regiminis est, tales habeat testes, qui vitam ejus in secreta conservatione videant, qui ex visione sedula exemplum profectus sumant" (can. 58. cau. II. qu. VII.). Daher wurden auch späterhin fortwährend familiares, consiliarii von den Päbsten und Bischöfen gehalten und nach den Capitelstatuten gewöhnlich zwei Canonici den letzteren zur Disposition gestellt (man s. noch Alteserrae dissertatt. iuris canonici (ed. Bertram. Halae 1777) lib. II. cap. XIII.). Eine unrichtige Herleitung des Ausdrucks *σύγκελλος* ist von *ἄγγελος*, da das Wort bisweilen *σύγγελλος* oder *σύγγελος* geschrieben und die Syncelli auch als Botschafter benutzt wurden; ebenso wie Alteserra (l. c. lib. I. cap. II.) wegen der öfter eintretenden Succession (s. oben) sich äußert: Annon et patriarchae Constantinopol. adiungi coadiutorem futurum successorem, quem nuncupabant *συγκελλόν*, quasi diceris consellaneum, ut eiusdem cathedrae participem moris antiqui fuit? indem dadurch auch der richtige Gesichtspunkt für die Stellung des Syncellus ganz verrückt wird. H. F. Jacobson.

Syncellus, Georgius, s. Theophanes von Byzanz.

Synedrium, *συνέδριον*, Matth. 5, 22. 26, 59. Mark. 14, 55. 15, 1. Luk. 22, 66. Joh. 11, 47. Apgesch. 4, 15. 5, 21. 27. 34. 41. 6, 12. 15. 22, 30. 23, 1. 6. 15. 20. 28. 24, 20. (einigemal metonym. für den Sitzungsort), woher*) das talmud. סַנְהֶדְרִין, bisweilen סַנְדְרִין (Sanh. f. 14, 2.), apok. סַנְהֶדְרִי, in der Mehrzahl סַנְהֶדְרִיּוֹת; denn es sind verschiedene Synedria zu unterscheiden, das ס' גְּדוֹלָה in Jerusalem und die סַנְהֶדְרִיּוֹת קְטַנּוֹת in den Provinzialstädten. Die Mitglieder der Synedrien hießen *πρεσβύτεροι* (Matth. 16, 21.), auch nach griechischer Ausdrucksweise *βουλευταὶ* (Mark. 15, 43. Luk. 23, 50 f. *βουλή* Joseph. Ant. 19, 3. 3.); *σύνεδροι* kommt im neuen Testament nicht vor. Hebr. זְקֵנִים, chald. יָתְבֵי סַנְהֶדְרִין.

I) Das סַנְהֶדְרִין גְּדוֹלָה (auch mit dem Beisatz שֶׁל יִשְׂרָאֵל, Midr. schir. hasch. 9, 1.) Synedrium magnum, Luth. der hohe Rath, das höchste geistliche und weltliche Tribunal der Juden, daher auch בֵּית דִּין הַגָּדוֹל oder ב' ד' *κ. ἐξ.* genannt (Sot. 1, 4), hatte ordentlicherweise in Jerusalem seinen Sitz (daher: *συνέδριον τῶν Ἱεροσολυμιτῶν* Jos. vit. C. 12). — So bestimmt der Talmud die Organisation desselben beschreibt, so widersprechend in sich und Angesichts der Geschichte ist, was sich an verschiedenen Stellen desselben über seine Anfänge, sein Bestehen und seine Wirksamkeit findet, weßhalb neuere, selbst jüdische Historiker die wirkliche Existenz und Wirksamkeit des Synedriums auf ein Minimum reduciren und dem Synedrialstatut des Talmud bloß eine ideale Existenz auf dem Papier zuzuerkennen geneigt sind. Doch haben wir hier namentlich auch die Andeutungen in der heil. Schrift zu berücksichtigen. Was nun

1) Die Zusammensetzung des Synedriums betrifft, so bestand dasselbe nach Sanh. 1, 5. 6. 2, 4. Scheb. 2, 2. (vgl. Philo I, 395. Selden, de synedr. II, 4. 8. Reland, ant. sacr. II, 7. 5.) aus 71 Gliedern mit Einschluß des Präsidenten**),

*) In Pesikt. zu Par. בהעלותך wird nach einem etymolog. Calembour סן vom Sinai, d. i. vom sinaitischen Gesetz, הדרין = מְהַדְּרִין, repetentes, explicantes legem erklärt. Andere etymologische Spielereien der Rabbinen s. Buxt. lex. talm. p. 1513; Carpzov app. p. 568.

**) Baron. annal. 31, 20., Drusius, Grotius, Schleusner, Jahn, Wahl, de Wette zählen 72

daher es zum Unterschied von den aus 23 Gliedern bestehenden Lokalsynedrien auch (ע״א) סנהדרין (בית דין) של שבעים ואחד genannt wurde. Diese Glieder waren theils Priester (*πάντες οἱ ἀρχιερεῖς* Matth. 27, 1. Joh. 7, 32. 11, 47. 12, 10., Häupter der 24 Priesterordnungen? 1 Chr. 24. 2 Esr. 36, 14.), theils Laien, die Aeltesten des Volks, זְקֵנִים, *πρεσβύτεροι*, auch *ἄρχοντες τοῦ λαοῦ* genannt, weil an der Spitze der Familien und Geschlechter des Volks stehend, weßwegen *πρεσβύτεροι*, *ἄρχοντες* auch a parte potiori für *βουλή*, *συνέδριον* steht (Luk. 23, 13. 24, 20. Apgsch. 3, 17 u. ö.). Dazu kamen als dritter Stand die Schriftgelehrten (s. Bd. XIII, 732. 738), als die gelehrten Interpreten des Gesetzes in geistlichen und weltlichen Dingen. Die Zusammenstellung dieser drei Bestandtheile in Matth. 26, 3. 57. 59. 27, 41. Mark. 8, 31. 11, 27. 14, 43. 53. 15, 1. Luk. 9, 22. 20, 1. 22, 66. Apgsch. 5, 21. 6, 12. 22, 30. 25, 15. ist daher als eine Umschreibung von *συνέδριον* anzusehen. Die Mitglieder des Synedrium gehörten vorherrschend bald der pharisäischen, bald auch der sadducäischen Partei an, die schriftgelehrten Mitglieder wohl vorzugsweise der ersteren (Apg. 5, 17. 34. 23, 6). Wie groß das Contingent eines jeden dieser drei Stände war, wissen wir nicht; es findet sich darüber nichts im Statut, eben so wenig, daß Priester einen Theil des Sanhedrin bilden sollten. Nach Maimon. Sanh. II, 2. ist ein ganz aus Laien zusammengesetztes Sanhedrin nicht wider das Gesetz. Dagegen meint Abarbanel, es habe in der Regel vorherrschend aus Priestern bestanden (Alting, Schilo II, 8.) und Casaubon (c. Baron. exerc. 9, 5.) schließt aus 5 Mos. 17, 9., daß wo es habe geschehen können, es allein aus Priestern und Leviten bestanden habe (s. Lundius, jüd. Heiligth. S. 460). Waren es nach Obigem 24 *ἀρχιερεῖς* und eben so viele *πρεσβύτεροι* (vgl. Offb. 4, 4.), so blieben für den Stand der *γραμματεῖς* nach der Zahl der *γράμματα* noch 22 übrig. Nicht eingerechnet in die Zahl der 71 sind die zwei bis drei Sekretäre (Sanh. 4, 3), wohl aber der Präsident, הַנָּשִׂיא (auch mit dem Beisatz בכל מקום), sonst auch ראש oder מופלא, Excellenz, genannt. Der König selbst sollte nicht Präsident seyn dürfen (Selden II, 9, 7), wohl aber der Hohepriester (Maim. Sanh. C. 2, 4 sq. non adsciscitur rex Israëlis in Synedrium, quoniam non permittitur ab eo dissentire aut contradicere verbo ejus; attamen adsciscunt pontificem maximum, si modo sapientia ejus dignitati respondeat). In der Leidensgeschichte Jesu, auch Apgesch. 5, 21. 27. 23, 2. erscheint der Hohepriester als Präsident. Doch war er es zufolge dem Synodalstatut des Talmud jedenfalls nicht Kraft seiner Hohepriesterwürde. In den Zeiten des häufigen Wechsels und der Käuflichkeit des Hohenpriesterthums war er es gewiß nicht regelmäßig, oder wenn er es war, häufig nur durch Usurpation (so Jost, Gesch. des Judenthums u. s. Sekten. I, 280. 407. II, 14 u. ö.). Deswegen konnte auch Paulus Apgesch. 23, 5., besonders da es keine ordentliche Sitzung, sondern nur ein tumultuarisch, durch den Tribun Claudius Lysias zusammengerufener Convent war, sagen, er habe nicht gewußt, daß der Rathspräsident der Hohepriester sey. Ueberdies erschienen Priester und Hohepriester, wenn sie Rathsglieder waren, bei den Sitzungen nicht in Amtstracht. Der Apostel wollte übrigens vielleicht nicht sowohl seine Aeußerung als eine in Uebereilung oder Unwissenheit geschehene entschuldigen, sondern vielmehr das Gebahren des Präsidenten als ein solches bezeichnen, in welchem er ihn nicht als Hohepriester habe erkennen können. Meuschen in seiner diatribe de נשיא (in welcher er einige für das Consistorialpräsidium in Braunschweig gezogene Consequenzen abweist Nov. Test. ex Talm. illustr. p. 1184 sqq.), meint, das Präsidium habe jederzeit der Hohepriester geführt und Paulus habe nur den Hohepriester

---

mit Einschluß des Präsidenten, wogegen Schickard, jus. reg. p. 9., Vitr. archisyn. p. 356, Leusd. phil. hebr. mixt. p. 449, Witsius, misc. p. 536, Rhenferd, opp. phil. p. 285, Hartmann, enge Verb. des A. u. N. Test. S. 181 ff., Winer u. A. richtiger 71 mit dem Präsidenten zählen. Ewald, Gesch. Isr. IV. S. 190 meint, die ursprüngliche Zahl 70 oder 72 sey, um bei Abstimmungen keine Stimmengleichheit zu erhalten, später in 71 verändert worden. Bd. VII. S. 43 nimmt er noch 72 Mitglieder an.

oder Präses nicht unterscheiden können, weil die Verhandlung im Prätorium statt im Rathssaal und zwar in tumultuarischer Weise stattfand. So auch Baron., Bellarm., Gusset, comm. ling. hebr. p. 491.; Braun, sel. sacr. p. 117. Vgl. Kretschmar, de praeside synedr. magni. Dresd. 1738. und Selden, de synedr. II, 15. 14. u. 16, 11., welche das Gegentheil nach M. Sanh. 2. und Maim. Sanh. 2. behaupten. Später, als das Synedrium allmählich aus einem richterlichen Collegium sich in eine Gesetzesschule verwandelte, hieß der נשיא wohl auch ראש ישיבה. — Zur Rechten (Tos. Sanh. C. 3. Maim. Sanh. 1, 3.) des נשיא saß der אב בית דין (abbrev. אב ב״ד), immer eins der ältesten, unbescholtensten und gelehrtesten Mitglieder des Synedriums, als Vicepräsident (M. Taan. 2, 1. cf. Selden II, 6. 1). Rapoport meint, er habe hauptsächlich bei den Fragen über Mein und Dein präsidirt (s. dagegen Frankel, Monatsschr. I, 345). Einen אב ב״ד gab es aber, auch nachdem dem Synedrium die Entscheidung über Mein und Dein entzogen war (Sanh. hier. 1, 1. 7, 2). Ohne Zustimmung des אב ב״ד durfte der נשיא keine Handauflegung vornehmen. Herzfeld vergleicht den אב ב״ד mit dem römischen princeps Senatus. Er habe als solcher keine besondere Wirksamkeit gehabt, von welcher auch der Talmud nichts erwähnt. Höchstens wird bei neuen Anordnungen des Synedriums sein Name neben dem des נשיא erwähnt (Schabb. 14, b. 15, a. Kel. hier. 8, 11). — Zur Linken des נשיא hatte der חכם, ein durch Schriftgelehrsamkeit ausgezeichneter Assessor, seinen Sitz. Einige meinen, Nikodemus, der deßwegen *διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ* heiße (Joh. 3, 10. vgl. Lightf. Cit. z. d. St. aus Echa rabb. f. 66, 2); doch kam die Würde eines חכם im Synedrium wohl erst in späterer Zeit auf. Als Simon b. Gamaliel, Vater des Mischnaredaktors Jehuda, נשיא war, war R. Meir חכם und der Babylonier Nathan, als tüchtiger Jurist und Mathematiker bekannt, war אב ב״ד; vorher kommt der Chachamtitel nicht vor (Jost II, 110).— Die übrigen Mitglieder des hohen Raths saßen zur Rechten und zur Linken in Form eines Halbkreises oder Halbmondes (Sanh. bab. f. 36 sq. hier. f. 19, 3. cf. Selden II, 6. 1. Witsius, diss. de synedr. in Misc. sacr. Herb. 1712 p. 519. 524 mit Abbild.). Die zwei Schreiber hatten stehend (Schir haschir. rabb. f. 22, 2. sitzend), der zur Rechten die lossprechenden, der zur Linken die verurtheilenden Stimmen aufzuschreiben. R. Jehuda (Sanh. 4, 3.) weiß noch von einem dritten Schreiber, der beiderlei Stimmen notirte. Außerdem wohnten Candidaten der Rathswürde (in 3 Reihen von je 23) den Sitzungen bei, die für aber nicht gegen den Angeklagten das Wort ergreifen durften (Sanh. 4, 3 sq.). Die Freigesprochenen standen zur Rechten, die Verurtheilten zur Linken. Vgl. Matth. 25, 33 f. — Der Präsident berief (*συνάγειν τὸ συν.* Joh. 11, 47. *συγκαλεῖν* Apgesch. 5, 21.) durch die Diener (verschiedene Klassen: שטרים Maim. Sanh. 1., auch שמשי בית דין; *ὑπηρέτης* Matth. 5, 25. 26, 58. Mark. 14, 54. 65. Joh. 7, 32. 45. 18, 3. 12. 18. 22. 19, 6. Apgesch. 5, 22. 26. 23, 2. *πράκτωρ* Luk. 12, 58. מְנַגְּדָנָא flagellator. bab. Jom. f. 15, 1. סַרְדְיוֹט, carnifex) die Sitzungen und hatte weiterhin die Verhandlung einzuleiten, das Verhör anzustellen, die Abstimmung zu beantragen u. s. w. Wenn er und die beiden Nebenpräsidenten eintraten, so wurden sie mit besonderem Ceremoniell empfangen (Gem. Horaj. 13, 2. cf. Selden II, 10. 1). Da die Gleichheit des Empfangs dem Nasî Simon b. Gamaliel nicht gefiel, so verordnete er: vor dem Nasî sollen Alle aufstehen, bis er sie sich setzen heiße, tritt der אב ב״ד ein, so soll von beiden Seiten nur die vordere Reihe aufstehen, bis er an seinen Platz gelangt, wenn der חכם eintritt, soll immer nur Einer um den Anderen aufstehen (Jost II, 110 f.). Ueber die ehrenvolle Bestattung der Präsidenten s. Otho lex. rabb. p. 630 sq. — Was die zur Rathswürde erforderlichen Eigenschaften betrifft, so mußte ein Mitglied des großen Synedriums vor Allem zuvor sich als Mitglied der kleineren Synedrien erprobt haben (Gem. Sanh. f. 88, 2. vergl. Bd. XIII. S. 738). Andere physische oder moralische und intellektuelle Eigenschaften: kein Verschnittener oder Krüppel, kein im Ehebruch oder von Nichtisraeliten Erzeugter, kein Wucherer, Würfelspieler, kein zu alter oder zu junger Mann, ein Familienvater,

(kein Kinderloser, weil das Mitgefühl eines solchen nicht so rege sey; Sanh. 36, b. Maim. Sanh. II, 3.), ein schöner, (בעלי קומה ובעלי מראה) weiser, auch der Magie kundiger Mann u. s. w. Vgl. darüber bab. Sanh. f. 17, 1. Menach. f. 65, 1. Maim. Sanh. II. Cosri, ed. Buxt. Bas. 1660. p. 127 sq. 216 sq. Iken. ant. hebr. 1732. p. 387. Witsius l. c. §. 42 sq. Daß jeder Beisitzer des Synedriums 70 Sprachen habe verstehen müssen (Sanh. Menach. l. c. Sota, ed. Wagens. p. 783 sq. cf. Pott, Syllog. II, 300 sq.), ist rabbinische Uebertreibung, nach Reimarus (de assessor. synedr. 70 linguar. peritis. Hamb. 1751) und Hartmann (a. a. O. S. 190 f.) symbolischer Ausdruck für die Forderung, daß er ein allseitig gewandter Exeget des heil. Textes seyn müsse. Die Wahl des Präsidenten und die Cooptation neuer Mitglieder (aus den Mitgliedern der kleineren Synedrien, Maim. Sanh. II.) geschah durch Suffragia oder Sortes (Sanh. Gem. 1, 6 sqq. Philo *περὶ δικαστοῦ*), die Weihe (Sanh. 13, b. Maim. Sanh. IV, 1 sqq. Selden II, 7, 1 sqq. Witsius l. c. §. 46) durch *χειροθεσία* und feierliche Proklamation: אתה סמוך ויש לך רשות לדין u. s. w. Zum Präsidenten wurde vorzugsweise ein Mann gewählt, der zu präsidiren und zu repräsentiren verstund, auch durch vorherige Stellung oder edle Abkunft imponirte, wenn er sich auch nicht immer durch Schriftgelehrsamkeit auszeichnete.

2) Zeit der Sitzungen. Dieselben fanden ordentlicherweise nach dem täglichen Morgenopfer alle Tage statt, mit Ausnahme des Sabbaths und der hohen Feste, an denen wenigstens keine Gerichtssitzungen gehalten werden sollten (Jom. tob. 5, 2). Gegen 3 Uhr vor dem Abendopfer ging man auseinander (Sanh. bab. f. 88. hier. f. 19); die Sitzungen der Lokalsynedrien endeten um Mittag, um die sechste Stunde. Chet. 1, 1. Vgl. Selden II, 10. 2.

3) Ort der Sitzungen. Der gewöhnliche Sitzungssaal war in dem Jahrhundert vor Christo bis etwa zum Anfang des Lehramts Christi die nach Juchas. von Simon b. Schetach erbaute Quaderhalle, לִשְׁכַּת הַגָּזִית (mit einem Fußboden aus gehauenen Quadern, nach Jom. 25, a. eine Art Basilika von 22 Ellen Länge, 11 Ellen Breite, was freilich, wenn außer den Rathsherren auch Angeklagte, Zeugen, zuhörende Rathscandidaten Platz finden sollten ein ziemlich beschränkter Raum wäre, s. Jost I, 145. 275) in der Mitte der Mittagsseite des Tempelvorhofs, der nördliche Theil, קדש, in den Vorhof der Priester, der südliche Theil, חול, in den Vorhof der Israeliten sich hineinerstreckend, also auf der Gränze beider Vorhöfe gelegen und mit Thüröffnungen nach beiden Vorhöfen (Jom. f. 25. Sanh. 11, 2. Peah. 3, 6. Midd. 5, 3. 4. ed. l'Empereur p. 182 sqq. s. Herzfeld, Gesch. Isr. I. S. 394 f.). Alexander Jannäus hielt seine Synedrialsitzungen, in welchen die Sadducäer vorherrschten, ohne Zweifel in seinem Palast, weßwegen, wie es scheint, die pharisäische Partei behauptete, daß Synedrialbeschlüsse nur dann Gültigkeit haben, wenn sie in der Quaderhalle berathen und gefaßt seyen (Sanh. 14, b.). Vierzig Jahre vor Zerstörung des Tempels wanderten (גלתה) nach dem Talmud in Folge der vielen Bluturtheile (Macc. f. 7, 1) die Sitzungen weiter nach außen in die חֲנֻיוֹת, tabernae, auf der Ostseite des Tempelbergs (bab. Ab. sar. f. 8, 1. 2. Sanh. f. 24, 2. Rosch. hasch. f. 31, 1. Selden II, 15. 8. Ort des Tempelmarkts, s. d. Art. „Tempel“). Nach Gem. Sanh. C. 10. versammelte sich das Synedrium an Festtagen, jedoch nicht zu Gerichtssitzungen, im בית המדרש, im חיל, dem den eigentlichen Vorhof vom Heidenvorhof trennenden Zwinger (Midd. 2, 3. Ket. 1, 8.). Wenn in der Leidensgeschichte Jesu Matth. 26, 3. der Hohepriester als Präsident den Rath in sein Haus berief, so sehen wir auch hierin das Abnorme dieser Gerichtsverhandlung. Die *βουλή*, *βουλευτήριον* zwischen dem Xystus und dem westlichen Porticus des Tempels (Joseph. bell. jud. 5, 4. 2. 6, 6. 3.) hat schwerlich Beziehung auf das Synedrium, sondern ist wohl das לשכת בולווטין in Jom. bab. f. 8. Berathungssaal für die Priester in Tempelsachen (בית דין של כהנים, זקני כהונה Jom. 1, 5. Ket. 1, 5. 8. 1.; s. Jost I, 127). — Nach Zerstörung Jerusalems verlegte das Synedrium, jetzt keine bürgerliche Gerichtsbehörde mehr, sondern vorherrschend eine Ge-

setzesschule, doch auch als solche, besonders durch die gefürchtete Macht seines Bannes (Bd. I. S. 679) und durch die von ihm ausgehenden Entscheidungen und Verordnungen aus dem Gesetz immer noch ein nicht geringes Band der Einheit für das Judenthum (Ewald, Gesch. Isr. VII, 43), seinen Sitz nach Jamnia, wo wahrscheinlich erst unter Gamaliel II. vom J. 80—115 das Synedrialstatut, wie es die Mischna darstellt, seine Ausbildung erhielt (s. Bd. VI. S. 366. Jost Bd. II. S. 17). Von da wanderte es nach einander nach Uscha (Van de Velde, Mem. p. 354. 44. Beschlüsse des dortigen Sanhedrin über Pflichten der Eltern gegen Kinder, den Bann u. s. w. Ket. 49. a. b. Mk. 17, a. Schabb. 15. Rosch hasch. 15, b.) und wieder nach Jamnia, dann abermals nach Uscha; von da unter Simon, Sohn Gamaliel's II., nach Schafr'am; nach Beth Schearim unter Jehuda dem Heiligen (Gem. Ket. 103, 2. Niod. 27, 1.) und nach Sepphoris, wohin R. Jehuda wegen der gesunden Bergluft sich begab und wo er starb. Endlich unter Jehuda's Sohn, dem Nasi Gamaliel III., nach Tiberias, veranlaßt durch die Freiheiten, die Alexander Severus diesem Orte bewilligte. S. Krochmal החלוץ III, 123. Vgl. Rosch hasch. f. 31 sq. Iken ant. 2, 4. 19. Reland ant. 2, 7. 10. Selden II, 15, 9 sq. Man hat sich wohl nicht ein fortwährend bestehendes Collegium zu denken, das als solches nach diesen verschiedenen Orten ausgewandert ist, sondern es waren nach dem Zerfall solcher Collegien und der Unterbrechung ihrer regelmäßigen Versammlung und Wirksamkeit (in Folge von politischen Unruhen oder Schulstreitigkeiten) und daraus entspringender Anarchie und Interregna wieder neu constituirte Versammlungen. In Tiberias aber war von einem Synedrium im früheren Sinne des Worts nicht eine Spur mehr, sondern nur „der geschichtliche Begriff" noch übrig. Der Nasi allein oder in Gemeinschaft mit seinem Chacham oder Schulhaupte bildete die oberste Behörde; unter Gamaliel's III. Sohn, Jehuda II. († 258) war auch der Name „Synedrium" untergegangen und Beschlüsse von gesetzlicher Gültigkeit wurden in dem בית המדרש gefaßt. Unter einem seiner Nachkommen und Nachfolger in der Nasiwürde Jehuda III. war das oberste Gericht über die palästinensische Judenschaft ganz in den Händen zweier rechtsgelehrter Babylonier, Ame und Asse (Jost II, 57 f. 147 ff. 158. 171). Der letzte Nasi, Gamaliel V., wurde, weil er gegen kaiserliches Verbot neue Synagogen erbaute, auch sich erlaubte, über Streitigkeiten zwischen Juden und Christen zu entscheiden, von Theodosius II. mit Entziehung aller Ehrenrechte bestraft im J. 415, und mit seinem Tod im J. 425 erlosch endlich der letzte Rest des früheren Synedriums, die Nasirwürde. Ein außerpalästinensisches Synedrium kennt der Talmud nicht, denn nach Maimon. Sanh. 1. war das Synedrialstatut nur für Palästina obligatorisch. S. Selden. II, 7. 4 ff. Ueber Napoleon's großes Sanhedrin vgl. Jost III, 329 f.

4) Hinsichtlich des Gerichtsganges haben wir neben den Statuten des Talmud auch gelegentliche Andeutungen in der Leidensgeschichte Jesu und der Geschichte der über die Apostel verhängten Verfolgungen (Verhör Matth. 26, 62 ff. Mark. 14, 60 ff. Luk. 22, 67 f. Joh. 7, 51. 18, 19 f. Apgesch. 4, 7 ff. 5, 27 f. 23, 1 ff., Zeugen Matth. 26, 60. Mark. 14, 56 ff. Apgesch. 6, 13). Das im tr. Sanh. C. 3—5. (cf. Ugol. thes. XXV, 71 sqq. 466 sqq.) genau entwickelte Gerichtsverfahren des Synedriums wurde allerdings in dem Verfahren gegen Jesus, Stephanus und die Apostel nicht befolgt. Freilich wenn mindestens 23 Mitglieder schon beschlußfähig waren (s. Maim. Sanh. 3.), so konnte eine in der Eile zusammengeraffte Versammlung, besonders in Zeiten, wo das Präsidium ein vom Hohepriester usurpirtes war, wohl Justizmorde begehen. Wurde das Synedrium inne, daß es einen Irrthum in seinen Urtheilen oder Anordnungen begangen, so mußte es seine Schuld durch ein Sühnopfer tilgen. War aber einmal eine Anordnung desselben in's Leben getreten, so hatte sie für jeden rechtgläubigen Israeliten bindende Kraft. Strafe und Bann oder Lossprechung, prohibitio oder permissio (איסור und היתר, Binde- und Löseschlüssel) des Synedriums war irrefragabel (J. B. Carpzov, disp. acad. 1699. p. 133 sqq) und ließ keine Appellation

an höhere Behörden zu. Die Verurtheilung erforderte eine Majorität von wenigstens zwei Stimmen; sie durfte erst am Tage nach der Untersuchung erfolgen, die Lossprechung dagegen am Tage der Untersuchung. Wenn aber Alle einstimmig den Angeklagten schuldig sprachen, so sollte er ungestraft bleiben. Sanh. 17, a, Maim. Sanh. 9, 1..

5) Zu der Competenz des großen Synedriums gehörten a) wichtigere administrative Maßregeln in Betreff des Kirchenwesens, Bestimmung der Neumonde (Rosch hasch. C. 12.), Cultusverfügungen in Betreff von Opfern u. s. w. (Schekal. 7, 5 sqq.), Beurtheilung der Fähigkeit von Priestern (Midd. 5. Maim. Kel. hammikd. 4); ferner Einrichtung von Untergerichten in den Städten, städtische und heilige Bauten, Erweiterung der Heiligkeit Jerusalems (z. B. Heiligung Bezetha's unter König Agrippa, Seld. III. C. 13.), auch Kriegsunternehmungen (מלחמת רשות, bellum liberi arbitrii, Seld. III. C. 12.), Bündnisse u. s. w. Wegen der engen Verbindung des Kirchlichen und Politischen im theokratischen Gesetz mußte für beide Gebiete ein Tribunal bestehen. Maimonides sagt daher vom Synedrium, es sey zu betrachten als der Grundpfeiler des mündlichen Gesetzes und als Stütze der Lehre. Aus der Mitte desselben sind hervorgegangen die Verordnungen und Gesetze für ganz Israel, denen Alle strengen Gehorsam zu leisten verpflichtet sind. Die Entscheidung gab nach rabbin. Erklärung von 2 Mos. 23, 2. die Majorität, der sich jede Einzelmeinung unterwerfen mußte. Auflehnung gegen die Entscheidung der Majorität zog den Bann nach sich (Ber. 37, a. 19, a. Eduj. V, 6.). Wenigstens galt dies im Synedrium von Jamnia von der Zeit Gamaliel's II. und Eliezer's b. Asarja an (vgl. Jost II, 29 ff. Selden II, 12. 4.). b) Entscheidungen in Rechtssachen (Sanh. 1, 5. hier. in Ugol. thes. XXV. p. 35 sqq. bab. p. 339 sq.), welche betrafen einen ganzen Stamm (Seld. III. C. 4.), den Hohepriester (judicat et judicatur כוהן גדול דין דינין אותו, Sanh. 2, 1. Selden II, 10. 6. III, 8.), einen ungehorsamen Synedristen (זקן ממרה, Sanh. f. 87, 1. 16, 1. Sot. f. 45, 1. Maim. Mamr. C. 3. Seld. III, 3,), eine zum Götzendienst verleitete Stadt (Seld. III, 5.), falsche Propheten und Volksverführer (*πλάνους*, מְטַעֶין, Matth. 27, 63. Luk. 13, 33. Apgesch. 4, 2. 5, 28; cf. Selden III, 6.), Gotteslästerer (Matth. 26, 65. Joh. 19, 7. Apgesch. 6, 13 ff.), auch Staatsverbrecher (Jos. Ant. 14, 9. 3.). Wenn es vom König heißt: non judicat et non judicatur (לא דין ולא דינין אותו, cf. Seld. III, 9. 1 sqq.), so war freilich dieser Fall in der talmudischen Zeit nicht mehr praktisch. Doch hat das Synedrium im Princip wenigstens auch über den König seine Jurisdiktion behauptet. Ohne seine Einwilligung soll er keinen Krieg anfangen u. s. w. Sanh. 2, 5. vgl. Jos. Ant. 4, 8. 17. Nach Gem. Sanh. 2, 1. soll der König Alexander Jannäus wegen des Mords eines seiner Sklaven vor das Synedrium gefordert worden seyn. Ueber die Competenz des Synedriums vgl. auch Meuschen a. a. O. S. 1186 ff. Viele dieser Bestimmungen sind ungeschichtlich, nicht aus dem Leben entlehnt, weil in Zeiten entstanden, wo ihre Anwendung nicht mehr möglich war (Jost I, 274). Daß übrigens das Synedrium in religiösen Dingen seine Gerichtsbarkeit so weit als möglich ausdehnte, auch über die Juden in der Diaspora, sogar Verhaftbefehle gegen sie erlassen konnte, sehen wir aus Apgesch. 9, 2. 26, 10 ff. c) In Betreff des Strafrechts stehen dem Synedrium zwar zu nicht nur Leibesstrafen (Geißelung Apgesch. 5, 40; s. Bd. VIII. S. 278 ff.), sondern nach Sanh. 7, 1. auch Lebensstrafen (דיני נפשות), Steinigung, Verbrennung, Enthauptung, Hängen (סקילה שריפה הרג וחנק, s. Bd. VIII, 264). Das Verfahren dabei und die kasuistischen Bestimmungen hinsichtlich der Verbrechen, über welche die eine oder die andere dieser Todesstrafen verhängt wurde, s. Sanh. C. 6—11. Gem. hier. u. bab. b. Ugol. l. c. p. 123 sqq. 595 sqq. und den Art. „Steinigung". Freilich hören wir andererseits in Betreff der Todesstrafe die Mitglieder des Synedriums Joh. 18, 31. selbst sagen: *ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα*, und es scheint also dem Synedrium die Macht, ein Todesurtheil ohne Genehmigung des römischen Landpflegers zu vollstrecken, damals entzogen gewesen zu seyn. Diese Worte so zu verstehen, als wollen

die Juden sagen, sie dürfen nicht am Feste oder am Sabbath tödten (Augustin, Semler, Kuinöl), oder: sie dürfen die Kreuzesstrafe nicht vollstrecken, welche sie Jesu zugedacht haben (Theophyl. Chrysost.), heißt dem Worte Gewalt anthun. Wagenseil (confut. R. Lipm.), Deiling, obs. II, 414 sqq., Bynaeus de morte Christi 3, 1. 14., Krebs, obs. flav. p. 155 sqq., Ammon, krit. Journ. I, 238., Magazin für Pred. I, 1. 312, Lange z. d. St., bezweifeln überhaupt diese Entziehung des jus gladii durch die Römer oder behaupten sie wenigstens nur in Beziehung auf die rein politischen Verbrechen. Sie machen unter Anderem Matth. 10, 17. und die Steinigung des Stephanus und einige vom Talmud aus dieser Zeit erwähnten Bluturtheile (hier. Sanh. f. 25, 4. bab. f. 52, 1. Juchas. f. 51, 1.) geltend. Stephani Steinigung war freilich ein tumultuarischer Akt, wenn auch einige Gerichtsformen (Apgesch. 6, 13. 7, 1.) dabei beobachtet wurde und in ersterer Talmudstelle steht wenigstens nichts von Todesstrafe. Für die Abhängigkeit des Synedrium vom Prokurator in solchen Fällen ist sowohl Apgsch. 22, 30, als Jos. Ant. 20, 9. 1 (*οὐκ ἐξὸν ἦν χωρὶς τῆς ἐκείνου* — nämlich des Prokurator — *γνώμης καθίσαι συνέδριον*), sowie das ganze Vorgehen des Synedrium gegen Jesum ein Gegenbeweis. Vgl. Hartmann a. a. O. S. 202 ff. In bab. Sanh. f. 24, 2. heißt es überdieß deutlich: XL. annis ante vastatum templum ablata sunt judicia capitalia (דיני נפשות) ab Israele (cf. Sanh. hier. C. 7. Berach. f. 58, 1. Schabb. 15, 1 etc.), was der Talmud freilich so zu erklären sucht, daß bei der wachsenden Zahl todeswürdiger Verbrechen (Sot. f. 47, 1. Abod. f. 8, 2. Maim. in Sot. 3), die, wenn sie im Saale Gasith hätten abgeurtheilt werden sollen, zu viele Bluturtheile nothwendig gemacht hätten (ein Synedrium, durch das nur ein Jude innerhalb sieben Jahren zum Tode verurtheilt wurde, wurde mit dem Namen חבלנית, destruens populum, gebrandmarkt, Macc. 7, 1.), und daß das Synedrium also, um Indulgenz üben zu können, seine Sitzungen in die חנויות, in welchen man wegen der geringeren Heiligkeit des Orts weniger gebunden war, verlegt habe. Lightfoot h. h. p. 455. 1123 sqq. u. Otho, lex. rabb. s. v. Synedrium meinen daher, das Sanhedrin habe nicht durch die Römer, sondern durch die feige Furcht vor dem Pöbel (vgl. Matth. 26, 3 ff.) das jus gladii verloren, sich seines Rechts begeben, denn — silent leges inter scelera; oscitantia Synedrii perdidit autoritatem Synedrii. Vgl. Lundius S. 479 f. Winer dagegen vermuthet, weil die Pseudomessiasse und ihr Anhang vom Synedrium zu mild abgeurtheilt worden seyen, so sey diesem die Criminaljustiz von den Römern genommen worden. Im Gegentheil meint Jost II, 14., die Leidenschaftlichkeit und Gewaltthätigkeit der Hohepriester habe jede Gerichtsverhandlung ernsterer Art gelähmt, und deshalb habe man es aufgegeben, am geweihten Orte Sitzungen zu halten. Daß es sich überhaupt nur von kirchlichen, nach dem mosaischen Gesetz abzuurtheilenden Verbrechen handelt, versteht sich von selbst; denn bei rein bürgerlichen Vergehen kam das jus gladii der römischen Obrigkeit ohnehin zu (vgl. Apgesch. 24, 5. 21, 38). Für die Entziehung des jus gladii durch die Römer sprechen B. Carpzov ad Schickard. jus reg. p. 252 sqq. G. Carpzov appar. p. 432. 582 sqq. Iken diss. phil. theol. II, 517 sq. (de jure vitae et necis tempore mortis Salvatoris apud Judaeos non amplius superstite). Scaliger ad Joh. 18. (Pilatus habe ironisch gesprochen), Casaubon. exerc. 16. p. 431. Reland, ant. sacr. 2, 7. 9. Perizon. Mus. Brem. II, 140 sqq. Marck, exerc. script. p. 449 sqq. Basnage, hist. des Juifs III. p. 518 sq., Lücke, Baumg.-Crusius zu Joh. 18., Strauß, Neander u. A. Selden (a. a. O. II, 15) und Otho a. a. O. suchen nach einer rabbin. Glosse (Ket. f. 30, 1: ad judicia capitalia in causa homicidii — welche bei Jesu nicht stattfand — redierunt nunquam ad conclave Gazith) zu vermitteln: die Criminaljustiz sey vom Synedrium zwar in der Regel nicht geübt worden, es habe aber, so oft es ihm nöthig geschienen, in den Saal Gasith zurückgehen und ein Todesurtheil sprechen können. Vgl. auch Wagner de synedr. magno ejusque jure gladii. Marb. 1741. C. Riesch de potest. synedr. M. tempore Christi imminuta. Jen. 1686. J. Hoffmann de processu criminali Synedr. M. adv. Salv. in

Menthonii thes. phil. Amst. 1702. Tom. II. Walter, Gesch. des röm. Rechts. II, 508. §. 840. Ohne Zweifel stand auch in kirchlichen Fragen dem jüdischen Gerichtshofe nur die cognitio causae und die Fällung des Todesurtheils (Matth. 26, 66. Mark. 14, 64.) zu und zwar so, daß dasselbe noch mußte vom Prokurator ausdrücklich bestätigt werden, worauf dann erst die Exekution durch diesen folgte, wie dieses auch in der Leidensverkündigung Jesu Matth. 20, 18 f. Mark. 10, 33 f. angedeutet ist. Ob und wie lange das Synedrium das jus gladii überhaupt wirklich hatte (in welcher Beziehung auch für den Talmud hinsichtlich scheinbar widersprechender Stellen manchmal der Canon gelten dürfte: distingue tempora et concordabit), hängt von der Frage ab, wie alt dasselbe sey.

6) Ursprung und Alter des großen Synedrium (vergl. Benzelii diss. de Synedr. magno rabb. in Syntagma diss. ed. Francof. 1745. p. 181 sqq. 72 sq. Sachs in Frankel's Zeitschr. für Judenth. 1845. S. 301 ff.). Daß der Talmud (nach ihm ältere christliche Gelehrte, Selden, Leusden, Casaubon, Salmas. P. Cunaeus resp. Hebr. 1, 12. selbst Grotius jus belli et pac. 3, 20 etc., s. dagegen Conring, resp. Ebr. §. 37. Nicolai not. ad Cun. Ugol. III, p. 575, und besonders Jo. Vossius, diss. in Ugol. thes. XXV. p. 1115 vermittelnde Ansicht in Carpzov app. p. 572 sq. und Witsius diss. §. 87 sq.) dasselbe von Moses herleitet, läßt sich erwarten (Sanh. 1, 6). Die von Moses (4 Mos. 11, 16) in der Wüste ernannten 70 זִקְנֵי הָעָם וְשֹׁטְרָיו (mit Moses 71, s. Bd. I. S. 155 f.), die ihn in Handhabung der Gesetze und Polizei unterstützten, sind nach dem Talmud (der übrigens noch weiter auf 2 Mos. 24, 1. hätte zurückgehen können) die erste Einrichtung des Sanhedrin gewesen. Das Targ. hier. paraphrasirt hier und 4 Mos. 21, 18. geradezu durch סנהדרין und 2 Mos. 15, 27: LXX palmas juxta numerum LXX seniorum synedrii populi Israelitici, auch Targ. zu Jes. 28, 6. Ruth 3, 11. 4, 1. Ps. 140, 10. Pred. 12, 12. trägt den Namen Sanhedrin auf Gerichtsbehörden und Collegien älterer Zeit über. Nach Moëd kat. 26, a. war König Saul gar Nasi und sein Sohn Jonathan אב ב"ד. Nicht nur bis zu den letzten Propheten (Pea 2, b. Nasir 56, b. Tos. Jad. C. 2), sondern selbst bis zum Tode Mosis (Sot. hier. 9, 10) reichen diese Synedrialpaare, זוגות (Bd. XIII, 736) hinauf. Nach dem Exil sey das Sanhedrin, das auch während des Exils nach Targ. zu Cant. 6, 1. fortdauerte, von Esra im Lande wieder neu organisirt worden. Allerdings kann das Sanhedrin gewissermaßen eine Nachbildung jener mosaischen Collegien heißen, während sich das von Josaphat (2 Chr. 19, 8 ff.), vorherrschend aus Priestern organisirte Obergericht mehr an die Verordnung 5 Mos. 17, 8 ff., vgl. 19, 17 ff., anzulehnen scheint (s. Bd. V, 58. 60). Uebrigens hatte dieses Obergericht, wie das spätere Synedrium, auch ein doppeltes Präsidium, eines für die kirchlichen und eines für die königlichen Sachen (oder waren es zwei abgesonderte Gremien, wie aus Jer. 26, 8. 16 hervorzugehen scheint?). Ein Aeltestencollegium von 70 erscheint nach Ezech. 8, 11 ff. freilich als Gegentheil einer theokratischen Gerichtsbehörde. Vielleicht waren es eben nur die mit König und Volk in Abgötterei versunkenen Stadtältesten Jerusalems (Richter 8, 11. hatte auch Sukkoth 77 Stadtälteste). Auch in den ersten Jahrhunderten der nachexilischen Zeit finden wir keine Centralgerichtsbehörde, wie sie der Talmud als von Anfang an bestehend voraussetzt. Bei dem Esra Kap. 10. erzählten Vorgang wäre wohl eine solche Behörde, wenn sie bestanden hätte, thätig gewesen oder wäre sie in Folge desselben aufgestellt worden; eben so Nehem. K. 10. Nur so viel ist gewiß, daß Esra überall im Lande für Herstellung der Rechtspflege nach jüdischem Gesetz Sorge trug; er hatte sich von König Artaxerxes dazu die Vollmacht ausgewirkt, überall Richter einzusetzen, die des jüdischen Gesetzes kundig wären (Esra 7, 25; vgl. Herzfeld I, 20 f.). Herzfeld vermuthet, daß diese Lokalrichtercollegien aus 10 oder mindestens 7 Gliedern bestanden, bei Aburtheilung von Capitalverbrechen aber sich aus den Mitbürgern zu 23 Personen erweitert haben. Ewald, Gesch. Isr. IV, 190 nimmt an, daß auch die erste Einrichtung des Synedriums dem Esra zuzuschreiben sey, daß dasselbe freilich in der

persischen Zeit, da alle höhere Verwaltung streng in den Händen der Statthalter war, nur sehr beschränkte Befugnisse hauptsächlich in Fragen des Gottesdienstes ausgeübt habe, wo es also so ziemlich mit dem zusammenfallen würde, was die Talmudisten sich unter der „großen Synagoge" vorstellen. Gewiß dürfen wir, wenn auch von Seiten des Josephus die früheste Erwähnung des großen Synedriums nicht schon Ant. 11, 8. 2. (πρεσβύτεροι) zur Zeit Alexander d. Gr., sondern erst 14, 9. 4. zur Zeit des Hyrkan II. geschieht, doch einen früheren Ursprung desselben annehmen. Denn schwerlich hat man sich unter der γερουσία (2 Makk. 1, 10. 4, 44. 11, 27. 3 Makk. 1, 8. vom Jahre 217; vgl. Judith 4, 8: γερ. παντὸς δήμου Ἰσρ. 11, 14. 15, 8; vgl. Jos. Ant. 12, 3. 3.) und den πρεσβύτεροι (1 Makk. 7, 33. 12, 6. 35. 13, 36. 14, 9. 20. 28. 2 Makk. 13, 13) in der makkabäisch-seleucidischen Zeit etwas Anderes zu denken, als die damals höchste geistliche und weltliche Gerichtsbarkeit, welcher wie aus Jos. Ant. 11, 4. 8 hervorzugehen scheint, der Hohepriester präsidirte (s. Herzfeld I, 389). Auch der Name συνέδριον, συνεδρεύειν ist ein der macedonischen Periode specifisch eigenthümlicher (Livius 45, 32. vom Jahre 167 v. Chr.; vergl. Hartmann a. a. O. S. 176 ff.) und kommt zuerst vor in LXX., den freilich später, vielleicht erst in der makkabäischen Zeit (Bd. I, 228 f.) übersetzten Sprüchw. 22, 10. 24, 8. 26, 26. 31, 23. und Sir. 23, 14. und 2 Makk. 14, 5. von dem Staatsrath des syrischen Königs Demetrios. Immerhin aber ist dies kein Beweis, daß das Synedrium der Mischna schon zur Zeit dieser Uebersetzung bestand. Doch ist glaublich, daß (s. Jost I, 123) die stamina des mischnischen Synedriums in der organisirenden Zeit des Hasmonäer Simon (Bd. XIV. S. 384, vergl. isr. Annalen I, 308 f. 131 f.) entstanden sind, und zwar in Anknüpfung an die frühere noch nicht in dieser bestimmten Weise organisirte γερουσία, wie ja auch nach altem, auch von Esra (7, 25.) in der neuen Colonie erneuerten Herkommen jede bedeutende Stadtgemeinde, auch jede größere Judengemeinde in der Diaspora (Sus. 5.) ihre Gerusie hatte, ein Herkommen, an das später die Einrichtung der kleineren Synedrien durch das große Synedrium anknüpfte. „Sobald die Regierung eine einheitliche Gestalt annahm, war es nur noch e i n Schritt weiter, auch die Gerusia von Jerusalem an die Spitze aller anderen zu stellen oder vielmehr sie sich selbst zur obersten Behörde entwickeln zu lassen" (Jost I, 124), und dabei, nach der auch sonst hervortretenden Tendenz der makkabäischen Institute (1 Makk. 3, 56) möglichst an ein mosaisches Institut anzuknüpfen. Die talmudischen Bestimmungen jedoch über Wahl, Geschäftskreis u. s. w., wobei man sich zuerst im Allgemeinen möglichst nach dem Herkommen richten mochte, sind in ihren Einzelheiten das spätere Erzeugniß der Schule. Auf Hyrkan I. führt hier. Sot. 9, 11. Maas. schen. 5, 13. die Einsetzung eines doppelten Präsidiums zurück, wie es scheint, sich anschließend an die schon vorher bestehenden Schulhäupterpaare, zum Theil identisch mit ihnen (Bd. XIII. S. 736), weßwegen sie in der späteren Ueberlieferung auch Synedrialpaare heißen. Freilich war die Wirksamkeit und der Einfluß des Synedriums in diesen Anfängen vielfach durch die Gewalt der Fürsten und den Zwiespalt der Parteien und Schulen neutralisirt. Herodes d. Gr. verhängte über die Synedristen, vor denen er einmal, ehe er noch König war, als Beklagter gestanden (Jos. Ant. 14. 9. 4. 15, 1. 1.) ein großes Blutbad und verschonte nur den Schemaja und Abtalion. Unter seiner Regierung konnte auch das Synedrium zu keiner Autorität mehr gelangen; erst unter den römischen Landpflegern konnte es sich erst wieder e i n w e n i g freier bewegen. So mußte das Synedrium „erst eine mühsame Entwickelung überwinden, um das zu werden, was es nach seiner Bestimmung hätte seyn sollen, a b e r n i e m a l s g e w o r d e n ist." Jost I. S. 126. Derselbe sieht S. 271 ff. das Synedrium für die mittelbare (durch die Chasidimschulen der syrischen Zeit vermittelte) Fortsetzung der sogen. großen Synagoge an (s. dagegen den Art. „Synagoge, große"). Noch bestimmter thun dies Herzfeld, Gesch. d. Volks Israel, I, 22. 384 ff.; Heidenheim, Stud. u. Krit. 1853. S. 98; vergl. Ewald a. a. O. IV, 191. Herzfeld sagt, die von Esra gestiftete große Synagoge sey die frühere Gestalt des

Synedriums, durch die makkabäischen Stürme in dieser Weise umgestaltet. Namentlich habe der Hohepriester nicht mehr, wie in der früheren Gerusie, das Präsidium gehabt, wegen der Profanirung den Pontifikats in der ersten makkabäischen Zeit, sondern der ehrwürdige Priester und Schriftgelehrte Jose ben Joëser, den der Makkabäer Jonathan als Kriegsmann nicht habe verdrängen wollen, und die späteren Makkabäer haben um so weniger Interesse gehabt, selbst das Präsidium des Sanhedrin zu übernehmen, als es sein früheres Ansehen als politische Körperschaft eingebüßt habe. So waren von jetzt an schriftgelehrte Privatmänner Präsidenten desselben. Gefiel es ihm, so präsidirte der Fürst gelegentlich (Jos. Ant. 11, 9. 4 sq.), und so konnte auch der Hohepriester Vorschläge bei demselben einbringen. Nach Schabb. 15, a. präsidirte Hillel, sein Sohn, Enkel, Urenkel in dem letzten Jahrhundert vor Zerstörung Jerusalems; aber in dieser Zeit hatte auch nach Jos. Ant. 20. 9. 1. c. Ap. 2, 23. und nach dem N. Test. der Hohepriester da und dort das Präsidium. Eine Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs liegt vielleicht darin, daß zwar das alte Synedrium von den Zeiten des Pompejus an und besonders unter Herodes und nachher unter dem römischen Prokurator zur bloßen Gesetzesschule herabgesunken war, welche keine oder nur sehr beschränkte peinliche Gerichtsbarkeit (Bann, Geißelung) mehr hatte, und deren Verordnungen und Entscheidungen sich nur auf Feste, das Kalenderwesen u. s. w. bezogen (vgl. Jost I, 276 ff.), daß aber die Hohenpriester bei vorkommenden Fällen, ohne durchaus die gesetzlichen Formen zu beobachten, oft durch politische Triebfedern oder religiösen Fanatismus geleitet, mißbräuchlich sogenannte Synedrialsitzungen tumultuarisch zusammenriefen und von den Häuptern oder Beisitzern jener jetzt zu Gesetzesschulen gewordenen Synedrien willkührlich etwa die gefügigsten beizogen, dagegen besonnene Männer, z. B. einen Gamaliel, Jochanan ben Zacchai, beseitigten. Hieraus erklärt Jost a. a. O. I, 280. 407 ff. nicht nur das Stillschweigen der Geschichte über die Thätigkeit des Synedriums von Simon ben Schetach bis zur Entstehung des Christenthums, sondern auch die tumultuarischen Gerichtsverhandlungen gegen Jesum, Stephanum, Petrum, Paulum.

II) Ein Lokalsynedrium, סַנְהֶדְרִין קְטַנָּה, synedrium minus, bestand nach Sanh. 1, 6. in jeder palästinensischen Stadt, die 120 selbstständige Bürger (oeconomia) und darüber zählte. In Jerusalem waren zwei solche Untergerichte (Sanh. 11, 2). Ein Lokalgericht bestand aus 23 Gliedern (Sanh. 1, 6. nach 4 Mos. 35, 24., wo von einer richtenden und einer rettenden עֵדָה steht, deren jede nach 4 Mos. 14, 27. aus 10 besteht, wozu wegen 2 Mos. 23, 2. noch 3 kommen, denn kein Gerichtscollegium darf aus einer geraden Zahl bestehen: אין בית דין שקול Sot. 9, 1.). Vgl. Selden II, 5. 2. Carpzov, app. p. 569. Nach Herzfeld I. S. 396 schien es passend, daß die kleineren Gerichte ein Drittheil von der Stärke der größeren hatten. Diese Dreiundzwanziger-Gerichte haben zu entscheiden über Verbrechen gegen Leib und Leben (Sanh. 1, 4.), konnten Geißelung verhängen (1, 2.), hatten wohl nach anderen Stellen auch das Recht, mit dem Schwerte hinzurichten, übten es aber nicht mehr aus von der Zeit an, da auch das große Synedrium nicht mehr im Saal Gasith seine Sitzungen hielt (Lightf. h. h. p. 1126). An solche Lokalgerichte hat man Matth. 10, 17. vgl. 5, 22. Mark. 13, 9. zu denken. Sie hielten ihre Sitzungen an den Markttagen, Montag und Donnerstag (nach Bab. kam. 82, a. Ket. 3, a. vgl. Esra 7, 25., schon von Esra so angeordnet) gewöhnlich in den Synagogalgebäuden (Jon. zu Am. 5, 12. 1. Sanh. hier. 1, 1. Bab. mez. hier. 2, 8). Vor dem Exil waren die Gerichtsverhandlungen auf den öffentlichen Plätzen an den Thoren. Die in späterer Zeit eingeführte Regelmäßigkeit der Sitzungen jahraus jahrein, auch in der rauhen Jahreszeit, machte nothwendig, sie in bedeckte Räume zu verlegen. Auch die Geißelung wurde, wie es scheint, innerhalb der Synagogen vom Synagogendiener vollzogen (Makk. 3, 12. vgl. Matth. 10, 17. 23, 34). In Dingen, die zur Competenz dieses Gerichts gehörten, durfte nicht an das große Synedrium appellirt werden; nur wenn die Richter in ihrer Ansicht getheilt waren, sollten sie das Urtheil des Obergerichts einholen. Eine Appellation im modernen Sinne fand also

nicht statt (vgl. Selden III. C. 2.; Witsius a. a. O. §. 15. Bd. V, 59). Außer diesen Dreiundzwanziger-Gerichten nennt Sanh. 1, 1—3. noch Dreimännergerichte, בית דין של שלשה, und zwar nicht nur in den Orten, die weniger als 120 Haushaltungen zählten, sondern als unterste Stufe auch in größeren Städten, wie z. B. in Jerusalem ein Dreimännergericht bestand, das seinen Sitz am Eingang des Tempelbergs hatte. Im Ganzen sollen in Jerusalem 390 Synedrien gewesen seyn (Jost I, S. 281). Diesem Dreimännergericht kam Cognition und Bestrafung leichterer Vergehen (דיני ממונות, judicia pecuniarum, Diebstahl, Beschädigungen, Schadenersatz, judicia multarum, ד׳ קנסות u. s. w.) zu, doch auch das Recht, Geißelung zu verhängen. Auch in seiner Mitte thronte unsichtbar die göttliche Majestät (tr. Berach. C. 1. ed. Edzard. 1713. p. 49); auch dieses Gericht heißt daher אלהים. Die Erfordernisse eines Mitglieds dieser Gerichte waren mehr sittlicher Natur; er soll weise, bescheiden, gottesfürchtig, wahrhaftig, nicht gewinnsüchtig, menschenfreundlich, guten Gemüths, kein Würfler, kein Wucherer, Verkäufer der Früchte des 7ten Jahrs seyn, sich nicht mit Taubenspiel abgeben, Sanh. 3, 3. Maim. Sanh. 11. Das Dreimännergericht scheint aus dem Institut der Schiedsrichter, triumviri, פלילים (2 Mos. 21, 22.) hervorgewachsen, ist jedoch nicht geradezu (Jahn, Archäol. §. 187.) mit letzterem zu identificiren. Vgl. Gem. hier. zu Sanh. 1, 1. Wits. l. c. p. 521 sq. Ueber die Motivirung der Dreizahl vergl. Buxtorf. lex. talm. p. 2513. — Josephus erwähnt weder jene noch diese kleineren Lokalgerichte. Nach ihm befinden sich vielmehr in den Provinzialstädten Siebenmännergerichte (Ant. 4, 8. 14. bell. jud. 2, 20. 5), je mit zwei levit. Beisitzern. Grotius ann. ad Matth. 5, 21. sucht den Knoten so zu lösen: Jeder der 7 septemviri habe zwei rechtsverständige levitische Beisitzer gehabt; zu den septemviri und 14 levit. Beisitzern seyen dann noch zwei Supernumerarii (die Schreiber?) gekommen. Vergl. dagegen Selden II, 6. 4. Witsius S. 525 f. Bd. V, 58. Hartmann a. a. O. S. 223. vermuthet, daß unter dem Gericht der Siebenmänner ein Ausschuß vorzüglicher Richter aus dem Dreiundzwanziger-Collegium zu verstehen sey. Diese septemviri könnten etwa angedeutet seyn durch die שבעה טובי העיר, die für sich beschlußfähig waren (Meg. 26, a. cf. Rhenferd, opp. phil. pag. 540 sq.) oder durch das „גמרין בשבעה, septem absolvitur“ Sanh. 1, 2. Aber auch Richtercollegien von 10 Mitgliedern erwähnt der Talmud Ab. 3, 6. Hor. 3, b. Sanh. 2, a. hier. 1, 2. wie es scheint nach rabbin. Deutung von 4 Mos. 35, 24. Herzfeld (I, 392) identificirt diese decemviri mit den 10 Batlanim, s. d. Art. „Synagogen“. Vielleicht bestanden die Lokalgerichte in älterer Zeit gewöhnlich aus 10 Mitgliedern mit 2 Schreibern (Ruth 4, 2., daher Soph. 19, 10. auch 12. טובי העיר genannt werden, gleichsam die Dekarchen einer Stadt von 120 Bürgern) zum wenigsten aber aus 7. Von diesem vortalmudischen Minimum eines Lokalgerichts gäben dann die Stellen in Josephus Zeugniß. Vorübergehend waren die fünf Landessynedrien, die Gabinius (Jos. Ant. 14, 5. 4. bell. jud. 1, 8. 5.) einsetzte.

Litteratur: Tr. Sanhedr. Gem. hieros. Ugol. thes. XXV, 1—302. bab. 339—1312, mit latein. Uebers. Bes. Ausg. mit Tr. Maccoth. v. Jo. Coch. Amst. 1624. 4. — Selden, de synedriis et praefecturis jurid. vet. Hebr. (Lond. 1650) Amst. 1679 (Franc. ad V. 1734). — Vorst, de synedr. Hebr. Ugol. l. c. 1113 —1150. — Bucheri synedr. magn. Ugol. l. c. p. 1151—1194. — H. Witsii diss. de synedr. Hebr. Ugol. l. c. pag. 1195—1234. u. Misc. sacr. Hebr. 1712. p. 519 sqq. — Carpzov, appar. p. 550 sqq. — Bertram, de rep. Herb. C. 5. 6. — Cunaeus, de rep. Hebr. C. 12. 13. c. not. Nicolai in Ugol. thes. III, p. 567 sqq. — Leusden, phil. hebr. mixt. p. 317 sqq. — Clericus diss. de 72 vir. in rep. pop. Hebr. Synedr. app. zum Comm. in N. Test. — Coccejus, de synedrio opp. T. VII. — Lundius, jüd. Heiligthümer. Hamb. 1704. S. 461 — 485. — Otho, lex. rabbin. Gen. 1675. p. 627 sqq. — Reland, ant. sacr. II, 7. — Hartmann, enge Verb. d. alten Testam. mit dem neuen. S. 166—225.

Leyrer.

Synergismus ist ein sublimirter Semipelagianismus, wie er in der Reformationszeit von Erasmus, besonders aber von Melanchthon und seiner Schule (den „freiwilligen Herren") vertreten wurde. Die Frömmigkeit des ursprünglichen Protestantismus hatte sich mit aller Ausschließlichkeit in die Form des strengsten Augustinismus gelegt, als des mächtigen Hebels, womit allein das pelagianische Kirchenwesen des Katholicismus aus den Angeln gehoben werden konnte. Luther lehrte eine derartige Zernichtung des vollkommen geschaffenen Menschen durch die Erbsünde, daß die Vernunft eine giftige Bestie, der freie Wille ein Knecht (noluntas, nicht voluntas) wurde. Dieser zur Ruine gewordene Mensch, unfähig zu allem Guten, wie er ist, kann zu seiner Bekehrung schlechterdings nichts beitragen. „In geistlichen und göttlichen Sachen, was der Seelen Heil betrifft, da ist der Mensch wie die Salzsäule, wie Loth's Weib, ja wie ein Klotz und Stein, wie ein todt Bild, daß weder Augen noch Mund, weder Sinn noch Herz brauchet" *). Wird der Mensch bekehrt, so geschieht es einzig durch Gottes Gnade. Genau so lehrt in seiner ersten Periode Melanchthon. Die loci von 1521 besagen: die vis cognoscendi nihil intelligit, nisi carnalia und der Wille ist gänzlich ohne Freiheit. Was er thut, selbst wenn es wie gute Werke aussieht, sind nur maledictae arboris maledicti fructus. Eine solche Lehre mußte die absolute Prädestination als nothwendige Consequenz im Gefolge haben. Daher Luther im Buche vom geknechteten Willen sich offen zum Partikularismus bekennt. Aus der verdorbenen Masse hat Gott Einige zur Seligkeit erwählt aus reiner Barmherzigkeit, Andere der Verdammung überliefert. Dem Menschen darf dies nicht befremden. Si placet tibi Deus indignos coronans, non debet displicere immeritos damnans. Eben so führte Melanchthon Alles auf eine göttliche Nothwendigkeit zurück (omnia, quae eveniunt, necessario iuxta divinam praedestinationem eveniunt, den Verrath des Judas ebenso, wie die Berufung des Paulus. **) Nur heroische Menschen mochten am Rande dieses Abgrundes sich bewegen und ohne Schaudern ihr Auge senken in seine schauernde Tiefe. Melanchthon war gegen seine Natur, wie ein leichterer Stern durch die Schwerkraft des größeren, von Luther in diese schroffen Formen der urprotestantischen Dogmatik hineingezogen worden. Aus der unnatürlichen Stellung lag für ihn, der der Theologie nicht mehr entsagen konnte, die Rettung in einer Theologie nach seiner Eigenthümlichkeit gebildet. Dieses Eigenthümliche zeigt sich vornehmlich darin, daß Melanchthon dualistisch neben die göttliche Nothwendigkeit als mitberechtigten Faktor die menschliche Freiheit setzt. In der dritten Serie der loci (seit 1543) wird die Sünde, die von Gott, der causa boni in natura nicht kommen kann, abgeleitet aus des Teufels und des Menschen Wille, der sich freiwillig von Gott gewendet hat. Geschieht die Sünde nicht nach göttlicher Causalität, so geschieht nicht Alles nach göttlicher Causalität, es gibt neben der Nothwendigkeit ein Reich der Zufälligkeit, begründet in der Freiheit des menschlichen Willens. Ein gewisses Maß von Willensfreiheit ist dem Menschen auch nach dem Falle geblieben, aus eigener Kraft äußerliche Gesetzeswerke zu vollbringen ***). Aber dem göttlichen Gesetze quantitativ und qualitativ genugzuthun, ist ohne des heil. Geistes Beistand dem Willen unmöglich. Sonach wirken bei einer wahrhaft guten Handlung drei Ursachen zusammen (συνεργοῦσι): das Wort Gottes, der heil. Geist und der mensch-

---

*) Aus Luther's Enarratio in Psalmum XC. (1541) nach Schlüsselburg's [Catalogi haereticorum. Francof. 1598. liber V. p. 46] Anführung. Im Urtext (Edit. Erlang. T. XVIII, 318) heißen die Worte so: Philosophi hominem definiunt esse animal rationale. Sed hoc quis dicet in theologia esse verum? Ibi enim vere homo est statua salis, sicut uxor Lot, quia illam magnam iram Dei non intelligit, et ruit imprudens in mille pericula mortis, imo saepe volens et sciens.

**) Annotat. in epist. Pauli ad Romanos. 1522. Cap. 8. (Corp. Ref. XV, 473): est Dei proprium opus Judae proditio, sicut Pauli vocatio.

***) Damit übereinstimmend erklärt auch Flacius: dico non esse deletum liberum arbitrium in locomotiva, oeconomia, politia, artibus liberalibus et illiberalibus, in praestanda honestate morum, philosophica et hypocritica religiositate.

liche, dem Worte Gottes nicht widerstrebende Wille *), mitunter geradezu als facultas sese applicandi ad gratiam bezeichnet. In dem Augenblicke, wo der zu bekehrende Mensch für etwas Anderes als eine willenlose Statue erklärt wurde, fiel zugleich die partikularistische Prädestination (electionis aliquam causam in accipiente esse). Diese synergistische Theorie Melanchthon's fand Aufnahme im Leipziger Interim (s. den Artikel): „Gott wirket nicht also mit dem Menschen als mit einem Block, sondern zieht ihn also, daß sein Wille auch mitwirket.“ Dieselbe trug Johann Pfeffinger (1555), Professor und Pastor zu St. Nicolai in Leipzig, in einer akademischen Streitschrift vor **), deren wichtigste Sätze folgende sind: Cum de spiritualibus actionibus quaeritur, recte respondetur, humanam voluntatem non habere eiusmodi libertatem, ut modus spituales sine auxilio Spiritus sancti efficere possit. Aber der Wille verhält sich auch nicht ut statua, sed concurrunt agentes causae, Spiritus sanctus movens per verbum Dei, mens cogitans et voluntas non repugnans, sed utcunque iam moventi Spiritui sancto obtemperans. Oportet igitur nostram aliquam assensionem seu apprehensionem concurrere, cum quidem iam et Spiritus s. accenderit mentem, voluntatem et cor. Videmus, voluntatem differre a lapidibus. Si se haberet ut statua, nulla lucta esset, nullum certamen retinendae fidei. Voluntas non est ociosa. Si ociosa esset seu se pure passive haberet, nullum esset discrimen inter pios et impios, electos et damnatos, inter Saulem et Davidem. Et Deus fieret acceptor personarum et auctor contumaciae in impiis ac damnatis. Sequitur ergo in nobis esse aliquam causam cur alii assentiantur, alii non assentiantur. Gegen Pfeffinger erhebt sich Amsdorff (s. den Art.) im Jahre 1558 und erklärt es für frech und vermessen, was Pfeffinger behaupte, „daß der Mensch aus natürlichen Kräften seines freien Willens sich zur Gnade schicken und bereiten könne, ohne daß ihm der heil. Geist gegeben werde, gerade so wie es auch die gottlosen Sophisten Thomas von Aquino, Scotus und ihre Schüler behauptet hätten.“ Freilich Pfeffinger hatte genauer gelehrt, der heil. Geist müsse uns zuvor kommen und den Willen erwecken, dann aber werde der Wille vom Bekehrungswerke nicht allerdings ausgeschlossen, sondern müsse auch das Seinige thun, denn es wirke und handle der heil. Geist nicht mit dem Menschen wie ein Bildschnitzer mit einem Block oder wie ein Steinmetz mit einem Steine (Spiritui sancto primas partes dandas et tribuendas esse affirmamus, qui primum et principaliter movet per verbum seu vocem Evangelii corda ut credant, cui deinde et nos quantum in nobis est assentiri oportet et moventi Spiritui sancto non repugnare). Nach diesem Vorgefecht tritt, die Sache aus einem persönlichen zum Schulstreit erhebend, Flacius ein ***). Er spricht dem Willen bei dem Bekehrungswerke schlechthin allen Antheil ab, weil derselbe zum Guten völlig todt und erstorben, aller guten Kräfte durchaus verlustig, dagegen zu allem Bösen gegen Gott geneigt sey. Daher Gott allein den Menschen bekehrt, während der Mensch nicht nur pure passive, sondern auch widerstrebend sich verhält. Seine Beispiele dafür sind: Nos sumus ille gravissimo pondere irae Dei, innatae maliciae et potentiae Satanae onustissimus currus, ex profundo luto iniustitiae, tyrannidis inferorum ac damnationis aeternae extrahendus. Sodann das Beispiel vom truncus: Si libet cum trunco veterem hominem conferre, rectissime dici potest, quod sicut truncus aut saxum se mere passive habet erga statuarium et lapicidam sic et homo in conversione et regeneratione erga Deum, cum ab eo fit nova creatura †). Solche antisynergistische Sätze vertheidigte Flacius

---

*) Nach dem Worte des Chrysostomus: Ὁ δὲ ἕλκων τὸν βουλόμενον ἕλκει. Vergl. Conf. Saxonica (Corp. Ref. XXVIII, 393): Voluntas accepto Spiritu sancto iam non est ociosa.

**) De libertate voluntatis humanae quaestiones. Lips. 1555.

***) Refutatio Propositionum Pfeffingeri de libero arbitrio. 1558.

†) Aehnlich Amsdorff in der Schrift: „Daß D. Pfeffinger seine Missethat böslich und fälschlich leugnet, und gewaltiglich überzeugt wird, daß er die Kirche Christi zerstöret“, 1559: „Darum geht's mit Gott, wenn er einen Menschen gerecht macht, nicht anders zu, denn mit einem Schnitzer,

in zweitägiger Disputation in Jena *). Diese Universität war zunächst nur zum Ersatz für das verlorene und zerstreute Wittenberg gegründet worden, als der neue Mittelpunkt des Protestantismus, wurde aber als das wiederhergestellte Wittenberg die Mittlerrolle übernahm zwischen Interim und Protestantismus, zum Gegensatz, gewissermaßen zur theologischen Wetterseite. Das herzogl. sächsische Haus im Unwillen auf die kursächsische Linie zog das strenge Lutherthum in seinen Dienst, welches mit der Berufung des Flacius (1557), der übrigens keineswegs sich sogleich bereit finden ließ **), seine Burg von Magdeburg nach Jena verlegte. Von hier ist der Kampf organisirt worden gegen Wittenberg und Leipzig, Luther's Geist wird citirt gegen Melanchthon. Flacius beantragte bei Johann Friedrich dem Mittleren ein Bekenntniß gegen alle gangbaren Corruptelen und Bestätigung desselben durch ein öffentliches Edikt. Dann würde der Fuchs zum Loche herausmüssen und Mancher würde erfahren, daß es hieße: friß Vogel oder stirb! Da der Antrag höchsten Orts gefiel, ward die theologische Fakultät mit Abfassung einer Widerlegungsschrift beauftragt. Strigel, Schnepf (s. die Artt.) und der Pastor Hügel unternahmen wiewohl ungern die Redaktion ohne des Flacius Mitwirkung. Hierauf wurden die Theologen von Jena und die Superintendenten des Landes zur Begutachtung der angefertigten Schrift nach Weimar berufen. Gegen des Flacius Rath, welcher dadurch eine Beschränkung der freien Aeußerung und Anlaß zur Uneinigkeit fürchtete, waren auch die Verfasser zugezogen. Die Befürchtung traf reichlich ein. Weil Strigel — Flacius meint aus Ehrgeiz — jeder Abänderung entgegentrat, den Flacius anfuhr: tu tantum rixaris sine causa et ratione, und etlichemal so heftig und ungestüm wurde, daß ihn der Herzog selbst ernstlich strafte, verlief die Versammlung in stetem Streit und Zank. Dennoch wurden daselbst von den anderen Predigern und Schnepf allerlei Materien und Stücke zusammengetragen wider die mancherlei Irrthümer. Aus diesen Collektaneen die Widerlegungsschrift herauszuziehen, waren der Coburger Hofprediger Maximilian Mörlin, Johann Stößel (s. d. Art.), Superintendent zu Heldburg, genannt Capricornus Thuringicus, und der Zeit seines Lebens zehnmal als Meutemacher von einem Orte zum andern gejagte und geplagte Simon Musäus gegen Ende des Jahres 1558 auf herzoglichen Befehl in Coburg versammelt. Nachdem das so zu Stande gekommene Buch Flacius und dem Weimarer Hofprediger Johann Aurifaber zur letzten Censur unterbreitet worden, wurde dieses Weimarische Confutationsbuch ***) als eine Gorgo und Pallasägide des rigorosen Lutherthums unter dem Namen des Herzogs (1559) gedruckt und allen Unterthanen, vornehmlich den Prälaten, den Professoren, gegenwärtigen und künftigen zu Jena, welche Universität als ein Depositum der heilsamen Wahrheit des Evangelii

---

der aus einem Holz ein Bild macht, ebenalso macht auch Gott aus einem Sünder, der die Sünde liebt, ohn' all' sein Zuthun, einen gerechten und gottseligen Menschen. Wie für einen Bildschnitzer sind Stein und Holz, also ist auch für Gott des Menschen Wille.“ Recht scharf und treffend ist diese Lehre auch ausgesprochen in Sententia ministror. in comitat. Mansfeld. de form. declar. Vict. Str. a. 1562: „ut infans nihil confert operae ad formationem sui in utero matris, ita homo in conversione sui non convertitur suo aliquo, quantumvis minutissimo auxilio.“

*) Disputatio M. Flacii Illyrici de originali peccato et libero arbitrio publice in Schola Jenensi biduo tractata: „Nequaquam tres sunt causae efficientes ac cooperantes in hominis conversione, sed unica tantum, nempe Deus, qui solus est omnia in omnibus.“ — Ueber den weiteren Verlauf des synergistischen Streites in Jena vergl.: Salig, Historie der Augsb. Conf. III, 473. 843. — Heppe, Gesch. d. deutsch. Protestantismus. I, 298. — Beck, Johann Friedrich der Mittlere. Weim. 1858. I, 304. — E. Schwarz, das 1. Jahrzehend d. Univers. Jena. Jena 1858. — G. Frank, die Jenaische Theologie. Leipz. 1858.

**) Wie dies ersichtlich ist aus den dringenden Briefen, welche Amsdorff in dieser Angelegenheit an Flacius schreibt. (Helmst. Cod. 79. Fol. 123 u. 124).

***) Illustrissimi Principis ac Domini, Dom. Jo. Friderici secundi, suo ac fratrum Dom. Jo. Wilhelmi et Dom. J. Friderici, natu junioris nomine solida et ex verbo Dei sumpta confutatio et condemnatio praecipuarum corruptelarum, sectarum et errorum hoc tempore grassantium. Jenae 1559.

gegründet sey, den Superintendenten, Pastoren, Predigern, Rektoren und Schulmeistern mit dem ernstlichen Befehl, genau daran festzuhalten und es in Kirchen und Schulen zu verlesen, lateinisch und deutsch publicirt. Das Buch, welches die Verdammung auf neun Ketzereien (auf den Irrthum Servet's, Schwenkfeld's, der Antinomer, Anabaptisten, Zwingli's, auf die Corruptelen in articulo de libero arbitrio s. de viribus humanis, auf den Irrthum Osiander's und Stancar's, Maior's und der Adiaphoristen) *) legt, ward an die protestantischen Fürsten geschickt. Nicht ohne großen Schmerz hat es Melanchthon gelesen **), der Landgraf Philipp beklagte die Spaltung der Protestanten und wie die Liebe auf allen Seiten gar kalt gefunden werde ***). In Jena selbst fand das Buch einen Gegner an Strigel, der, wie Melanchthon, Synergist, Flacius für einen architectus novae Theologiae erklärte †) und die Annahme der Confutationsschrift verweigerte, in deren 6. Artikel der Synergismus verdammt war mit folgenden Worten: „Fugiamus ac detestemur dogma eorum, qui argute philosophantur, mentem et voluntatem hominis in conversione esse συνεργὸν seu causam concurrentem et cooperantem" ††). Da kamen am heiligen Ostertage 1559 an die hundert Weimarische Hakenschützen, desgleichen an fünfzig oder sechzig Pferde, unter welchen jedoch keiner von Adel gewesen, nach Jena. Strigel und der greise Superintendent Hügel, der die kirchliche Verlesung des Buches verweigert hatte, werden aus den Betten gerissen und wie Diebe und Mörder auf die Leuchtenburg, von da nach Grimmenstein gebracht †††). Mit Entrüstung vernahm man überall die Gewaltthat, fürstliche Herren (der Kurfürst von der Pfalz, der Landgraf von Hessen, der Herzog von Württemberg, selbst König Maximilian II.) und die ganze Universität intercediren für die Gefangenen, in Wittenberg werden öffentliche Gebete für sie angeordnet. Die energische Stimme öffentlicher Mißbilligung macht die Gefangenen frei, ein Colloquium (Aug. 1560), nach Weimar berufen, soll die endliche Schlichtung bringen §). Flacius vertheidigte hier die Behauptung: hominem originali lapsu non tantum sauciatum, sed (ut Scriptura affirmat) esse penitus mortuum, extinctum et interfectum ad bonum in spiritualibus: et contra insuper vivum ac vigentem ad malum. Strigel entgegnete, man muß wohl unterscheiden zwischen der Substanz und ihren Eigenschaften. Flacius: Also macht ihr die Verderbniß des Menschen zu einem bösen Accidens in einer guten Substanz? Strigel: Allerdings, aber sie ist ein accidens inseparabile. Flacius: Das Ebenbild Gottes kann kein Accidens seyn, nun ist aber dieses durch den Fall verloren und die Sünde an seine Stelle getreten, also ist auch die Erbsünde Substanz des Menschen. Strigel erwidert, er habe vier Jahre in Wittenberg studirt, und da sey immer die Erbsünde als praedicamentum qualitatis, nicht substantiae, aufgeführt worden. Man darf den Menschen nicht zum Thier oder Block machen, der Mensch ist

*) Auszug bei Gieseler, Kirchengesch. III, 2, 228 f.

**) Corp. Reform. IX, 763.

***) Corp. Reform. IX, 752.

†) So klagt Flacius in einem Briefe an Eberhardus a Thann (7. Sept. 1560): „Ego, cum integro biennio Victorinus contra me atrociter declamitaverit, hic et porro per totam Germaniam me infamaverit, ut architectum novae Theologiae, omnes studiosos et cives in me inflammaverit, et tandem paene seditionem contra me excitaverit, tamen nunquam eius poenam, sed tantum finem iniuriarum quaesivi." Bereits heißen Flacius und seine Partei indocti asini et bonarum literarum hostes. E. S. Cyprian, Claror. virorum epistolae. Lips. 1714. p. 28.

††) Dagegen wird als orthodoxe Lehre aufgestellt: „Profitemur, utrumque homini non renato impossibile esse, intelligere aut apprehendere voluntatem Dei in verbo patefactam, aut sua ipsius voluntate ad Deum se convertere, boni aliquid velle aut perficere. Deus efficit velle et perficere."

†††) Die Erzählung bei Beck, Joh. Friedrich d. M. I, 314 ff.

§) (S. Musaeus) Disputatio de originali peccato et libero arbitrio, inter Mathiam Flacium Illyricum et Victorinum Strigelium publicae Vimariae per integram hebdomadam, praesentibus Illustriss. Saxoniae Principibus, Anno 1560 initio mensis Augusti habita. A. 1562. Auszug bei Galle, Charakteristik Melanchthon's als Theologen. Halle 1840. S. 332.

ein libere agens, ein mit Bewußtseyn handelndes, das Thier ein naturaliter agens, ein instinktiv handelndes Wesen. Nimmt man dem Menschen sein libere agens, so hört er auf, Mensch zu seyn. Der gute Wille ist verloren, aber nicht der Wille als solcher, als modus agendi. Flacius: Die Schrift spricht von Ohren, welche nicht hören. Der Mensch ist jämmerlicher als ein Stock, denn er kann von Natur nur Böses wollen. Er sündigt necessario und inevitabiliter. Strigel: Das ist Manichäismus. Der Mensch kann in diesem Falle gar nicht bekehrt werden. Flacius: der Mensch ist von Natur immutabel, aber Gott kann sein Herz umschaffen. Wirkt der menschliche Wille bei der Bekehrung mit? Strigel: Ohne die heil. Schrift kann der Mensch die Bekehrung nicht anfangen. Flacius: Sonach gewährt der heil. Geist nur eine partielle Hilfe. Strigel beruft sich auf die Augsb. Confession: efficitur autem spiritualis iustitia in nobis, cum adiuvamur a Spiritu sancto. Flacius: So heißt's in der geänderten Confession. Strigel habe selbst in Erfurt gesagt, das Verhältniß sey so, als wenn ich in einer Zech säße bei einem reichen Mann, und er gebe einen Thaler, ich einen Heller, und ich rühmete mich hernach, ich hätte dereinst mit dem gezecht und auch bezahlet. Strigel: Gott bietet die Gnade dar, der Mensch muß sie ergreifen. Der Wille kann nur durch Ueberredung zum Guten bewogen werden. Flacius: Der heilige Geist wirkt nicht durch Ueberredung, sondern er zieht den Menschen. Strigel: Gott wird dem Willen nie Gewalt anthun. Der Mensch muß sein Jawort dazu geben. Flacius: Nein, Gott allein schafft das neue Herz. Die Vernunft, diese Bestie, muß gewürgt und geschlachtet werden. Strigel: Der heil. Geist ist allein causa efficiens bei der Bekehrung, aber sie geschieht nicht ohne den concursus des Willens, der durch das Wort (causa instrumentalis) gezogen wird. Flacius: Da hört ihr, daß Strigel ein Pelagianer ist. Strigel: Die Pelagianer schreiben dem Willen inchoatio boni motus zu, er dagegen sage, sine spiritu sancto movente corda ne quidem inchoare posse conversionem. Also Strigel erklärte sich dahin, daß der heil. Geist, wenn er das Bekehrungswerk beginnt, einen Anknüpfungspunkt im menschlichen Willen findet, der durch die Erbsünde nicht vernichtet, nur latent geworden ist, wie die Lebenskraft bei einem Scheintodten, wie sopitus quidam ignis sub cinere, ut quando insuffletur, mox se exerat, wie die Anziehungskraft des Magnets, wenn er mit Knoblauch bestrichen wird (Magnes naturaliter trahit ferrum, sed idem magnes desinit trahere verbum, quando illinitur ei succus alii: remoto hoc impedimento et adhibito remedio, quod est sanguis hircinus, iterum incipit uti suo motu ac viribus sicut conditus est)*). Die Bekehrung ist sonach nur die Erregung und Aufrüttelung einer schlummernden Kraft. Dagegen Flacius lehrte die Willenskraft im Menschen erloschen, wie bei einem wirklich Todten (omnes spiritualiter mortui sunt), also daß der Mensch jämmerlicher ist, als ein Stock, wiefern er unvermeidlich das Böse thut. Die Bekehrung wird bei ihm zu einer radikalen Neuschöpfung. Nach dem Confutationsbuche mußte Strigel verurtheilt werden. Aber die Luft am Hofe hatte sich gedreht. Die Disputation wurde für nicht beendigt, aber für vorläufig geschlossen erklärt. Indessen hatten sich Flacius und Musäus verstärkt durch die Magdeburger Johann Wigand, ein so verbissenes Streitgenie, daß er, Neministen, Silentiarier und Leichtfüßler verachtend, das theologische Klopfechten für ein Kennzeichen der Kinder Gottes nahm (qui non zelat, non amat Christum), und dessen Freund Matthäus Judex, welche von nun an lieber Pfarrer machen als Pfarrer seyn wollten. Diese vier groben ingenia, die keine rationes annehmen, sondern mit der Sauglocke läuten wollten, begannen jetzt in Verbindung mit der Jenaer Geistlichkeit, alle Welt nach dem Confutationsbuche zu richten. Was daraus werden würde, erklärten sie, wenn sie Jedermann zum Sakrament ließen, er sey victorinisch oder illyrisch, pa-

*) Mein geehrter College Dr. Schäffer und ich haben scherzweise dieses Experiment, welches der heutigen Physik neu ist, versucht. Mit schlechtem Erfolg. Der Knoblauch zeigte sich der magnetischen Kraft gegenüber so ohnmächtig, daß es des herbeigeschafften Bocksblutes zu ihrer Wiederherstellung gar nicht bedurfte.

pistisch oder lutherisch, baalitisch oder christlich, wittenbergisch oder jenisch? Würde man nicht sagen, die Herzöge hätte ihr Confutationsbuch gereuet? Müßte man nicht hinführo alle Ordinanden ohne Prüfung passiren lassen? Ihr Zorn entlud sich zunächst über den Professor Matthäus Wesenbeck, den allerchristlichsten Rechtsgelehrten (Christianorum iuris peritissimus et iuris peritorum christianissimus), der Confessio Belgica zugethaner, als der Augustana, der sich bereits über die Tyrannei der Theologen beklagt und das Verfahren gegen Strigel als eine Umkehr aller Rechtsform bezeichnet hatte. Er wird, weil er sich über das Confutationsbuch nicht erklären wollte und mithin weder kalt noch warm, weder Fisch noch Fleisch sey, als ihn sein College, der Poet Johann Stigel (s. d. Art.) zu Gevatter bittet, vom Taufstein zurückgewiesen. Als er deßhalb bei Hofe um seine Entlassung einkömmt, erhält der Superintendenturverweser Balthasar Winter einen Verweis. Die Theologen der Fakultät lassen sich deß nicht beirren. Der Mr. Dürfeld, der das Confutationsbuch in akademischer Rede zu tadeln gewagt, wird excommunicirt, ein Wittenberger Student, der in Jena erkrankt, kann das heil. Mahl nur empfangen, nachdem er seinen herzlichen Abscheu vor den in der Confutation verurtheilten Corruptelen bezeugt. Der Herzog will dieses spanische Inquisitionstribunal in Jena nicht länger dulden. Eine geharnischte Vertheidigung ihres Verfahrens, Christus selbst habe ihnen verboten, das Heiligthum den Hunden zu geben und die Perlen vor die Säue zu werfen, bewirkte Winter's Absetzung auf dem Sterbebette. Den Flacianern galt er als Märtyrer. Die Macht der Theologen zu brechen, errichtete der Herzog ein Consistorium, dem das Bannrecht, welches so leicht zum Schwert in der Hand eines Rasenden werde, übertragen wurde. Die Jenenser, aus hochbewegenden Gründen von dem Consistorium ausgeschlossen, erheben sich jetzt gegen diese Entziehung des Bindeschlüssels (clavis ligatoria). Den Herzog, welcher die custodia primae et secundae tabulae als sein Fürstenrecht behauptete und durch neuerregte Fündlein davon sich nicht wollte abwendig machen lassen, verwarnten sie ernstlich, wie Ambrosius den Kaiser Theodosius, sich vor des Satan's Stricken zu hüten. Der Herzog antwortete, rechtschaffene Theologen wolle er schützen, andere in gebührliche Zucht und Strafe nehmen. Als nun die Jenenser anfangen, von der Kanzel herab alle ihre Gegner dem Teufel zu übergeben, wird ihnen das Predigen verboten. Sie dagegen pochen auf ihren göttlichen Beruf und ihre ziemliche Gabe zum Predigen. Es erfolgt die Publikation der neuen Consistorialordnung, welche die Theologen als einen infelix abortus verabscheuen. Die Fürsten müßten nicht meinen, daß, ob sie wohl die Kirchengüter und das ius vocandi an sich gerissen, sie den Theologen und Predigern eben so zu befehlen hätten, wie ihren Vasallen. Politici könnten Politicis befehlen; Christus aber beföhle seinen Dienern allein. Die weltlichen Herren griffen jetzt Christo nach dem Zügel, aber sie würden sich gewiß die Hände scheußlich daran verbrennen. Sie drohten mit Gottes Zorn und stellten als dessen Vorboten hin: die Stadtgraben in Weimar hätten ja erst kürzlich Blut geschwitzt und die Störche wären aus der Stadt nach dem Galgen gezogen; auch hätte man an den Bienen türkische Bunde wahrgenommen — dies seyen lauter traurige Zeichen, die ein großes bevorstehendes Unglück ankündigten, sowie die vielen Ottern und Schlangen, welche in diesem Jahr auf die Bäume gekrochen seyen, ganz sichtbar die Schlangenbrut im Kirchenparadiese abbildeten, durch welche die Seelenspeise verdorben würde. Auch ward der Herzog gelegentlich an die vierzig Knaben von Bethel erinnert, welche wegen Verspottung Elisä von den Bären zerrissen worden, und an die 3 Hauptleute mit ihrer Schaar, auf welche Elias Feuer vom Himmel herab gebetet habe. Sie protestiren namentlich gegen Büchercensur und Preßbeschränkung, man dürfe dem heil. Geist das Maul nicht verbinden. Die Censur ward auch auf die außer Landes gedruckten Bücher ausgedehnt. Die Gegensätze waren auf das Höchste gespannt, ein Bruch unvermeidlich. Musäus, der ohne Urlaub nach Bremen gereist war und bei seiner Rückkehr, weil man ihm seine Vokation nicht gehalten, um seinen Abschied einkam, ward sofort entlassen, Judex, weil er eine Schrift ohne Er-

laubniß im Ausland drucken läßt, abgesetzt. Nun erheben sich Flacius und Wiegand gegen den neuen Superintendenten Stößel, welcher mit dem weimarischen Ahitophel unter einer Decke stecke, im Rathe der Gottlosen wandle und im Consistorio der Spötter sitze; sie machen ihm bemerklich — denn Moses lasse nicht mit sich scherzen — alles von Abel an vergossene unschuldige Blut werde über seinen Kopf kommen. Dieser Brief, als Anklage benutzt, ruft eine Commission nach Jena, der weinerglühte Kanzler Brück (der die Flacianer anfuhr: Ihr schwarzen, rothen, gelben, verzweifelten Schelmen und Buben, ihr papistischen Bösewichter! und besonders zu Flacius gewendet, daß dich schwarzen und rothen Landsknecht — gehe von mir hinaus, ich schlag dich sonst ins Angesicht. Ja es hat Victorinus in dem kleinsten Tröpflein Bluts mehr Gutes, denn ihr ehrlosen, verführerischen Pfaffen allzumal in eurem ganzen Leib, daß euch 1000 u. s. w. — J. B. Ritter, M. Flac. Illyr. Leben u. Tod. 2. Aufl. Frankf. 1725. S. 131 f.) an ihrer Spitze, von welcher laut herzoglicher Instruktion Flacius und seine Rotte enturlaubt wird (10. Dezember 1561), weil sie unter dem Schein der Widerlegung der Corruptelen beschwerliches Wortgezänk ausgegossen und aus großer Arrogantia und Vermessenheit gethan hätten, als sollte auf diesen beiden die ganze Kirche allein begrundvestiget seyn *). Indeß schwebte noch Strigel's Proceß. Die strengen Lutheraner wollten keinen Vergleich eingehen mit diesem Lotterbuben (spermologus), Ketzer und reißenden Wolf, lieber nicht allein aller Fürsten Land, sondern auch die Welt sich verbieten lassen, wenn er nicht öffentlich Widerruf thue. Die Regierung aber gedachte in milder Weise seine Aussöhnung mit der Landesorthodoxie zu bewerkstelligen· Strigel wurde veranlaßt, eine Deklaration seines Glaubens zu schreiben (6. Mai 1562. Bei Schlüsselburg, catal. haer. V, 88; J. C. Th. Otto, de Victorino Strigelio liberioris mentis in ecclesia Lutherana vindice. Jen. 1843. p. 59). Darin wird unterschieden zwischen dem Willen als Kraft zum Guten (efficacia, δύναμις, vis, potentia qua Deo placentia aut cogitamus aut volumus aut perficimus) und dem Willen als Kraft überhaupt (modus agendi, aptitudo, capacitas), dem Unterscheidungsmerkmal des Menschen von allen nur instinktiv handelnden Creaturen. Jene ist durch den Fall verloren und nur durch göttliche Wirkung wiederherzustellen (efficacia est donum et opus Dei, renovantis suam imaginem in iis, qui propter filium in gratiam recepti, fiunt templa et domus Spiritus sancti), diese erhalten, wiefern der Mensch auch nach dem Falle himmlische Geschenke anzunehmen befähigt ist, nach dem Worte des heil. Bernhard: tolle liberum arbitrium, non erit quod salvetur, tolle gratiam, non erit unde salvetur. Auf diese Deklaration hin wird Strigel feierlich in sein Amt wieder eingesetzt. Mit Ingrimm erklärten sich die verjagten Theologen gegen diese restitutio in integrum, ein Schrei des Unwillens ging durch das Thüringer Pastorat. Eine Visitation sollte den Frieden bringen. Stößel, um ihn leichter zu bewirken, stellte über Strigel's Deklaration eine Superdeklaration (Cothurnus Stoesselii), worin der durch die Erbsünde unvernichtete Willensrest (die aptitudo und capacitas) nicht von einer inwendigen Kraft des natürlichen Menschen, sondern von einer äußerlichen Zuchtleitung (paedagogio) zu hören und sich zum Dienst einzufinden, oder von einer leidentlichen (passiva) Tüchtigkeit und Fähigkeit in geistlichen Dingen verstanden wurde (abgedruckt bei Salig III, 891); und nur wenn dies der Sinn und Meinung Victorini sey, sollen die Geistlichen unterschreiben. Strigel, statt diese Interpretation für die

---

*) Es ist also keineswegs so, wie der Verfasser des Artikels „Magdeburger Centurien“ in Bd. VIII. S. 674 dieser Encyklopädie sagt: „Die sechste Centurie wurde (Aug. 1562) in der Verbannung verfaßt, da Flacius in diesem Jahre (1562?) wegen übertriebener Ausdrücke von der Erbsünde Jena hatte verlassen müssen.“ Bedarf es noch weiteren Zeugnisses, so sagt Amsdorff in einem noch handschriftlich vorhandenen Briefe (1562): „Illyricus ist von den Fürsten nicht der Lehre willen geurlaubt, wie die gebruckten Schand- und Lästerzettel öffentlich leugnen. Denn sie ihm Zeugniß geben, daß er in der Lehre rein sey, wie denn solches seine Schriften öffentlich zeugen und beweisen.“

seinige anzuerkennen, entweicht, schmerzlich bewegt, nach Leipzig, wie er sagte, die Nachstellungen falscher Brüder fürchtend, nach seiner Gegner Meinung: nemine — nisi eo, quod mille hostium est, conscientiam dico — eum fugante. Die Universität bittet (17. Okt. 1562) flehentlich um seine Rückkehr; er wird erinnert an den hämischen Triumph des Flacius, an den Ruin der Schule, die er selbst gegründet, wenn er sich ihr entziehe (quae Schola, te subtracto, periclitatur Jenensis). Es ist umsonst. Diejenigen der thüringer Prediger aber, welche sich an Luther's Schrift vom unfreien Willen und die fürstliche Confutation hielten, erklärten sich in großer Anzahl gegen Stößel's dunkle, verführerische Formel. Ihrer vierzig, die sich nicht fügen wollen, werden exilirt. Stößel erhält dafür den Ehrennamen eines discipulus Satanae. Audi itaque Stoesseli — lautet eine Anastrophe der exules Thuringici — nisi poenitentiam mature et serio egeris, requiretur a te omnis sanguis iustus, qui effusus est super terram a sanguine iusti Abelis. Aeque certe, ac ad Cainum ad te dicit Dominus: Stoesseli, ubi sunt fratres tui? Exilium, gemitus, miseriae, mortes eorum clamant ad me de terra: Tu vero eris maledictus. Die theologische Fakultät vollzählig zu machen, entschließt sich der Hof, einige gelehrte Theologen vom Kurfürsten August zu requiriren. In Folge davon erhielt Jena die drei Wittenberger, den Wetterhahn und Wendehals Nikolaus Selnecker, Andreas Freihub und Heinrich Salmuth. Indessen hatte Johann Friedrich II., durch die Begierde nach der Kur und Brück's Rathschläge verleitet, den wegen Landfriedensbruchs geächteten Grumbach in seinen Schutz genommen und sich unglücklich gemacht. Er starb im 28. Jahre seiner Gefangenschaft. Sein Kanzler wurde lebendig geviertheilt. Die Flacianer sahen durch göttliches Strafgericht ihre Gegner gerichtet. Ein Erneuerer der Orthodoxie, besteigt (1567) Johann Wilhelm den Thron. Sein Religionsedikt vom 16. Jan. 1568 (bei Heppe, deutsch. Protest. II. Beil. S. 43) sagt: „So soll es fortan und künftiglich, in Gotteswort und der christlichen Religion Sachen, allenthalben, nach prophetischen und apostolischen Schriften, Augsb. Confession, Röm. Kai. Maj. Anno 1530 übergeben, samt derselben Apologien, den schmalkaldischen Artikeln, Doctoris Martini Lutheri seligen Büchern, und unsere christlichen ausgegangenen Confutation, in unsern Landen und Fürstenthumen, gehalten und darwider nicht gepredigt noch gelehrt, in keinerlei Weise oder Wege, wie solches erdacht werden und Namen haben mag." Die Philippisten entweichen von Jena, die Flacianer, denen der Herzog ausdrücklich seinen gnädigen Schutz, Schirm und Förderung verheißt, ziehen wieder ein. Wigand, Cölestin, Heßhusius und Kirchner, des Stößel'schen Cothurns halber aus seiner Pfarrei Herbsleben verjagt, bilden die neue Fakultät, die sofort ihre Angriffe beginnt gegen Wittenberg und Leipzig, also daß die Rede ging, Kurfürst August werde mit Waffengewalt einschreiten gegen die Pfaffen des Herzogs (Heppe, Prot. II, 317). Der Kirche die lange gewünschte gottselige Einigkeit zu geben, wird von Kursachsen ein Colloquium beantragt. Theologen und Staatsmänner, Johann Wilhelm, ein zweiter Constantin, an ihrer Spitze, versammeln sich zu Altenburg (21. Okt. 1568). Das Haupt der Wittenberger Theologen war Paul Eber *), der Jenenser Wigand. Schon über die Formalien erhob sich heftiger Streit, da die Weimarer Theologen mit der Antithese begonnen haben wollten. Man vertrug sich dahin, die Thesis und Antithesis immer nebeneinander auszusprechen. In einer Menge Streitschriften, die man gegenseitig wechselt, tritt das strenge Lutherthum und die melanchthonische Theologie hart gegen einander, jenes die Lehrverfälschung in der Variata und den Dissensus Luther's und Melanchthon's betonend. Insbesondere heben sie die Verfälschung der Lehre vom freien Willen des Menschen hervor, welche in den locis communibus und anderen Büchern sich befinden, da darin ausdrücklich gesagt wird, der freie Wille sey facultas applicandi se ad gratiam. Item: daß drei thätige Ursachen sind der Bekehrung des Menschen zu Gott. Item: daß es nur eine Ursache

*) Chr. H. Sixt, Paul Eber. Heidelb. 1843. S. 199.

sey und seyn müsse, darum wir von Gott angenommen werden. Nachdem viele tonitrua und condemnationes gehört worden waren, schien es um des Friedens willen gut, das Gespräch aufzulösen*). Der Herzog Johann Wilhelm, um wenigstens die Rechtgläubigkeit seines Landes zu sichern, läßt das Corpus doctrinae Thuringicum (Jena 1571) zusammenstellen, welches neben den sonst üblichen Bekenntnißschriften (die ökumenischen Symbola, den großen und kleinen Katechismus, Augsburg. Confession, Apologie und Schmalkalder Artikeln) als eigenthümliche Stücke das „Bekenntniß der Landstände in Thüringen zur Zeit des Interims (1549) übergeben" und die Fürstl. Sächs. Confutationes enthält. Endlich hat die Concordienformel den Streit und zwar wesentlich im Sinne des Flacius entschieden. Wie Andreä, ihr Hauptverfasser, über den fraglichen Punkt dachte, sieht man deutlich aus der Antwort, die er einem Jenaischen Pfarrer auf die Frage, ob Voluntas hominis in Conversione auch etwas vermöge, gab. Sie lautete: „Voluntas hominis est subjectum. Welches ich also deklarire. Es ist eben als wenn man einen Dieb hängen wollte und führte ihn hinaus, das Volk aber liefe weit vor ihm anhin zum Galgen, würde der Dieb sagen: Ei, lieben Leute, lauft doch nicht so sehr, wenn man mich hängen will, werd' ich doch auch dabei seyn müssen"**). Die Concordienformel selbst erklärt sich in ihrem 1. Art. dahin, daß der Irrthum der neuen Pelagianer, als sey die Erbsünde nur ein äußerlicher, unbedeutender Makel der Accidenzien bei gutgebliebenem Kerne oder nur ein äußerlich Hemmniß der geistlichen Kräfte perinde ac si magnes allii succo illinitur oder als sey eine wenn auch geringe Capacität vorhanden, in geistlichen Dingen etwas zu beginnen, zu bewirken oder mitzuwirken, zurückgewiesen werden müsse. Im Gegentheil ist (nach Art. 2.) nicht ein Fünkchen (ne scintillula quidem) geistiger Kraft nach dem Falle übrig. Der freie Wille ist von Natur Gott nur widerstrebend (Deo rebellis), zum Guten schlechthin unfähig, wie ein harter Stein, Kloß oder ungezähmtes Thier, ja deterior trunco. Er hat aber eine passive Fähigkeit, durch die Gnade Gottes bekehrt zu werden. So ist das pure passive se habere zu verstehen. Die Bekehrung selbst ist nichts Anderes, als resuscitatio a spirituali morte.

Auf eine eigene dogmatische Entscheidung über den Synergismus müssen wir an dieser Stelle verzichten, da eine solche, außer dem Zusammenhang mit den vorher zu untersuchenden Lehren über Erbsünde, Willensfreiheit, heil. Geist und dessen Wirksamkeit gegeben, nur den Werth einer unbegründeten Meinung haben würde. Bemerken wollen wir aber, daß selbst solchen Theologen, die sich sonst freudig zur Concordienformel bekennen, der Flacianische truncus und lapis, als die sittliche Verantwortlichkeit gefährdend, nicht recht geheuer scheinen. G. Thomasius wenigstens gesteht („das Bekenntniß der evang.-luther. Kirche in der Consequenz seines Princips." Nürnberg 1848. S. 143) offenherzig: „Ich wollte die Concordienformel hätte den Ausdruck nie gebraucht." Andere Theologen dieser Richtung haben das Dilemma durch difficile Distinktionen zu vermeiden gesucht; Fr. H. R. Frank (Theol. d. Concordienformel. I, 166) durch Unterscheidung einer doppelten Repugnanz; Preger (im unten citirten Werke II, 224) durch Unterscheidung eines dreifachen (eines sittlich neutralen, wahlfreien, eines sittlich guten freien und eines sittlich bösen unfreien) Willens.

Literatur: Schlüsselburg, Cat. haret. V. — Salig, Hist. der Augsb. Conf. I, 648. — Walch, Religionsstreitigk. innerhalb d. luther. Kirche. I, 60. IV, 86. — Planck IV, 553. — Galle, Melanchth. 326. — Thomasius a. a. O. 119. — Döllinger, die Reformation. III, 437. — E. Schmid, in d. Zeitschrift f. histor. Theologie. Jahrg. 1849. S. 13. — W. Preger, Matth. Flacius Illyricus u. s. Zeit. 2te Hälfte. Erlangen 1861. S. 104—227.

G. Frank.

---

*) G. F. Loeber, Animadversiones ad hist. Colloquii Altenburgensis. Altenb. 1776. — Planck, Gesch. des protest. Lehrbegr. VI, 335. — Heppe a. a. O. II, 205.

**) Hospinian, Concordia discors. Tig. 1607. p. 126 b.

Synesius stammt aus Cyrene, der einst berühmten Hauptstadt der libyschen Pentapolis (Cyrenaica), welche aber damals hinter Ptolemais, das zum politischen und kirchlichen Mittelpunkt geworden, zurückgetreten war. Er ist geboren um das Jahr 375 (s. Clausen in der unten anzuführenden Schrift), vielleicht noch etwas früher. Gern rühmte er sich mit seinen Landsleuten der spartanischen Abkunft, ja er speciell der Abstammung aus dem alten königlichen Geschlecht des Eurysthenes, der die Dorier nach Sparta geführt, und somit des Herakles selbst (epp. 57. 113. Catast. pag. 303. A. Hymn. V, 37 sqq.). Noch Heide, geht er, von Wißbegierde und Eifer für klassische Studien getrieben, nach Alexandria, um dort die innerlich vom Christenthum noch so gut wie gar nicht berührten Studien in Poesie und Rhetorik zu treiben; er wird ein begeisterter Schüler und Anhänger der bewunderten Tochter des Mathematikers Theon, der Hypatia, des Weibes im Philosophenmantel. Zurückgekehrt in seine Vaterstadt Cyrene, erhält er noch sehr jung durch das Vertrauen seiner Mitbürger bald Gelegenheit, in der Rolle eines Rhetors, der aber die Rhetorik mehr als es gemeiniglich der Fall war, durch den Geist der Philosophie adeln und erheben wollte, in die öffentlichen Angelegenheiten einzugreifen. Es handelt sich um eine Gesandtschaft der fünf Städte an den Kaiser Arkadius, welche der herabgekommenen, durch viele Unglücksfälle bedrängten Landschaft Nachlaß der Steuern und sonstige Hilfe erwirken sollte. Die Curie von Cyrene wählte dazu den jungen Synesius, welcher an der Spitze der Gesandtschaft erscheint. Um das J. 397 oder 398 (s. Clausen S. 16 Note) kommt er nach Constantinopel, wo der unfähige Arkadius herrschte oder vielmehr den Eunuchen Eutropius über das Reich schalten und sich zu den höchsten Ehren erheben ließ. Während die Gothen als gefährliche Freunde im Solde des Kaisers und im Herzen des Reichs standen, ihr Anführer Gainas der erste Heerführer des östlichen Reichs war, erlebte das Reich eine noch nicht dagewesene Schmach, daß der entlaufene Sklave und Eunuch 399 die höchste Würde des Reichs, das Consulat, erlangte. In der Hauptstadt wie in den Provinzen werden ihm als dem dritten Gründer von Constantinopel Statuen errichtet, indeß er mit seinen Creaturen schaltet, Stellen verkauft und durch Güterconfiskation und Verbannung sich zu bereichern und vor selbstständigen Männern zu schützen sucht. Unter solchen Umständen mochte Synesius wenig Aussicht haben, etwas im Interesse seines Vaterlandes auszurichten. Er selbst schildert die drei Jahre, welche er auf dieser Mission zubrachte, als die unglücklichsten und peinvollsten seines Lebens. Längere Zeit hingehalten, wie es scheint, erhielt er endlich Audienz und hielt vor dem Kaiser Arkadius und dem versammelten Hofe seine berühmte Rede über das Königthum (s. Synesios des Kyrenäers Rede an den Selbstherrscher Arkadios, oder über das Königthum, griech. u. deutsch von C. G. Krabinger. München 1825), von welcher er selbst sagt, kühner als je ein Hellene habe er vor dem Kaiser gesprochen (de Somniis p. 148). Im Namen der Philosophie tritt er hier dem jungen Herrscher ermahnend gegenüber, will für den einen Mann, den König, sorgen, daß er recht gut werde, weil dadurch das Wohl Aller am besten gefördert werde; er hält ihm den Unterschied eines Königs vom Tyrannen vor und das platonische Ideal eines philosophischen Herrschers, der zuerst das Unvernünftige in sich selber beherrscht, tadelt die immer wachsende Entfernung von alter römischer Einfalt und Hinwendung zu orientalischem Prunk und jener den Herrscher in affektirter Unnahbarkeit verschließenden Etikette u. s. w. Wahrscheinlich bezieht er sich in dieser Rede, wo er es so tief beklagt und scharf tadelt, daß der Schutz des Reiches nicht mehr denen anvertraut ist, die in seinen Gesetzen geboren und erzogen sind, sondern den unzuverlässigen und gefährlichen Ausländern, den Scythen (Gothen), bereits auf den 399 in Kleinasien ausgebrochenen, das Reich schwer bedrohenden Aufstand der Gothen unter Tribigild in Kleinasien, gegen welchen der Günstling des Eutropius, Leo, mit seinen Truppen sich nicht halten konnte, während Gainas eine zweideutige Stellung einnahm und durch seine Schilderung der Uebermacht Tribigild's den Kaiser so einschüchterte, daß dieser ihm auftrug, den Frieden mit Tri-

bigild zu vermitteln. Die erste Forderung war der Sturz des verhaßten Eutropius (vgl. die Rede des Chrysostomus bei Neander, d. h. Chrysost. II, 73 der 3. Aufl.). Aber Gainas vereinigt sich nun mit Tribigild, sie ziehen an den Bosporus, und der geängstigte Kaiser muß sich dazu verstehen, drei seiner tüchtigsten Staatsmänner, darunter den von Synesius verehrten praef. praet. Aurelian, zu verbannen. Der nun mit seinen Gothen in Constantinopel allmächtige Gainas verlangt jetzt, daß den gothischen Arianern eine Kirche daselbst eingeräumt werden soll, endlich aber ist es nahe daran, daß Constantinopel eine Beute der Gothen wird — da wendet sich das Geschick, ein Theil der Gothen wird niedergemacht in Constantinopel selbst, Gainas, abgesperrt von ihnen, flieht mit den Seinigen nach Thracien und über die Donau; Aurelian aber kehrt ehrenvoll zurück. Auf diese Verhältnisse bezieht sich des Synesius merkwürdige, damals geschriebene Schrift „*Αἰγύπτιοι ἢ περὶ προνοίας*", welche dieselben unter der dichterischen Hülle einer Erzählung von Osiris (Aurelian) und Typhon (?) darstellt. Daraus fällt manches Licht auf die Ereignisse, wenn auch Manches — eben wegen der dichterischen Einkleidung — vielmehr selbst der historischen Aufklärung durch eine genauere Kenntniß der historischen Umstände bedürfte, um ganz verständlich zu werden (vgl. Synesios des Kyr. Aegyptische Erzählungen über die Vorsehung, griech. u. deutsch von Krabinger. Sulzbach 1835. — Neander, Chrysostomus. 3. Aufl. II, 88 ff. — Clausen, de Syn. p. 16 sqq.).

Synesius, während dieser Ereignisse in Constantinopel anwesend, kann es endlich dort nicht mehr aushalten; ein heftiges Erdbeben, dessen auch Chrysostomus gedenkt, benutzt er, um (400) unter der allgemeinen Verwirrung sich einzuschiffen und ohne Abschied nach Cyrene zurückzukehren. In den nächsten Jahren lebt er nun großentheils in glücklicher gelehrter Muße theils zu Cyrene, theils auf seinem Landgut im Süden an der Gränze von Cyrenaica, hier seine Zeit theilend zwischen Studien und ländlicher Beschäftigung (Garten- und Landbau, Jagd) im harmlosen Verkehr mit den Landleuten, an deren Freuden er Theil nimmt und deren beschränkten, von Bildung und Weltverkehr abgeschnittenen Zustand er karakteristisch schildert: „Daß immer ein Kaiser lebe, wissen wir hier zu Lande allenfalls; die Steuereintreiber bringen es uns alljährlich in Erinnerung. Wer es aber eigentlich sey, das ist den Leuten nicht ganz klar. Es gibt welche unter uns, die glauben, daß noch bis heute der Atride Agamemnon herrsche, da ihnen dieser Name von Kind auf als der des Herrschers bekannt ist. Die Hirten kennen auch alle den schlauen Kahlkopf Odysseus und unterhalten sich mit Ergötzen von ihm, als habe er etwa im vorigen Jahre den Cyklopen geblendet und geprellt" (ep. 147). Nur die öfter sich wiederholenden Einfälle barbarischer libyscher Stämme in die meist schlecht durch Präfekten und duces versorgte, ohnehin herabgekommene Provinz trüben in dieser Zeit das Leben des in eifrigem Briefwechsel mit seinen auswärtigen Freunden stehenden seit 404 verheiratheten Synesius, und veranlassen seine Theilnahme und seine nicht selten erfolgreiche Verwendung in den öffentlichen Angelegenheiten. Einmal muß er aus seinem Landgute flüchten; wir finden ihn in einem befestigten Kastell selbst Mauerdienst thun, mit Construktion einer Wurfmaschine beschäftigt, ermuthigend mitten unter Verwüstung, Krankheit und Leichen, zum Angriff treibend, und nicht ohne Erfolg.

In die frühesten Jahre dieser Zeit (nach Clausen 402) fällt auch eine Reise des Synesius nach Athen, dem alten berühmten Sitz der Wissenschaften. Die Leute sagen, er müsse es durchaus sehen, und er ist damit einverstanden, um nicht ferner mehr die Dorthergekommenden wegen ihres wissenschaftlichen Renommées feiern zu müssen, „die sich in nichts von uns Sterblichen unterscheiden, wenigstens nicht, was das Verständniß des Aristoteles und Platon betrifft, die aber doch unter uns auftreten wie *ἐν ἡμιόνοις ἡμίθεοι*, weil sie die Akademie, das Lykeion und die Stoa Zenons gesehen haben" (ep. 54). Er findet aber seine Erwartung sehr getäuscht, die Athener haben von allem Herrlichen nur noch den Namen und die Philosophie selbst ist fort. Einst der Heerd der Weisen, wird es jetzt nur noch von den Honigbereitern geschätzt (ep. 136). Auch in seinem

Vaterlande aber fühlt sich Synesius mit seinen philosophischen Bestrebungen einsam. „Nie habe ich in Libyen eine philosophische Stimme vernommen, es müßte denn mein Echo seyn“ (ep. 101). Die philosophische Contemplation, neuplatonischer Art, mit ihrem religiös-mystischen und mysteriösen Zuge, die Beschäftigung des reinen *νοῦς* mit den göttlichen Dingen (*τὰ ὄντα*) und die daraus fließende philosophische Gemüthsbeschaffenheit, das ist ihm allerdings das höchste Lebensziel; aber diese Stimmung wird temperirt nicht nur durch den Zug seiner liebenswürdigen Natur zu den harmlosen Freuden des Landlebens, Jagd und Spiel, sondern namentlich durch die klassische Neigung zu den schönen Wissenschaften. Er lebt in den klassischen Studien in der Weise, wie sie von den Sophisten und Rhetoren der Zeit geübt werden, und vertheidigt sie mit Feinheit und Einsicht gegen die, welche, den Dienst der Musen verachtend, mit Ueberspringung solcher Studien unmittelbar der philosophischen Contemplation leben wollen. Er weist treffend auf die innere Rohheit und Hohlheit solcher Leute hin und bezieht sich dabei auch auf die analoge Bestrebung der christlichen Mönche, was die große Masse derselben betrifft, gewiß mit Recht (vgl. Dion s. de vita sua opp. p. 35 sqq.). Ihm gelten jene klassischen Studien in antiker Weise als Stufen, auf denen der Geist in maßvollem Fortschritt sich zur reinen Höhe des *νοῦς* erst erheben muß, um von da auch wieder bei nachlassender Spannung in jenes Gebiet des ästhetisch Schönen zurückzutreten und nicht vom Erhabenen ins Triviale zurückzusinken. So vertheidigt er es mehrfach, daß er nicht bloß als Philosoph in jener höchsten Sphäre verweile, sondern auch wohlgefällig mit rhetorischem Schmuck und Gedankenspiel sich beschäftige, wovon sein in der That geistreiches und humoristisches „Lob der Glatze“ das beste Beispiel ist (s. Synesii Cyr. calvitii encomium, rec. interpretatione germanica instruxit etc. J. G. Krabingerus. Stuttgart 1834). Es läßt sich nun nicht läugnen, daß in seinem ganzen geistigen Wesen eine Neigung liegt, sich vornehm und kühl gegen die wirkliche Welt und ihre sittlichen Aufgaben abzuschließen, um die innere Harmonie und Affektlosigkeit des Geistes nicht zu stören. Er betrachtet die öffentlichen Verhältnisse, was verzeihlich genug ist, ziemlich pessimistisch, wozu ohne Zweifel seine Erfahrungen in Constantinopel das Ihrige beigetragen haben. Die Zeit, meint er, vertrage nicht mehr eine philosophische Lenkung nacht platonischem Ideale (ep. 101. p. 238). Daher ist er auch nicht recht damit zufrieden, daß sein Freund Pylämenes als juristischer Sachwalter seine Kräfte in dem Treiben des *ἀγορά* vergeude (ep. 100. p. 238 sq., ein interessante Parallele zu dem von Gregor von Nazianz ep. 37. aus kirchlichem Gesichtspunkte gegen Gregor von Nyssa ausgesprochenen Tadel, als dieser vom Anagnosten zum Rhetor absprang). Allein auch hier trit doch ein Stück von antikem Bürgersinn mildernd dazu, der sich nicht bloß im Drange der allgemeinen Noth (bei jenen feindlichen Einfällen), sondern auch sonst in manchem kräftigen Worte der Fürsprache offenbart. Er selbst legt sich das Verhältniß folgendermaßen zurecht. Wenn die Gelegenheit und die rechten Umstände da sind, vermag keine andere Kunst, auch nicht alle zusammengenommen, in dem Grade wie die Philosophie sich wirksam zu zeigen zur Ordnung und Verbesserung der menschlichen Dinge. Ist aber die rechte Stunde noch nicht da, so beschäftigt sie sich mit ihren eigenen Angelegenheiten, mischt sich nicht unschicklich in Fremdes, bleibt bei dem Heiligeren und Wichtigeren, der Beschäftigung mit göttlichen Dingen (*θεωρία* und ihr entsprechend *σοφία*), die nichts außer sich selbst bedarf, während die Praxis (*πρᾶξις* und entsprechend *φρόνησις*) von den Umständen abhängig ist (ep. 103 p. 241).

Ueberblickt man nun das Bild von Synesius, welches im Bisherigen zu skizziren versucht worden ist, so wird man noch wenig Verbindungslinien zwischen einer solchen Lebensanschauung und dem kirchlichen Christenthum der Zeit wahrnehmen. Nur die religiöse Färbung, welche sein neuplatonisches Philosophiren an sich hat, tritt schon aus dem Mitgetheilten als der mögliche Punkt einer Vermittelung heraus, wie er doch auch in der asketischen Philosophie des Mönchthums etwas Verwandtes anzuerkennen scheint, wenn auch seine klassische Urbanität sich von dem rohen Karakter mönchischer

Askese abgestoßen fühlt und ihm die Mönche als solche erscheinen, welche ohne Vermittelung durch Cultur des Geistes und auf blinden Glauben hin das Höchste unmittelbar ergreifen wollen, ohne sich doch auf solcher Höhe halten zu können, wie auch ihre Beschäftigung mit roher Handarbeit zeigt (Dion c. 10. cf. Clausen p. 112). Aber durch die hierin sich schon zeigende aristokratische Vornehmheit seiner Philosophie, welche von ihrem intellektualistischen Standpunkte aus in dem kirchlichen Volksglauben nur eine irrationale *δόξα* zu erkennen vermag, wie durch seine ganze der klassischen Welt zugewandte Liebe scheint er doch der Kirche noch sehr fern zu stehen. Dennoch wird er im Jahre 409 oder 410 von dem Volk von Ptolemais, der kirchlichen Metropolis der Pentapolis, zum Bischof gefordert und wird ihr Bischof. Es fragt sich, ob sich in den voraufgehenden Jahren nicht schon eine größere Annäherung an die Kirche nachweisen lasse. Man hat nun gemeint, nachweisen zu können, daß Synesius schon in dem Jahre 403 oder 404 durch die Taufe in die christliche Kirche aufgenommen worden sey. Synesius beruft sich nämlich, da er nicht gesonnen ist, sich im Episkopat von seinem Weibe zu trennen, darauf: „mir hat Gott, das Gesetz und die heilige Hand des Theophilus (von Alexandria) das Weib gegeben“ (ep. 105). Dies versteht man von förmlicher kirchlicher Weihe der Ehe und setzt dabei die vorausgegangene Taufe voraus, letzteres dann mit Recht. Aber jene Auffassung ist wenigstens keineswegs nothwendig, Evagrius (h. e. I, 15. cf. Phot. cod. 26) scheint Taufe und Uebernahme des Episkopats unmittelbar zusammenzustellen und Synesius bezeichnet sich anderwärts (ep. 67) mit Beziehung auf die Zeit der Uebernahme des Episkopats als *ἀπότροφος τῆς ἐκκλησίας*. Was sonst angeführt wird, beweist bloß Annäherung an christliche Ideen. Hierfür sind besonders wichtig die Hymnen, von denen mindestens der größere Theil wohl in die Zeit vor Antritt des Bischofsamts fällt (Clausen S. 79). Diese etwas gespreizten und schwülstigen, aber vom Hauche frommer Anbetung durchwehten Gesänge bewegen sich zwar in einem ganz neuplatonisch gefärbten Ideenkreise von Gott, der höchsten Einheit, der Monas der Monaden, dem Princip der Principien, welcher doch zugleich urzeugendes Princip, Vater und Mutter, Stimme und Schweigen, Centrum der Natur ist; von der von hier herabgehenden Kette der geistigen Wesen, von der Weltseele, dem unsterblichen Geiste in seiner Hinwendung zur Hyle, den verschiedenen kosmischen Sphären mit ihren Geistern, dem göttlichen Samen oder Funken, der im Menschen mit der finsteren dämonischen Macht der ihn umstrickenden Materie ringt, um auf dem Pfade des Geistes hinaufzugehen und sich als Gott in Gott zu freuen. Aber die Art, wie auf die Urerschließung der Einheit zur Dreiheit eingegangen wird, so sehr sie sich an Neuplatonisches anschließt, und so heterodox sie ist, zeigt doch — namentlich was die Fassung des Geistes betrifft — entschieden Einfluß der christlichen Trinitätslehre, und der göttliche Sohn wird auch als Erlöser gepriesen, als Sohn der Jungfrau, der die Pforten des Tartarus aufschloß und die Seelen befreiend durch die Sternenkreise in den höchsten Himmel zurückkehrte (h. V. VII—X.). Einzelne dieser Hymnen, in denen sich das Christliche am stärksten ausdrückt, mögen dem Bischof zugehören. Im Allgemeinen aber werden wir jene synkretistischen Anschauungen schon der früheren Zeit zuweisen, eben so aber auch behaupten können, daß sein Standpunkt als Bischof theoretisch sich nicht wesentlich verändert haben wird.

Als nun aber Synesius von dem Volke von Ptolemais zum Bischof gefordert wird, da läßt er uns selbst in seine Stellung zu der Sache einen Blick thun in einem an seinen Bruder geschriebenen, aber für Theophilus und die maßgebenden Kreise in Alexandrien mitbestimmten Briefe (ep. 105). Er fühle sich denen zum Danke verpflichtet, die ihm so viel zutrauen, aber es frage sich, ob er es annehmen dürfe, ohne sein Gewissen zu beschweren. Dem Unwürdigen drohe von der Annahme solcher beinahe göttlichen Ehre bittere Frucht. Er aber fühle sich unwürdig, und während er bisher nicht ganz umsonst der Philosophie obgelegen, fürchte er nun, wenn er seine Hand nach dieser Würde ausstrecke, das Eine zu verlieren und das Andere doch nicht

zu erreichen. Er habe bisher sein Leben getheilt zwischen Studium und Erholungen des Spieles, und habe den letzteren sich unbefangen und mit Lust überlassen, um öffentliche Geschäfte aber sich wenig bekümmert. Der Priester aber müsse unberührt wie Gott von solchen leichten Neigungen vor den Augen der Menge wandeln und in seiner Beschäftigung mit göttlichen Dingen nicht sich, sondern Allen angehören; zugleich erwarten ihn eine Menge belastender Geschäfte, unter denen die Seele frei und erhoben im Umgang mit Gott zu erhalten, nur Wenige fähig seyen; er nicht, denn der eigenen Ohnmacht und sündiger Flecken sich bewußt, fühle er, wie leicht sich Befleckendes bei ihm ansetze, so wie er mit dem Leben und Treiben der Stadt in Berührung komme. Und doch müsse der Priester makellos seyn, er, der ja auch Andere von den Befleckungen reinigen soll. Weiter aber, ihm ist durch Gott, durch das Gesetz und die heilige Hand des Theophilus ein Weib gegeben, und er ist fest entschlossen, sich weder völlig von ihr zu trennen, noch auch etwa nur heimlich wie ein Ehebrecher ihr zu nahen, vielmehr begehrt und wünscht er, daß ihm in rechtmäßig fortgesetzter Ehe viele und treffliche Kinder geboren werden möchten. Das Wichtigste ist aber, daß es schwer, wenn nicht unmöglich ist, daß die wissenschaftlich erworbenen Ueberzeugungen erschüttert werden. Die Philosophie hat aber an den christlichen Dogmen viel auszusetzen. Niemals werde ich mich davon überzeugen, daß die Entstehung der Seele dem Leibe erst nachfolge (vielmehr Präexistenz), niemals annehmen, daß die Welt mit allen ihren Theilen vergehe; die Auferstehung, die in Aller Munde ist, halte ich für etwas Heiliges und Mysteriöses, bin aber weit entfernt von der Meinung der Menge darüber. Wohl wissend nun, daß die reine Wahrheit der Menge schaden kann, wie das volle Licht dem kranken Auge, will er zwar, wenn das die Satzungen des Priesterthums gestatten, die Menge bei ihren Vorstellungen lassen, für sich philosophirend, nach außen die mythische Hülle festhaltend (*τὰ μὲν οἴκοι φιλοσοφῶν, τὰ δ' ἔξω φιλομυθῶν*), nämlich in der priesterlichen Thätigkeit. Die Philosophie hat nichts mit der Menge gemein, und so geht auch der Weise nicht ohne Noth auf Polemik ein. Nur soll man von ihm nicht verlangen, daß er l e h r e n d eine Uebereinstimmung mit den populären Dogmen fingiren solle; denn Gott liebe vor allen Dingen W a h r h e i t. Seine Vergnügungen (Jagd) will er darangeben, den sehr lästigen und vielseitigen bischöflichen Geschäften will er sich unterziehen, aber seine Ueberzeugung will er nicht färben, noch soll seine Zunge mit ihr in Zwiespalt gerathen. Er erörtert dies Alles zu dem Zweck, damit ihm später nicht ein Vorwurf gemacht werde, als habe man sich in ihm geirrt, mit besonderer Beziehung auf Theophilus. Will man ihn dennoch zum Bischof haben, so will er dem als einem göttlichen Gebote folgen. — Wirklich stimmte Theophilus — er, der, wo er die Orthodoxie als Mittel seines Ehrgeizes brauchen konnte, so schroff und rücksichtslos auftrat — der Wahl zu. War es in Ptolemais das persönliche Ansehen des Synesius, seine einflußreiche Stellung und seine Verbindung mit Alexandria und Constantinopel, wovon die Stadt umsomehr Schutz und Hülfe in bedrängter Zeit erwartete, wenn sie ihn zu ihrem Bischof machte, so mochte auch Theophilus in ihm den kirchlich brauchbaren Mann erkennen, dessen philosophische Sondermeinungen unschädlich seyn würden, sobald er sich nur in den hierarchischen Organismus einfügen ließ. Es liegt aber auf der Hand, wie bedeutungsvoll dieser ganze Vorgang die christlichen Zustände der Zeit karakterisirt. Baronius hat zwar behauptet, Synesius habe jenen Dissensus mit der kirchlichen Lehre nur fingirt, um dem verantwortungsvollen bischöflichen Amte zu entgehen, aber ob der gelehrte Cardinal das wohl wirklich im Ernste geglaubt oder nur im Interesse des römischen Decorum (*κατ' οἰκονομίαν*) geschrieben hat? (s. dagegen L u c. H o l s t e n i u s, diss. de Synesio et de fuga episcopatus, hinter des Valesius Ausgabe von Theodoriti et Evagr. h. e.) — Mit wie schwerem Herzen und getheiltem Gewissen Synesius das Amt übernahm, zeigen auch die Briefe, die er von Alexandria aus, wo er vermuthlich erst die Taufe und gewiß die bischöfliche Weihe durch Theophilus empfing und sich über sieben Monate aufhielt, an seine Presbyter (ep. 11. p. 170), an den Olym-

pios (ep. 96. p. 236) und wiederum mit Ueberschickung des Osterbriefs an den Presbyter Petrus (ep. 13. p. 171) geschrieben hat. Wie er unter den bischöflichen Geschäften noch den Geist zur Betrachtung des Ewigen erheben solle, wisse er nicht. Aber es heiße ja, Gott sey Alles möglich, auch das Unmögliche, deshalb solle seine Heerde für ihn beten. Dann werde ich nicht von Gott verlassen, dann werde ich erkennen, daß das Priesterthum nicht sey *ἀπόβασις φιλοσοφίας*, sondern *ἐπανάβασις*. Bei Uebersendung des Osterbriefs bemerkt er: Wenn ich in meinem Hirtenbriefe nichts von dem sage, was ihr zu hören gewöhnt seyd, so messet Euch die Schuld bei, daß ihr Einen gewählt habt, der die Worte Gottes (*τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*) nicht kennt. Zugleich aber vertraut er dem Freunde, er werde sein Amt nur verwalten, wenn sich's mit der Philosophie vertrage, wo nicht, so wolle er nach Hellas entweichen. Zwar sucht er nun alsbald kräftig seine bischöflichen Pflichten auszuüben und als Metropolit der Pentapolis (s. Clausen S. 114 Note 2.) Streitigkeiten über kirchlichen Besitzstand in seiner Diöcese zu schlichten, mit vorsichtigem Anschluß an Theophilus. Entschieden tritt er als Vertreter der Kirche den Eunomianern entgegen, die hier und da die Gemeinden beunruhigen, was er wohl mit Ueberzeugung thun konnte, wie schon eine frühere Spur zeigt (vgl. Neander, Chrysost. II, 90 Anm.). Aber gleich das erste Jahr seines Episkopats bringt ihn in herben Conflikt mit dem gewaltthätigen Präfekten Andronikus, der nach des Synesius Ausdrucke die kaiserliche Gerichtshalle zur Folterkammer machte. Vergeblich verwandte Synesius sich bei ihm für Unglückliche, unschuldig Verfolgte. Andronikus wurde dadurch nur umsomehr gereizt und ging zuletzt so weit, Edikte an die Kirchenthüren schlagen zu lassen, welche dem Klerus die Ausübung des Asylrechtes untersagten; ja er vermaß sich zu lästern, wenn Jemand auch die Füße Christi selber umfassen könne, solle er ihm doch nicht entgehen. Schon war der Excommunikationsbrief zur Mittheilung an die Bischöfe (ep. 58.) verfaßt, als Andronikus scheinbar sich demüthigte, so daß Synesius auf Bitten seiner Presbyter, obwohl wider Willen, die Veröffentlichung desselben zurückhielt; bald aber fiel Andronikus in sein früheres Verhalten zurück, lud neue Verschuldungen, einen Mord auf sich, und nun folgte wirklich die Excommunikation (ep. 72.). In diesen Verhandlungen zeigt sich die tiefgedrückte Stimmung des Synesius, der, durch das Vertrauen der Bürger erhoben, so wenig zur Linderung der Noth thun kann und sich zugleich durch diese Dinge so eingenommen fühlt, daß er die Seele nicht mehr erheben, auch nicht mehr vertrauensvoll beten kann (ep. 79.). In der merkwürdigen Rede, mit welcher er die Verlesung des ersten Excommunikationsbeschlusses einleitet (in den Werken fälschlich als ep. 57. mitgetheilt), blickt er wehmüthig auf die frühere glückliche Zeit philosophischer Ruhe zurück, in der es ihm doch gelang, wo es darauf ankam, auch Anderen nützlich zu seyn. Im Priesterthum ist er der unglücklichste Mensch geworden, wie er denn auch oft Gott gebeten habe, lieber den Tod als das Priesterthum. Ich wäre davongelaufen, hätte mich nicht die Hoffnung gehalten, Gutes zu thun, und die Furcht vor Schlimmeren. Man sagte mir, Gott hüte und helfe, und der heilige Geist sey ein Freudengeist (*ἱλαρόν*) und mache freudig, die an ihm Theil haben; dennoch schreckte mich die Furcht, unwürdig die Mysterien Gottes zu berühren, und das Unglück, das ich mir weissagte, ist denn auch in vollem Maße eingetreten. Meine Ohnmacht zeigt sich vor denen, die nach ihrer falschen Vorstellung so viel von mir erwartet haben; ich bin beschämt, in Trauer und leidenschaftlicher Bewegung und Gott ist fern! Nicht fühle ich mehr im Gebet den süßen Frieden des Gemüths. Dazu drückt ihn noch der herbe Verlust seiner Kinder nieder. Er macht nun den merkwürdigen Vorschlag, wenn man nicht überhaupt an seine Stelle einen Anderen wählen wolle, wenigstens neben ihm für die eigentlichen Geschäfte, die kirchenregimentliche, vielfach in's Politische einschlagende Praxis einen Anderen, dazu Geeigneten zu stellen. Es macht sich in der Begründung dieses Vorschlags, der übrigens schwerlich ausgeführt worden ist, ganz der Standpunkt des Philosophen, der für den Umgang mit göttlichen Dingen der völligen, ungestörten Apathie bedarf, und andererseits das Be-

wußtseyn der Schranke gerade seiner Individualität geltend*). Aber es ist doch auch ein bemerkenswerther Wink für die wirklich bedenkliche Entwickelung, welche das Episkopat in der Staatskirche genommen hat, wenn er sagt, an seinem Beispiele werde es klar: ὅτι πολιτικὴν ἀρετὴν ἱερωσύνῃ συνάπτειν τὸ κλώθειν ἐστὶ τὰ ἀσύγκλωστα. — Noch erhöht wurde dann das Schmerzliche seiner Lage, als jetzt auf's Neue die Einfälle der Barbaren, der Maceten und Ausurianer, die unglückliche Provinz heimsuchten. Anfangs zwar (410) wußte der junge tüchtige dux Anysius die Provinz tüchtig zu schützen (Syn. Catast. in laudem Anysii opp. p. 305 sqq.). Nachdem aber an dessen Stelle trotz der Bitte der Pentapolis im folgenden Jahre der alte schwache Innocentius getreten und Gennadius Präfekt geworden war, wiederholten sich die Einfälle und dehnten sich bis nach Aegypten hinein aus (Syn. Catast. dicta in max. barb. incursionem, auch als de calamit. Pentap. bezeichnet, opp. 301 sqq.), und viele Gefangene wurden hinweggeführt. Synesius, hoffnungslos, denkt wohl daran, sein Vaterland zu verlassen; und auch als im folgenden Jahre die allgemeine Noth sich etwas gemindert, drückt ihn doch der Verlust seiner Kinder, das Unangemessene seines Berufes und zugleich, wie es scheint, eine dadurch hervorgerufene Entfremdung von seinen philosophischen Freunden in Alexandria (ep. 10.). Ob sich die düstere Wendung seine Lebens später gehoben, wissen wir nicht, es scheint nicht so. Wie lange er gelebt, ist nicht bekannt. Wenn auch der zur Zeit des ephesinischen Concils als Bischof von Ptolemais genannte Euoptius, wie es nahe liegt, der in den Briefen erwähnte Bruder des Synesius ist, so läßt sich doch nicht bestimmen, ob er ihm unmittelbar und wann er ihm im Episkopate gefolgt ist. Da nach Clausen in den Werken des Synesius kein Ereigniß von späterem Datum als von 414 berührt zu werden scheint, so dürfte er früh von der Last seines Episkopats durch den Tod befreit worden seyn. Namentlich scheint er das schreckliche Ende seiner verehrten Lehrerin Hypatia (415 oder 416) nicht mehr erlebt zu haben. —

Von den Werken des Synesius ist noch das Buch über die Träume (de insomniis) angeblich in einer begeisterten Nacht aufgeschrieben, zu nennen, ein ächt neuplatonisches Produkt, zu welchem Nicephorus Gregoras einen Commentar geschrieben (opp. Syn. p. 351 sqq.), und das Marsilius Ficinus mit Jamblich's Schrift de mysteriis u. a. zusammen in latein. Uebersetzung gab. Venet. 1497 u. 1516.

Von dem Bischof Synesius haben wir noch zwei kurze und unbedeutende Homilien. — Gesammtausgabe von Dion. Petav. zuerst Lutet. Par. 1612. Fol., dann verbessert ib. 1633, verbunden mit Cyrilli Hieros. opp. ed. J. Prevot ib. 1631 u. 1640. Die sorgfältigen kritischen Einzelausgaben von Krabinger sind oben angeführt. Von dems.: Syn. Cyrenaici quae exstant opp. omnia t. I. orationes et homiliarum fragm. Landish. 1850, wo auch über andere, ältere Ausgaben der verschiedenen Schriften Nachricht gegeben wird. Die Briefe und besonders die Hymnen warten noch auf eine kritische Hand, deren sie so sehr bedürfen. Deutsche Uebersetzung der drei ersten Hymnen bei Engelhardt, die angeblichen Schriften des Dion. Areop. I, 217 ff., der fünften: F. C. Rosenmüller. Leipz. 1786. Eine französ. Uebersetzung von Grégoire u. Collembet, Lyon 1836, eine italienische von A. Fontana. Mail. 1827, eine schwedische von Thomander in dessen u. Reuterdahl's Theol. Quartalsschr. Lund. 1828.

Vergl. noch Rambach's Anthologie. Bd. I. — Ueber Leben, Schriften und Lehre: Tillemont, mém. XII. p. 499 sqq. — Fabr. Bibl. gr. VIII, 321 sqq. ed. Harl. IX, 190 sqq. — Brucker, hist. crit. philos. III. — Clausen, de Synesio philosopho Libyae Pentap. Metrop. Hafn. 1831, eine tüchtige Arbeit, verdienstlich auch durch die chronologische Ordnung der in den WW. völlig durcheinandergeworfenen Briefe, welche er aufstellt, mag dieselbe auch bei vielen einzelnen Briefen zweifelhaft bleiben. — Neander a. a. O. und: Denkwürdigkeiten des christl. Lebens.

*) Er benutzt dafür Ps. 46,10. σχολάσατε καὶ γνῶτε ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ θεός. Eine ähnliche Benutzung der Stelle bei Orig. in Jo. Tom. XIX. zu Jo. 8, 19. Huet. II, 263 E.

2. Aufl. I. S. 185 ff. — Huber, Philosophie der Kirchenväter. München 1859. S. 315 ff. — B. Kolbe, der Bischof Synesius von Cyr. als Physiker u. Astronom. Berlin 1850. — Endlich die gelehrten Programme von C. Thilo, Comment. in Syn. hymn. II. v. 1—24. Hal. 1842. und Comment. in Syn. hymn. II, 22—24. Hal. 1843. 4. W. Möller.

Synkretismus. Plutarch führt in einer kleinen Schrift von der Bruderliebe aus, wie es Menschen gebe, welche, wenn Brüder unter einander zerfallen seyen, den bösen Schein annähmen, als nähmen sie lebhaft Theil an dem Zorn des einen Bruders gegen den anderen, obgleich sie beide haßten; sie drängen dann wie das Wasser in alle Ritzen und Spalten ein und untergrüben am schlimmsten die Liebe jener. Solchen Menschen, welche immer von dem Streite mit dem Bruder zu reden anfingen und alle Geheimnisse auszuforschen suchten, solle man antworten, wie bei Aesop die kranke Henne der Katze, welche sich freundlich nach ihrem Befinden erkundige: „vortrefflich, wenn du mir vom Leibe bleibst.“ Wenn Brüder stritten, müßten sie vielmehr nur mit den Freunden ihrer Brüder verkehren und deren Feinden ausweichen. Man müsse es machen, wie die Kretenser, welche auch oft unter einander in Streit und Krieg gewesen seyen, aber wenn ihnen dann von außen her Feinde zu nahe gekommen seyen, sich ausgesöhnt und verbunden hätten (*διελύοντο καὶ συνίσταντο*), und das war ihr sogenannter Synkretismos (*καὶ τοῦτο ἦν ὁ καλούμενος ὑπ' αὐτῶν συγκρητισμός*). Diese Erzählung Plutarch's (T. II. 490. B. Opp. mor. ed. Reiske. T. VII. p. 910) scheint im ganzen Alterthum der einzige Fall zu seyn, wo das Wort und die Sache erwähnt wird, wie denn auch die alten Lexikographen keine andere Beispiele zu kennen scheinen; das Etymologicum Magnum erklärt: *συγκρητίσαι λέγουσιν οἱ Κρῆτες, ὅταν ἔξωθεν αὐτοῖς γένηται πόλεμος, ἐστασίαζον γὰρ ἀεί*, und etwas allgemeiner erklärt es Suidas nur durch „Gesinntseyn wie die Kreter“: *συγκρητίσαι, τα τῶν Κρητῶν φρονῆσαι*, oder nach einer Variante: *συμφρονῆσαι*; im Hesychius fehlt das Wort ganz. Aber nicht unbemerkt geblieben war es dem Manne, der alle Anekdoten und Bonmots des Alterthums kannte und seiner Zeit wieder bekannt machte; Erasmus hat das Wort in die Adagien gleich anfangs aufgenommen (Chil. I. cent. 1. no. 11. p. 24.) und bemerkt, es passe auf solche, welche Freundschaft eingingen, nicht, weil sie einander schon von Herzen liebten, sondern weil sie einer des anderen bedürften, oder weil sie wie mit vereinter Heeresmacht einen gemeinsamen Feind vernichten wollten; das geschehe auch in der gegenwärtigen Zeit oft, setzt er hinzu, daß die Menschen „arma iungant, alioqui inter se infensissimis animis; tanta inest et Christianis hominibus ulciscendi rabies.” Erasmus ist es aber auch bereits, welcher das hier noch von ihm getadelte Verfahren unter Umständen empfiehlt; in dem schmeichelhaften Briefe, welchen er am 22. April 1519 aus Löwen an den jungen Melanchthon richtete (Corp. Ref. Tom. I. p. 77) deutet er an, daß sie wohl nicht in aller Hinsicht einig seyen, aber er fordert, daß Gelehrte und Gebildete gegen die gemeinsamen Gegner, welche sie stets haben würden, dennoch zusammenhalten müßten: „vides, quantis odiis conspirent quidam adversus bonas literas; aequum est nos quoque *συγκρητίζειν*, ingens praesidium est concordia.” So scheint durch seine von allen humanistisch Gebildeten verschlungenen Adagia (noch 1557 verbot sie Pabst Paul IV., was Melanchthon beklagt Corp. Ref. Tom. 9. p. 420) das Wort erst bekannt geworden und dessen erste, ebenfalls ein wenig erasmische Verwendung aufgekommen zu seyn. So empfiehlt Zwingli im Jahre 1525 in einem Schreiben an Oekolampadius und mehrere andere Baseler Geistliche einen Synkretismus bei der schweren Versuchung, in welche sie durch die Dissense über das Abendmahl vom Teufel geführt seyen; sie werde überstanden werden, „si modo *συγκρητισμὸν* fecerimus, h. e. in dimicatione consensum“; er erinnert dann an das Zusammenstehen selbst der Thiere gegen einen gemeinsamen Feind, an den numidischen König, der seinen zwölf Söhnen zwölf Pfeile zuerst zusammengebunden und dann einzeln zum Zerbrechen vorgelegt und die Nutzanwendung daran geknüpft habe, wie auch sie selbst, wenn ver-

bunden, unüberwindlich, und wenn von einander losgerissen, verloren seyn würden; „si hunc modum συγκρητισμὸν faciatis" — sagt Zwingli — „nemo vobis nocere potest." Opp. ed. Schuler et Schulthess. T. 7. p. 390. Bald nachher dringt das Wort und der Begriff in den Friedensverhandlungen Bucer's kurz nach der Augsburg. Confession öfter durch; Bucer selbst schreibt am 6. Febr. 1531 an Zwingli: „Lutherani caetera Christum pure praedicant; sunt inter eos plurimi vere boni; communis imminet utrisque hostis" etc., und da nun ihr „dissidium in opinione potius quam re ipsa consistat, et suspicionibus magis vanis, quam certis rationibus foveatur, — cuperem vel quavis ratione, quae modo Christi gloriam non obscuret, si nondum solidam concordiam, saltem Syncretismum inter nos obtinere". Zwinglii Opp. T. 8. p- 577. Denselben Ausdruck braucht dann auch Melanchthon für Bucer's Unternehmen und bei Verwerfung desselben; er klagt im Frühjahr 1531, wie ihn bei Vollendung der Apologie der Augsburg. Confession die Geschäfte störten, quae quotidie incidunt περὶ συγκρητισμοῦ, quem molitur Bucerus", und versichert Camerarius, „de concordia Taurica integra nobis res est, et illum fucatum et ementitum συγκρητισμὸν, sic enim videbatur, scias nos non accepisse", Corp. Ref. Tom. 2. p. 485—86. Doch zu anderen Zeiten vermag auch Melanchthon Namen und Sache sich anzueignen und zu empfehlen; im Jahre 1527 klagt er über den von Agricola erregten Streit, weil „in tot dissensionibus magis conveniebat nos συγκρητίζειν", Corp. Ref. T. 1. p. 917, und noch im J. 1558 in der Schrift gegen Staphylus (Opp. Mel. ed. Vitemb. T. 4. p. 813; die Schrift scheint im Corp. Ref. vergessen zu seyn, s. auch C. Schmidt, Melanchthon S. 655) sagt er: „intuens ecclesiarum nostrarum vulnera — eo magis crucior, quod occupati intestinis bellis non studemus vel συγκρητισμῷ„ ut olim dicebatur, nos adversus communes hostes coniungere", und gern scheint der Apostat Staphylus für seinen Beweis, daß die Reformatoren nur Begründer babylonischer Thurmbauten und Sprachenverwirrung seyen, die Lutheraner überhaupt als Syncretizantes zu betrachten, welche er als solche definirt, „qui suadent omnibus aliis sectis, ut simulent saltem interea domi pacem, quando veram concordiam inire non queant, ut more Cretensium" etc. (Rango syncret. hist. T. 1. pag. 2). Im Jahre 1578 bemerkt Zach. Ursinus zu dem Worte „Friedensfürst" bei Jes. 9, 6., dies werde durch Joh. 14, 27. erfüllt, aber den Gottlosen fehle es an diesem Frieden, auch wenn sie einig schienen, „syncretismus enim quidam et conspiratio est contra Deum et Christum eius, et insidiae structae fidelibus, et securitas carnalis in omni genere peccatorum et contemtus Dei, de qua ipsorum pace dicitur 1 Thess. 5. Opp. Ursini, Neustadt 1589. Th. 2. S. 305. So setzt sich der Name Synkretismus nun schon im 16. Jahrhundert fest als eine allen humanistisch Gebildeten geläufige Bezeichnung des Begriffes von Zusammenhalten Dissentirender trotz ihres Dissenses, von Gemeinschaft unter Dissentirenden; ebenso schon der zwiefache Gebrauch des Wortes als Lob oder Tadel; in den Fällen, wo solches Zusammenhalten thunlich gefunden wird, wird auch der Synkretismus empfohlen, und in anderen, wo jenes für unmöglich gilt, auch der Synkretismus verworfen; daher können bisweilen dieselbigen Menschen, wie z. B. Melanchthon selbst, unter verschiedenen Umständen Synkretismus bald billigen und bald mißbilligen.

In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts dauert dieser zwiefache Gebrauch des Namens Synkretismus noch fort, obwohl um so viel der üble Klang und der Gebrauch desselben nur als Tadel vorherrschender wird, als die Mißbilligung des Zusammenhaltens Dissentirender, die Forderung, auch die kleinsten Dissense wichtig zu nehmen, und das Mißtrauen gegen die, welche dies nicht mitthun, bei zunehmender Fixirung aller Theologie selbst im Zunehmen ist. Im Jahre 1603 schrieb der katholische Theolog Paul Windeck eine Schrift „Prognosticon futuri status ecclesiae" gegen die Protestanten, deren baldigen Untergang er darin verkündigte, und ermahnte hier die Seinigen zu desto größerer Einheit mit den Worten: „si saperent Catholici, et ipsis cara esset

reipublicae Christianae salus, Syncretismum colerent." Und der Heidelberger Theologe David Pareus (s. den Art. Bd. XI. S. 103 ff.) griff dies in seinem Irenicum sive de unione Evangelicorum concilianda wieder von ihm auf und empfahl in alter Weise dieses einstweilige Zusammenhalten von beiderlei Protestanten gegen den gemeinsamen Feind, den Antichrist, bis einst auch sie zu völliger innerer Einigung würden gelangt seyn, und er verwahrte sich dabei schon ausdrücklich, daß er dabei keinen Samaritanismus und Libertinismus und keine nichtige Vermengung und Verwirrung der Religionen wolle (s. seine Worte Bd. XI. S. 107 Note), sondern bei der bereits vorhandenen Einigkeit in den meisten Lehren nur dasselbe, wonach man auch in der Wittenberger Concordie, beim Religionsfrieden und im Consensus von Sendomir verfahren sey. Dem Leonhard Hutter in der Gegenschrift ἐξέτασις ἐλεγκτική quaestionum octo de pace et unione Lutheranorum et Calvinianorum, irenico Dav. Parei opposita (Wittenb. 1614. in 4.; die lateinische und die deutsche Ausgabe von Pareus' Irenicum haben erst die Jahrszahl 1615) scheint dies schon so bedenklich, daß er zweifelt num rem seriam agat Pareus, denn bei einem so fundamentalen Dissense müsse er einsehen, „frustra tentari omnia, quae de unione et consociatione dissentientium deque nescio quo Syncretismo splendide et magnifice rhetoricatur." Und noch ausführlicher ist ein Jesuit Adam Contzen in einer Streitschrift von 861 Seiten de pace Germaniae libri II. (Mainz 1616 in 8.) bereits auf Pareus' Vorschlag polemisch eingegangen; er gibt von seinen beiden Büchern, von welchen das erste de falsa pace und das zweite de vera pace bezeichnet ist, dem ersten schon die Ueberschrift de Syncretismo, und kurz vor dem Kriege mit wahrer Furcht vor der Gefahr, welche ein Einigwerden und Zusammenstehen der Protestanten der katholischen Sache bringen möchte (das Kap. 3. nennt als Hauptzweck des Synkretismus ut violata pace religionis Catholici mactentur) bietet er Alles auf, durch Aufhetzen der Lutheraner gegen die Reformirten, welche es auf den Untergang der Lutheraner abgesehen hättten, alle Protestanten hinlänglich uneinig zu erhalten; zwei Jahre vor der Synode zu Dortrecht schildert er, wie unter den Reformirten selbst die rigidiores in Begriff seyen, die molles gewaltsam zu unterdrücken; das sey das syncretissare, welches sie nach Tit. 1, 12. auch anderen zugedacht hätten; in 18 Kapiteln rechnet er den Lutheranern eben so viele Gründe gegen die Gemeinschaft mit den revolutionären Reformirten vor, wie sie dadurch diesen beistimmen und die Ihrigen betrüben, vom Religionsfrieden sich ausschließen und die Katholiken zum Nichthalten desselben berechtigen würden, u. s. f. Doch in den nächsten 30 Jahren des Kriegs scheint nun von dem Namen „Synkretismus" eben so wie von der Sache, auf welche er hinwies, wieder weniger Gebrauch gemacht zu seyn.

Erst gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts trafen mehrere Umstände zusammen, diesen Gebrauch zu erneuern und dabei zu modificiren. Soll der status quo der Kirche mit allen ihren Spaltungen erhalten werden, so muß auch die Lehre fest seyn; wenn dies, so muß sie für unverbesserlich gelten, so darf die Theologie nichts thun als dies und nur dies beweisen, so darf sie aber weniger auf Forschung, welche hier zu Unterscheidungen führen könnte, als auf eine starke positive Verpflichtung gegründet werden, welche Alles als Vorschrift gleichstellt und dadurch alle Unterschiede von mehr oder weniger fundamental und mehr oder weniger beglaubigt, hinlänglich zurückdrängt. Gegen diese bei lutherischen und katholischen Eiferern bereits herrschende, für die Erhaltung der Spaltungen und der sie rechtfertigenden Theologie conservativ wirkende Neigung hatte Calixtus seine Stimme erhoben, hatte die Erhaltung der Spaltungen als eine Schmach für Christen und eine bloß auf diese Erhaltung reducirte Theologie als „Barbarei" beklagt, hatte das Unterscheiden zwischen mehr und weniger fundamentaler Lehre dagegen geltend gemacht, und bei gemeinsamer Anerkennung weniger höchster Grundlehren ein Maß weiterer gleicher theologischer Entwickelung derselben der Schule überlassen und daneben, wenigstens zwischen Lutheranern und Reformirten, mehr Gemeinschaft hergestellt sehen wollen. Aber 1645, wo er hiernach ein einiges Zusammen-

stehen der polnischen Protestanten auf dem Thorner Colloquium löblich und räthlich fand, wo in Preußen der Streit zwischen Lutheranern und Reformirten einem Aufruhr nahe kam und wo die letzteren in den westphälischen Friedensunterhandlungen doch ihre Gleichstellung mit den ersteren durchzusetzen suchten, wurden durch diese calixtinische Irenik sowohl katholische als lutherische Polemiker, welchen, wenn auch aus ungleichen Gründen, das Einigwerden der Protestanten verhaßt war, auf das Aeußerste gereizt. Schon vor dem Colloquium warnen zwei Wittenberger Gutachten vom 22. Mai 1645 (consilia theol. Witebergens. p. 527 sqq.) vor dem „Syncretismus diversarum religionum in sacris prohibitus" unter Berufung auf Stellen, wie 2 Kor. 6, 14. 15. Offenb. 3, 15. 16. Eph. 4, 5. 6. 1 Kor. 5, 6., wie sie auch schon den Consensus von Sendomir diesem Begriffe subsumiren und darum beklagen. In demselben Jahre 1645 faßte der Mainzer Jesuit Veit Erbermann in seiner Schrift *Εἰρηνικὸν* catholicum, Helmstadiensi oppositum, quo methodus concordiae ecclesiasticae a Ge. Calixto ad gustum Semichristianorum et Politicorum explicata excutitur etc. seine Vorwürfe gegen Calixtus' Irenik in dem Namen Synkretismus zusammen. Wenn Calixtus gefordert hatte, daß die Verschiedenen, welche in das apostolische Symbolum einstimmen könnten, sich schon deshalb verbunden fühlen könnten und sollten, so kennt der Jesuit keine gefährlichere Häresie, als eine solche Theorie, welche sonst sehr Verschiedenen zur Einigkeit oder doch zu dem falschen, sie selbst und Andere täuschenden Schein davon verhelfe; dadurch werde also die Vereinigung nicht nur von Menschen verschiedener Religion, sondern auch von verschiedenen Religionen selbst gutgeheißen. Vielleicht geschah es hier zuerst, daß auf diese Weise fälschlich angenommen wurde, mit der Forderung, daß partiell dissentirende Menschen wegen ihres noch übrigen Consensus zusammenhalten möchten, werde ein Zusammenwerfen der Religionen selbst gefordert; erst davon konnte aber nun auch der Gebrauch ausgehen, nach welchem man das Wort Synkretismus nicht mehr bloß, wie ursprünglich, für jene praktische Forderung, sondern auch für den mit diesem anfangs gar nicht connexen Begriff der Religionsmengerei zu verwenden anfing, und erst hieraus wieder erklärt sich, wie das Wort nachher auch falsch abgeleitet werden konnte, als komme es nicht von den Kretensern, sondern von *συγκεράννυμι* her. Sehr bald wurde nun auch diese eigentlich unberechtigte Vermischung zweier nicht nothwendig verbündener Begriffe von lutherischen Gegnern Calixt's gegen diesen angewandt und noch weiter ausgenutzt. So schon in des Straßburger Theologen Joh. Konrad Dannhauer im Jahre 1648 herausgegebenen mysterium syncretismi detecti, proscripti et symphonismo compensati; er nennt Alles Synkretismus, wo Ungleichartiges sich nachtheilig verbindet, und kennt daher eine Geschichte des Synkretismus von dem Verkehr Eva's mit der Schlange, der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen, der Israeliten mit den Aegyptiern bis auf Melanchthon, Grotius und Calixtus ununterbrochen fortlaufend; auf alle drei Arten von Mischungen, welche die Physiker unterschieden, digestio absorptiva, welche zwei verbundenen eine neue Form gebe, temperativa, welche ihre Eigenschaften verminderе, und conservativa, welche sie bloß zur colluvies vermenge, gehe der Synkretismus aus, foris *εἰρήνη*, intus *ἐριννύς*, wie die Hyäne, welche durch klagende Menschenstimme die Menschen anzieht und sie dann zerreißt; die Wahrheit, welche nur eine und welche in der lutherischen Lehre vollendet gefunden ist, erträgt wie das Auge kein Stäubchen, welches sie verletzt, also kann und darf von ihr nicht das mindeste nachgegeben werden; nur ungern und zögernd wendet Dannhauer dies auch schon hie und da gegen Calixtus an, welchen er sonst hoch zu achten und dies auch auszudrücken nicht umhin kann. Noch mehr aber hat nun erst Abraham Calovius durch die in demselben Friedensjahr 1648 anfangende Bibliothek seiner Streitschriften gegen Calixtus den Gebrauch des Wortes „Synkretismus" aufgebracht, nach welchem dasselbe von hier an nun insbesondere die Mißbilligung einer Annäherung zwischen Lutheranern und Reformirten vom partikularistischen Standpunkte der ersteren auszudrücken anfing, und welcher dort, wo von synkretistischen Streitigkeiten geredet wird,

allein zum Grunde liegt. Seit dieser Zeit kommt es denn auch immer mehr ab, das Wort Synkretismus, wie früher, auch im guten Sinne und für etwas Empfehlenswerthes zu brauchen; vielmehr auch diejenigen, welche von ihren Gegnern Synkretisten genannt werden, lehnen nun doch den auch zu „Sündechristen" corrumpirten Namen von sich ab, wie Calixtus selbst (Henke 2, 2, 155), wie Chr. Dreier in Königsberg in einer Rede de syncretismo vom J. 1661, und wie die lutherischen Theologen, welche am Casseler Colloquium vom J. 1661 Theil nahmen, s. Epistola apolog. facult. theol. Rinteliens. 1662. S. 178. Und so hat sich denn auch bis jetzt der ungenaue allgemeinere Gebrauch erhalten, nach welchem man mit Synkretismus und synkretistisch nur überhaupt verkehrte Versuche der Verbindung ungleichartiger und unvereinbarer Lehrelemente bezeichnet, und hat sich auch wohl noch oft genug mit der falschen Ableitung des Namens von συγκεράννυμι befestigt. **Henke.**

Synkretistische Streitigkeiten. Zur Geschichte derselben gehört mehr, als was dieser Name ausdrückt. Freilich nicht so viel, als dahin gehören würde, wenn jeder streiterregende Versuch Ungleichartiges zusammenzuhalten dahin zu rechnen wäre. Wenn dies richtig wäre, würde die Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten so lang als die Welt- und Menschengeschichte selbst seyn; so ist es auch von Dannhauer in der im vorigen Artikel beschriebenen Schrift angesehen; ebenso hat der Pommer Ko. Tib. Rango den ersten seiner zwei Bände „brevis de origine et progressu syncretismi a mundo condito historia" (Stettin 1674—1680) bloß den Synkretisten von Adam, Kain und Seth an bis zum Ende des 15. Jahrhunderts, und den zweiten bloß dem 16. Jahrhundert gewidmet. Man pflegt nicht einmal mehr alle Streitigkeiten über Heilung der seit der Reformation entstandenen Spaltungen der abendländischen Kirche darunter zu rechnen, sondern die Verhandlungen über Wiedervereinigung von Protestanten und Katholiken davon auszuschließen, obwohl auch diese dem Namen subsumirt werden könnten, wie der Name „Synkretismus (s. d. vor. Art.) auch darin gebraucht ist; noch Calovius in der historia syncretistica schließt jene nicht ganz aus. Vielmehr bloß die Streitigkeiten pflegt man synkretistische zu nennen, welche über Zulässigkeit irgend welcher Union und Gemeinschaft unter Protestanten selbst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts geführt wurden, aber weniger zwischen Lutheranern und Reformirten, als unter den Lutheranern selbst, und zwar von solchen strengen Theologen, welche jede Annäherung dieser Art verwarfen, gegen solche „gemäßigte" Lutheraner welche sie billigten und wünschten. Doch eben in diesen Streitigkeiten, und dadurch erweiterte sich ihr Umfang wieder über ihren Namen hinaus, kamen zwischen diesen beiderlei Theologen, gnesiolutherani und moderatiores, bald noch eine große Menge von anderen mit der Unionsfrage gar nicht wesentlich zusammenhängenden Differenzen zur Verhandlung. Die Antiunionisten sind zugleich die Fixirenden, Traditionellen, Fertigen und Festen, dem Ideal der Unveränderlichkeit und Unverbesserlichkeit auch in der Theologie hingegeben, jede fernere Bewegung derselben über die von ihnen recipirte lutherische Tradition hinaus verbietend, sey es aus ächtem Enthusiasmus für diese oder aus Herrschsucht; die Moderatiores aber sind gemäßigt auch deshalb, weil sie sich mit dieser Tradition noch nicht für so fertig und so ausschließlich vollkommen achten, noch Schwächen bei sich selbst wie bei Anderen anerkennen, und dies wieder, weil sie noch Lernende sind und seyn und bleiben zu müssen glauben, weil sie nach ihrer bisherigen Erfahrung auch noch von fernerer Forschung etwas hoffen, diese aber der Schule vorbehalten und die Gemeine nicht dadurch beunruhigt sehen wollen. So wird der synkretistische Streit zugleich implicite ein Streit über die der theologischen Schule und Wissenschaft noch zu gewährende oder zu versagende Freiheit neben confessioneller Norm und Autorität; die Verfechter der letzteren rügen darin an ihren Gegnern eine Menge singulärer Meinungen schon als Neuerungen und darum als Symptome ihres Abfalls von den auch für sie geltenden Normen, und obgleich sich dann bei allen darüber streiten läßt, ob mit Recht, so treten die angegriffenen den Beweis der Vereinbarkeit mit jenen Normen an und

kommen dadurch, daß sie diese gelten lassen müssen und doch zugleich gegen sie reagiren, bisweilen in große Bedrängniß und gewöhnlich in eine isolirte gemeinschaftlose Stellung. Für alle diese besonderen Verhandlungen über solche eigenthümliche Meinungen z. B. Calixt's über die alttestamentlichen Beweisstellen für die Trinitätslehre, welche mit der Annäherung an die Reformirten in keinem Zusammenhange stehen und dennoch zu den synkretistischen Streitigkeiten mitgerechnet werden, paßt allerdings der Name synkretistisch entweder gar nicht oder nur nach der falschen Ableitung desselben zusammen mit der Voraussetzung, daß durch Festhalten singulärer Meinungen neben streng lutherischen Religionsmengerei entstehe. Aber trennen und ausscheiden kann man hiernach nicht; und insofern werden doch alle diese Streitigkeiten des 17. Jahrhunderts zwischen strengen und gemäßigten Lutheranern passend nach dem Synkretismus benannt, als die irenischen Nutzanwendungen, welche die letzteren von ihrer Theologie machten, der Hauptimpuls für die ersteren wurden, diese Theologie überhaupt zu discreditiren, so viel Fehler und Häresieen als möglich darin nachzuweisen und dadurch ihre Vertheidiger selbst als unlutherisch und incompetent auch in der Unionsfrage hinzustellen.

Man kann von dem eigentlichen Anfang des Streites im Jahre 1645 an etwa fünf kleinere Zeiträume desselben unterscheiden, von denen zwei fast wie Zeiten der Pause und Unterbrechung zwischen die Unruhe der drei anderen hineintreten; nämlich

1) vom Colloquium zu Thorn bis zum Tode Calixt's, 1645—1656;
2) fünf ruhigere Jahre, 1656—1661;
3) von den Colloquien zu Cassel und Berlin bis zum Befehl zum Stillschweigen an die sächsischen Theologen, 1661—1669;
4) darnach wieder fünf ruhigere Jahre, 1670—1675, und endlich
5) Calovius' letzte Kämpfe für den Consensus und gegen Musäus bis zu Calovius' Tode, 1675—1686.

Alles, was vor dem Jahre 1645 liegt, würde hiernach insofern nur eine Vorgeschichte der synkretistischen Streitigkeiten ausmachen, als während derselben manche frühere ähnliche Bestrebung im Rückblick darauf als dazu gehörig erschien und mit den erst hier häufig gebrauchten Namen bezeichnet werden konnte. Pareus' oben bezeichnete Empfehlungen des Kirchenfriedens und des rechten Synkretismus zog wohl Widerspruch, aber keinen längeren Streit nach sich. Fast eben so das wichtigste Ereigniß, welches hierher gehört, der Beschluß der 26sten Generalsynode der französischen Reformirten zu Charenton im J. 1631. Auf eine Anfrage der reformirten Abgeordneten aus der Provinz Bourgogne, ob man den Lutheranern gestatten könne, in den reformirten Kirchen ihre Ehen einsegnen und ihre Kinder taufen zu lassen, ohne sie vorher ihre nichtreformirten Lehren abschwören zu lassen, entschied die Synode, zu deren Mitgliedern Moses Amyraut, David Blondel, Joh. Mestrezat u. A. gehörten, „weil die Kirchen von Augsb. Confession mit den übrigen reformirten Kirchen (avec les autres églises réformées) in den Fundamentalartikeln der wahren Religion einig seyen (convenaient), und weil in ihrem Gottesdienste kein Aberglaube und kein Götzendienst sey, könnten diejenigen unter ihnen, welche durch einen Geist der Freundschaft und des Friedens geführt sich der Communion unserer Kirchen in Frankreich zuwendeten, ohne irgend eine Abschwörung am Tische des Herrn mit uns zugelassen werden, und sie könnten auch als Pathen Kinder zur Taufe bringen, wenn sie nur dem Consistorium versprächen, daß sie diese niemals zur Uebertretung der in unseren Kirchen recipirten und bekannten Lehre reizen, sondern in den Lehrartikeln unterrichten und auferziehen wollten, welche beiden Theilen gemeinsam und worüber sie einig seyen.“ Aymon actes des synodes nationaux des églises réformées de France. Tom. 2. p. 500. Dies billigten und priesen nachher auch viele der strengsten reformirten Theologen außerhalb Frankreichs, wie Joh. Dalläus, Sam. Maresius, Joh. Jak. Hottinger, Joh. Wirz und viele Andere. Dagegen fuhren die katholischen Bestreiter der Reformirten in Frankreich heftig gegen diesen gefährlichen Schritt zur Einigung der Protestanten auf; so der von

Richelieu angestellte prédicateur du Roi pour les controverses Franz Véron, welcher 1638 in seinen zwei Folianten méthodes de traiter des controverses de religion durch den Grundsatz von der Einigkeit der Verschiedenen im Fundament des Glaubens den Grund zu einer dritten Sekte gelegt fand, nämlich der der Neutralisten, der schlimmsten Häresie unter allen, weil sie jede Liebe zur eigenen Religion aufhebe, zum Indifferentismus verpflichte, also zum Atheismus führe (s. Henke, Calixtus. Th. 2. Abthlg. 1. S. 157—164); so ein Bischof Nicolaus de Rets von Orleans, ein Jesuit Adam und Andere, welche darin eine Conspiration mit Gustav Adolf, einen Abfall der Reformirten vom Glauben ihrer Väter, also auch eine Verletzung der Verfassung, d. h. des Edikts von Nantes, fanden, welches man ihnen wohl demnach auch nicht mehr zu halten brauche; über diese und andere Gegner s. die Schrift von Thomas Ittig: Synodi Carentonensis 1631 celebratae indulgentia erga Lutheranos, Leipzig 1705 in 4. §. 17—21., Benoit hist. de l'édit de Nantes. T. 2. p. 553 sqq.; J. Daille replique aux deux livres, que Mr. Adam etc. ont publiés (2. Aufl. Genf 1669. in 4.). Th. 2. S. 63 ff.

Am meisten war es die Art, wie schon in dieser Zeit Georg Calixtus seine selbstständige aber isolirte Stellung der unter den lutherischen Theologen herrschenden Strömung gegenüber behauptete, wodurch er diese schon damals zum offensiven Ablehnen der Verwerfungsurtheile reizte, welche allerdings schon unwillkührlich aus seiner ganzen Richtung über die unter den Lutheranern fast allgemeine ergingen. Calixtus legte überhaupt nicht so viel Werth als sie auf das, was bloß Lehre und Fürwahrhalten ist bei'm Christseyn; noch weniger auf die Menge der Lehrsätze und Gegensätze, welche er nicht gezählt und möglichst angehäuft, sondern gewogen und gewürdigt und danach Fundamentales von Geringfügigem unterschieden sehen wollte; er legte vollends gar keinen Werth auf die befohlene Fixirung der Theologie, und fand vielmehr, was er Barbarei nannte, in der dadurch zugleich eingeführten Sistirung der ferneren theologischen Forschung, in der vom Kirchenregiment nützlich befundenen und von der Trägheit gern acceptirten Reducirung der Theologie auf Nachsprechen und bloßes Bestätigen der Vorschrift, in der Streitsucht und dem Bettelstolz, welcher von dieser Armseligkeit ausging, und sah daher bloß in dem Nachlassen von diesem allen Wege zum Frieden der Kirche überhaupt und der Protestanten insbesondere. So hatte er sich schon vor dem J. 1645 vielfach ausgesprochen in Schriften, wie seine Epitome theologiae vom J. 1619, sein Apparatus theologicus vom J. 1628, seine der Epitome theologiae moralis im J. 1634 angehängte Digression gegen Neuhaus, seine deutsche Gegenschrift gegen Büscher's Angriff vom Jahre 1641, seine compellatio an die Kölner, seine responsa an die Mainzer Theologen aus den Jahren 1642 und 1644, und viele andere. Dieses völlige Gegentheil der Geistesverwandtschaft Calixt's, und man darf hinzusetzen der Reformatoren selbst, mit denen, welche sich die allein treuen Anhänger der letzteren zu seyn dünkten dafür, daß sie deren Schriftverständniß zu einer neuen Autorität der Tradition machten, war von ihnen auch jetzt schon empfunden und mehrmals zu bethätigen versucht; so schon auf jenem von Hoe von Hohenegg geleiteten sächsischen Theologentage zu Jena 1621, welcher eine Vernichtung Calixt's und seiner Lehren durch einen gelehrten Studenten beschloß (Henke, Calixtus Th. 1. S. 321), aber freilich nicht durchsetzte; so nachher in der Schrift Büscher's „Gräuel der Verwüstung in der Julius-universität gesetzt an die heilige Stätte der reinen lutherischen Lehre“, oder wie sie nachher unpassender hieß: „Cryptopapismus theologiae Helmstadiensis“, vom J. 1640; so in der Vorstellung, welche die kursächsischen Theologen W. Leyser und H. Höpfner 1640 und 1641 den Helmstädtischen wegen ihrer Aeußerungen über die Nothwendigkeit der guten Werke gemacht hatten (Henke a. a. O. Th. 2. S. 150 ff.). Aber dazu, daß zu dem gegenseitigen Mißfallen, in welchem hier Universalisten und Partikularisten einander gegenüberstanden, nun auch stärkere Reizungen zu Angriffen der letzteren gegen die Minderzahl der ersteren hinzukamen, gaben besonders erst die Ereignisse der Jahre 1645 und 1648 Veranlassung, mit welchen daher erst eine erste Periode des synkretistischen Streites beginnt.

1. Vom Religionsgespräch zu Thorn 1645 und vom westphälischen Friedensschluß 1648 bis zum Tode Calixt's 1656. Was das Manifest des guten Königs Wladislaus IV. von Polen aussprach, die Vaterlandsliebe, welche die durch die religiöse Spaltung erhaltene Gewohnheit gegenseitigen Hasses als ein nationales Unglück beklagte, die Sehnsucht, daß der Kirche wie dem Volke die Schmach und Selbstauflösung dieses Hasses abgenommen werden möge, die nicht aufgegebene Hoffnung, daß ernste und fromme Männer in einer Zusammenkunft über die wichtigsten Dinge müßten einig werden können, dies erregte auch Calixt noch einmal lebhafter als sonst bei dem Friedensaufruf zum Thorner Religionsgespräch, und so hatte er es für eine Pflicht gehalten, nicht nur in einer Schrift die polnischen Proklamationen zu verbreiten und zu empfehlen (scripta facientia ad colloquium a Poloniae rege Vladislao IV. Torunii indictum, accessit Ge. Calixti consideratio et epicrisis. Helmst. 1645. in 4.), sondern auch sich Mühe zu geben, daß er selbst als Abgeordneter mit dorthin berufen wurde. Aber eben hierdurch machte er sich plötzlich die ostpreußischen Lutheraner zu erbitterten Feinden, welche damals gegen ihren reformirten Landesherrn, den großen Kurfürsten von Brandenburg, und gegen dessen Bemühungen um mehr Versöhnung und Gleichstellung der beiderlei Protestanten seines Landes eiferten, und welche in Königsberg an dem Polen Cölestin Myslenta (geb. 1588, gest. 1653) ihren Führer, und in Danzig an dem im J. 1643 aus Königsberg entlassenen Abraham Calovius (geb. 1612, gest. 1686) ihren thätigsten Vorkämpfer hatten. In Danzig, wo Calixtus sich für Thorn hatte wählen lassen wollen, hatte Calovius dies zwar schon im Jahre 1644 durch ein Gutachten voll Klagen über Calixt's tepiditas Philippica und über confusio sive Babylonica sive Zwingliana verhütet und lieber sich selbst wählen lassen; aber zum Abgeordneten der Königsberger Lutheraner, welche der große Kurfürst als erster polnischer Fürst nach Thorn zu schicken aufgefordert war, hatte dieser schon Myslenta ernannt (Hartknoch, preuß. Kirchenhist. S. 604), und setzte erst dann, wahrscheinlich auf Betrieb seines Hofpredigers Joh. Bergius, Calixtus an Myslenta's Stelle. Nun aber bewirkte Calovius wenigstens in Thorn, daß dort Calixt's Wirksamkeit unschädlich gemacht wurde. Von Wittenberg hatten sich die eifrigen polnischen Lutheraner zu dem Friedensgespräch den Verfasser des Calvinismus irreconciliabilis, den Ostfriesen Joh. Hülsemann (geb. 1602, gest. 1661) zu Hülfe schicken lassen, und hier gelang es Calov, durch diesen an Jahren, Gelehrsamkeit und Ruhm tief unter Calixtus (geb. 1586) stehenden Mann, Calixtus aus dem ihm wie keinem anderen gebührenden Vorsitz der lutherischen Abtheilung der Collocutoren zu verdrängen und sogar zu verhüten, daß er überhaupt als lutherischer Abgeordneter eintreten konnte. Schon vor Eröffnung des Gesprächs, wo wegen der Art des Zutritts der preußischen Abgeordneten noch einige Punkte unerledigt waren, und wo die Bürgermeister von Thorn und Elbing dies gern benutzten, Calixtus einstweilen zu ihrem Abgeordneten zu wählen, wußte Calovius, als er im ersten Gespräch mit Calixtus gehört, daß dieser die Reformirten nicht verdamme und den Nominalelenchus nicht billige, es durch die Danziger durchzusetzen, daß die beiden Städte im Widerspruch mit ihrer bereits an Calixtus schriftlich erlassenen Vokation sich bei ihm entschuldigen und ihn bitten mußten, sich auch für sie nicht zu bemühen. So ward der erfahrenste Friedenstheolog noch in Thorn selbst, wohin er, 60jährig, die weite Reise unternommen, durch den 33jährigen Calov von jeder Mitwirkung unter den lutherischen Abgeordneten ausgeschlossen. Da er aber doch nicht ganz umsonst gekommen und ganz müssig seyn wollte, so leistete er Calovius noch einen weiteren Dienst dadurch, daß er das Entsetzlichste that, nämlich, nun von den Seinigen ausgestoßen, den reformirten Collocutoren Rath gab, ihnen bei ihren Denkschriften mit gelehrten Beweisgründen aushalf, sie in ihrer Herberge besuchte und mit ihnen sogar über die Straße ging. Wie entschieden Calixtus nachher auch in seiner Schrift über das reformirte Thorner Bekenntniß sich von diesen lossagte, war nicht dennoch schon durch dies Verhalten desselben die unverantwortliche Religionsmengerei und die Pflicht des gesinnungsvolleren jüngeren

Geschlechtes erwiesen, dem größten deutschen Theologen ihrer Zeit, dem „alten schäbigen Schulmeister“, wie sie ihn nannten, statt der schuldigen Ehrfurcht die Zähne zu zeigen? So fuhren sie denn auch so fort. Da selbst Kurfürst Johann Georg von Sachsen die Erneuerung sächsischer Theologentage, wie das Jenaische Autodafe vom J. 1621, verboten hatte, so veranlaßte der Nachfolger des 1645 gestorbenen Hoe von Hohenegg, Jakob Weller, früher Wittenberger Theolog und zuletzt Superintendent der gegen die braunschweigischen Herzöge und ihre Universität feindlichen Stadt Braunschweig, daß alle sächsischen Theologen sich unterm 29. December 1646 mit Hülsemann zu einem schriftlichen Verweis an die Helmstädtischen wegen Neuerungen und Abweichungen von der in allen Kirchen Augsburgischer Confession recipirten „consensionis formula et catechesis rudiorum“ und wegen Untergrabung der bisher erhaltenen Fundamente evangelischer Lehre vereinigten. Hierauf entgegnete Calixtus eine Antwort vom 26. Febr. 1647, in welcher er zuletzt Alles nur in die Erklärung zusammenfaßte, wer ihm dies Schuld gebe „eum affirmo nequiter et flagitiose calumniari et mentiri“, will ihn auch halten für einen erz- und ehrvergessenen verlogenen Diffamanten, Calumnianten, Ehrendieb und Bösewicht, bis er solches beweist“, und auf eine ernste private Gegenvorstellung Hülsemann's hiergegen erklärte Calixtus, daß er nur dann von dieser Erklärung abgehen könne, wenn die Sachsen ihre Anklage zurücknähmen. So galt es nun für diese, den verlangten Beweis herbeizuschaffen, und eben diese Aufgabe trieb sie nun in den nächsten Jahren noch mehr als sonst, an den Helmstädtern jede kleinste Eigenthümlichkeit, auch solche, welche durchaus nicht bekenntnißartig, sondern unzweifelhaft nur theologischer, z. B. exegetischer Art waren, aufzusuchen und, wenn sie von den ihrigen abwichen, dafür als Abfall von der reinen lutherischen Lehre und den Bekenntnißschriften zu rügen. War erwiesen, daß die Lehre der Helmstädter überhaupt nicht mehr für lutherisch rechtgläubig zu rechnen sey, so war auch wohl schon dadurch mit bewiesen, daß ihre Unionsbestrebungen ebenfalls verwerflich und unlutherisch seyen; ob etwa christlich, danach fragt der entschiedene Confessionalist nicht mehr. Und wie willkommen war nicht gerade um diese Zeit auf's Neue in Preußen und in Sachsen eine verstärkte Nachweisung der Verwerflichkeit sowohl jeder Annäherung an die Reformirten als der ganzen Helmstädtischen Schule.

In Preußen hatte der große Kurfürst an Calovius Stelle in Königsberg den calixtinisch gesinnten Chr. Dreier gesetzt und außerdem noch einen unmittelbaren Schüler Calixt's, Joh. Latermann, zum Professor der Theologie gemacht. So ließen sich nun Myslenta und seine Anhänger von Allen, welche ihren Widerwillen gegen die Reformirten theilten, Censuren auch über die Verwerflichkeit ihrer neuen Specialcollegen ausstellen und ließen sie im Jahre 1648 in einem starken Quartbande „censurae theologorum orthodoxorum, quibus errores Latermanni etc. examinantur et damnantur“ zu Danzig drucken. Viele der hier gesammelten Gutachten griffen aber auch bereits die Helmstädtischen Lehrer der angefeindeten Theologen mit an; W. Leyser in Wittenberg rühmt, wie man dort längst das Uebel an der Wurzel, nämlich an der Juliusuniversität angegriffen habe, und Jakob Weller kann der Urheber desselben, den Teufel, und dessen Absicht, die Einführung des Calvinismus, nicht verkennen; die Straßburger beklagen „Ausbreitung des Atheismus unter dem Schein alter Gelehrsamkeit“; schon formuliren eben hier mehrere, was sie am meisten tadeln, als „Synkretismus“, die Hamburger, Mich. Walther in Celle und Calovius; nach dem sicher von ihm concipirten Gutachten der Danziger Geistlichen sind Synkretismus, singularitas, novae phrases, Ueberschätzung Melanchthon's die Quellen des Verderbens. Die Synkretisten — denn von hier an wurde das Wort immer mehr ein Name der der Union nicht abgeneigten „theologi moderatiores“ von Helmstädt und von verwandter Richtung — blieben die Antwort nicht schuldig; die ganze Universität Helmstädt beschwerte sich bei ihren Landesherren; eben so Calixtus und sein College Hornejus; von der Minderzahl von Theologen, welche für die von Myslenta angegriffenen Königsberger waren, erschienen im J. 1640 Gut-

achten für sie; gegen diese schrieb Myslenta wieder eine Antikrisis, und so dauerte als Schriftwechsel und als Volksaufwiegelung gegen die reformirte Regierung und die von ihr begünstigten Theologen der Streit in Preußen noch lange fort, am lebhaftesten freilich, so lange Myslenta noch lebte, doch auch nach seinem Tode 1653 noch von Calov aus der Ferne rege erhalten, in fortgesetzter Agitation gegen den „Seelenmörder seines Volkes", den großen Kurfürsten. S. Calov., hist. synor. S. 839. 810. — Hartknoch, preuß. Kirchenhistorie. S. 605 ff. — Arnoldt, Gesch. v. Königsbrrg. Th. 2. S. 164. — Henke, Calixtus. Th. 2, 2. S. 128 ff. 156 ff. 205. 288.

In Sachsen sah man ungern und mit politisch nicht unbegründeter Besorgniß die beiden anderen weltlichen Kurfürsten Pfalz und noch mehr Brandenburg sich über den Kopf wachsen und suchte sie darum von der gleichen Berechtigung zurückzuhalten, welche der Augsburger Religionsfrieden den Reformirten noch nicht gewährt hatte. Schon Jahre lang, besonders seitdem Weller als Hofprediger auf Hoe gefolgt war, waren hiernach die kursächsischen Gesandten am Friedenscongreß instruirt (s. die „Contenta der Hauptinstruktion" vom 24. März 1646 in Gfr. A. Arndt's Archiv d. sächs. Gesch. Th. 2. S. 61 ff. 64); noch im Jahre des Friedensschlusses mußten sie gegen die freie Religionsübung, welche der Art. 7. des Instr. Pacis den Reformirten im Reiche gewähren sollte, protestiren und die Streichung der darauf bezüglichen Worte fordern (s. die Weller zugeschriebene Protestation vom 14. Juni 1648 in von Meiern's Acta pacis Westph. Th. 6. S. 282); Calovius soll selbst bei den Schweden dafür agitirt haben (s. Tholuck, Wittenb. Theologen S. 188). Aber Kursachsen hatte die Demüthigung, dies gegen den großen Kurfürsten (v. Meiern S. 283 ff.) nicht durchsetzen zu können; es blieb bei dem Zugeständniß der Gleichstellung; die Reformirten subsumirten sich selbst den „A. C. addictis als dem genus, welches Lutheranos und Reformatos als species unter sich begreife"; vergebens wurde auch dagegen noch im Jahre 1649 von Kursachsen protestirt (v. Meiern a. a. O. S. 1017). Auch das Direktorium des Corpus Evangelicorum, welches Kursachsen endlich am 14. Juni 1653 überlassen wurde, war kein Ersatz für diese Fehlschlagungen. Unter diesen Eindrücken aber waren in Kursachsen solche lutherische Theologen zwiefach verhaßt, welche diese durch den Frieden verfassungsmäßig gewordene politische Gleichstellung aller deutschen Protestanten auch theologisch gutheißen mochten, und diejenigen zwiefach willkommen, welche die Incompetenz jener auch aus anderen Gründen nachzuweisen und gegen sie wie gegen die Reformirten den alten Krieg wenigstens theologisch fortzusetzen sich für verpflichtet hielten. Schon unterm 21. Januar 1648 waren die Theologen zu Wittenberg und Leipzig auf ihren Bericht, daß die Helmstädtischen Theologen „nicht allein in der Frage von der Nothwendigkeit der guten Werke, sondern in fast allen Artikeln des Glaubens von der bisherigen Einhelligkeit der Reden und Lehren abträten", vom Kurfürsten beauftragt, diese Abweichungen „von Artikel zu Artikel" zusammenzustellen. Am 16. Juni 1649 erließ dann Kurfürst Johann Georg I. von Sachsen an die drei braunschweigischen Herzoge, welche Helmstädt als ihre Gesammtuniversität unterhielten, ein Schreiben, worin er alle Klagen seiner Theologen über Calixt's Neuerungen, auch über sehr specielle theologische Streitfragen, wie darüber, daß er die alttestamentlichen Beweisstellen ohne die neutestamentlichen noch nicht stark genug zur Ueberweisung eines Nichtchristen gefunden hatte, sich angeeignet hatte: eben so den Vorwurf, daß Calixt aus allen Religionen „das Wahre herausnehmen, eine ganz spanneue Religion zusammenschmieden und also ein gewaltiges Schisma einführen wollen". Da die Helmstädtischen Theologen also an dem großen Aergerniß der Kirche und an der Störung ihres Friedens schuldig sind, so bittet der Kurfürst, ihnen das Schreiben gegen seine Theologen zu verbieten und sich mit ihm und anderen evangelischen Ständen über weitere Maßregeln zu vereinigen, sonst würden ihm die Herzoge nicht verdenken, daß er „als Direktor der Evangelischen im Römischen Reiche dahin trachte, wie er seine und anderer evangelischen Fürsten und Stände Land und Leute vor solcher Spaltung behüten könne". Auch in seinem eigenen Namen ließ

Weller eine ähnliche Beschwerde (3. Juli 1649) an die drei Herzoge nachfolgen. Und im folgenden Jahre wurde dann der bewährteste Führer der antireformirten und antibrandenburgischen Opposition gegen den großen Kurfürsten selbst nach Sachsen berufen, und erst so alle stärksten Streitkräfte für den von dort fortzusetzenden Kampf dorthin vereinigt: im November 1650 trat Calov sein Amt als Professor zu Wittenberg mit einer Rede voll Klagen über den Tyrann in Preußen und über den Synkretista und Julianus auf der Juliusuniversität an. Große Massen von Streitschriften explodirten schon vorher und nachher: von Hülsemann zuerst im J. 1649 ein starker Quartant „Dialysis apologetica problematis Calixtini num mysterium trinitatis aut divinitatis Christi e solo V. T. possit evinci" etc.; dann im Jahre 1650 ein „Judicium de Calixtino desiderio et studio sarciendae concordiae ecclesiasticae", und noch eine deutsche Streitschrift „Muster und Ausbund guter Werke, welche Dr. Calixtus in der sogenannten Verantwortung zu Bezeugung seiner Gottlosigkeit hat sehen lassen", zuletzt im J. 1654 der „calixtinische Gewissenswurm" von mehr als 1600 Seiten; von Weller im J. 1650 ein „Wegweiser der Gottheit Christi, wie dieselbe klar offenbaret und daß man im A. Test. habe bei Verlust der Seligkeit glauben müssen, Christus sey Gott", und „erste Prob calixtinischer unchristlicher Verantwortung und Unwahrheiten"; im J. 1651 eine „zweite Probe"; von Joh. Scharf im J. 1649 ein Antrittsprogramm seiner Wittenberger Professur mit Klagen über die Irrlehren der Nachbaruniversität und dann noch mehrere Schriften zur Vertheidigung desselben, im Jahre 1651 „Scharfii Unschuld wider D. Calixti falsche Auflagen" u. a. Am thätigsten erwieß sich doch Calovius selbst; schon im J. 1649 schrieb er seine Consideratio novae theologiae Helmstadio-Regiomontanorum Syncretistarum, welche zuerst dem Th. 1. seiner damals zu Danzig erschienenen Institutt. theol. und nachher auch seinem Systema locorum theol. wieder beigefügt wurde (daselbst Th. 1. S. 881—1216); im Jahre 1650 seine Antrittsrede in Wittenberg; 1651 eine „nöthige Ablehnung etlicher Injurien, falscher Auflagen und Bezüchtigungen, damit Calixtus ihn hat angießen wollen", und „erbärmliche Verstockung der neuen calixtinischen Schwärmer"; im Jahre 1653 seinen Syncretismus Calixtinus a modernis ecclesiae turbatoribus Ge. Calixto ejusque discipulo Jo. Latermanno et utriusque complice Chr. Dreiero — nimis infeliciter cum Reformatis et Pontificiis tentatus.

Daneben hatte auch Calixtus nicht geschwiegen, wie ungern er auch, wie er einmal sagt, „die edle Zeit, welche sonsten weit besser anzulegen stände, mit diesem Lumpenwerk, welches im Grunde anders nicht ist, als Verkehrung rechter Meinung, faule und untüchtige Consequentien, Lügen und Lästern, zubringen" mag. Nach dem Erscheinen der Königsberger Censuren gaben die Herzoge von Braunschweig ihrem Theologen Hornejus auf, eine deutsche Vertheidigung auszuarbeiten, und nachdem diese 1648 vollendet und dann durch eine Ueberarbeitung gemildert war, forderten sie noch eine deutsche Erörterung von fünf besonderen Streitpunkten: 1) über die Autorität des kirchlichen Alterthums, 2) über die guten Werke, 3) über die Erweislichkeit der Trinität bloß aus dem A. Test., 4) über die Theophanieen im A. Test., und vornehmlich 5) über die Eintracht unter Dissentirenden „derohalben man Euch eines sogen. Synkretismi hat beschuldigen wollen". Auch diese Arbeit kam 1649 zu Stande, und den dritten und vierten Punkt bearbeitete Calixtus, welcher sich über die drei übrigen schon oft genug geäußert hatte, im Jahre 1649 noch außerdem lateinisch in der Schrift „de quaestionibus num mysterium trinitatis e solius V. T. libris possit demonstrari et num eius temporis patribus filius Dei in propria sua hypostasi apparuerit; im Sommer 1649 nach den Programmen von Scharf gab er auch noch eine Appendix ad suam de II. quaestt. etc. dissertationem mit einer epistola ad academiam Wittebergensem heraus, in welcher letzteren er sich über ihren unwissenden Theologen bei ihren Nichttheologen beschwerte. Auf das Schreiben des Kurfürsten von Sachsen an die braunschweigischen Herzoge ließen diese auch noch im J. 1649 nach Hornejus' Tode († 26.

Sept. 1649) von Calixtus allein noch eine deutsche Verantwortung darauf ausarbeiten. Nur wurden sie dann selbst nicht einig, was mit allen diesen Apologieen geschehen sollte. Endlich vereinigten sie sich im Frühjahr 1650 zu einer Antwort an den Kurfürsten von Sachsen, worin sie ihm beistimmen, daß der Unfrieden nicht zunehmen dürfe und daß sie deshalb ihren Theologen das fernere Herausgeben von Streitschriften einstweilen verbieten wollten, falls er es auch thun wolle; dagegen schlagen sie eine „Zusammenkunft friedfertiger und der Sachen kundiger politischer Räthe“ vor zur Berathung, „wie Schismata verhütet und der christlichen Kirche Ruhe geschaffen werden möge“; nur gegen das Direktorium, mit welchem der Kurfürst gedroht hatte und für welches auch Hülsemann als für eine der sächsischen Theologie nachhelfende Exekution in Schriften und Vorlesungen schwärmte, bedauern sie dann, sich verwahren zu müssen, wenn darunter ein solches verstanden wäre, „welches einige Potestät, Superiorität, Cognition und was dem mehr anhängig, mit sich führen sollte.“ Kurfürst Johann Georg ging hierauf nicht ein, ließ seine Theologen nun erst noch heftiger fortschreiben, und so erlaubten denn auch die Herzoge nun erst die Herausgabe alter und neuer deutscher „Verantwortungen Calixt's gegen das kursächsische Schreiben“, so wie gegen Weller und Hülsemann, eine Streitschrift von mehr als 80 Druckbogen (Helmst. 1651. in 4.) — Dagegen bewogen die sächsischen Theologen ihren Kurfürsten, wieder einen Theologentag, wie die früheren im J. 1621 u. ff., ohne politische Räthe zu fordern und zunächst die Herzoge von Sachsen dazu einzuladen. Zur Vorlage für eine solche Versammlung hatten sie auch schon in Folge der Forderung Calixt's im Jahre 1647 und ihres Kurfürsten vom J. 1648 ein specielleres Verzeichniß der Abweichungen Calixt's von der mit ihrer eigenen Theologie identificirten lutherischen Kirchenlehre angesammelt; in seiner Dialysis vom Jahre 1649 hatte Hülsemann deren schon 40, in seiner Consideratio in demselben Jahre Calovius 45 zusammengestellt; in weiterer Ueberarbeitung vom Jahre 1651 und 1652 waren schon 98 daraus geworden; so stehen sie als „ungefährlicher Entwurf“ deutsch in Hülsemann's calixtinischen Gewissenswurme vom J. 1655 vorangedruckt. Aber schon die Herzoge von Sachsen waren nicht geneigt, zu angeblicher Verhütung einer Spaltung gerade das zu thun, was diese am gewissesten herbeiführte, nicht geneigt, Calov und Hülsemann darüber verfügen zu lassen, wer ausgeschlossen werden müsse und wer bleiben dürfe; Herzog Ernst der Fromme wünschte den Kirchenfrieden wirklich, nicht bloß vorgeblich; unter den Theologen zu Jena, welche sich früher zu der Admonition gegen die Helmstädter hatten mitheranziehen lassen, galt jetzt auch der friedliebende Johann Musäus (s. den Art.) mehr als Calovius' Freund Joh. Major, und als man im J. 1652 auch den „ungefährlichen Entwurf“ der 98 Irrlehren mittheilte, mußte es den Herzogen wie den Theologen vollends unzweifelhaft werden, „als ob der Convent nicht zum Vergleich der entstandenen Streitigkeiten, sondern vielmehr zum härteren Streite sollte gemeint seyn, und daß ihre drei Höfe mit dem Kurfürsten zu Sachsen conjunctis viribus auf die Braunschweiger sollten losgehen und selbe aus der lutherischen Gemeine ausschließen.“ „So ist denn“, klagt Calovius, „aus dem Conventu wegen der Jenensium, die Calixto favorisirt, nichts geworden.“ Dafür aber wurde nun auch die beantragte Conferenz von Politicis durch Kursachsen verhindert. Noch auf dem „jüngsten“ Reichstage zu Regensburg, welcher die im westphälischen Frieden ausgesprochenen Hoffnungen auf Einigung wo möglich zur Ausführung bringen sollte, vereinigten sich nach dem Bekanntwerden von Hülsemann's calixtinischem Gewissenswurm unterm 9. Januar 1654 vierundzwanzig Gesandte evangelischer Reichsstände noch einmal zu dem Antrage auf „Zusammenschickung und Unterredung friedfertiger Theologorum und Politicorum“ und auf Befehl zum Stillschweigen an die beiderlei Theologen, und wohl hätte dies zu dem erst soeben (14. Juni 1653) dem Kurfürsten von Sachsen wirklich übertragenen Amte eines Direktors des Corpus Evangelicorum gehört, sich hier, zumal auf eine solche Aufforderung hin, der Vermittelung und Beilegung einer Spaltung unter den Evangelischen anzunehmen. Aber seine Theologen belehrten den

Kurfürsten Johann Georg I., „denen die von der Wahrheit unserer Kirchenbücher weichen, könne und solle man wohl zu schreiben verbieten, aber dem heil. Geiste könne man nicht das Maul stopfen", und da der Kurfürst mit ihnen bloß sie selbst als das Organ dieses Geistes ansah, so ließ er sich auch auf eine gemischte Versammlung, wie sie hier gefordert war, ebenso wenig als auf das Verbot zum Stillschweigen an seine Theologen ein. Desto eifriger verfolgten diese ihren Plan, auf Grund des nun schon vor Hülsemann's Schrift bekannt gemachten „Entwurfs" von 98 Häresieen der Helmstädter diese aus der lutherischen Kirche zu „entlassen". Auf eine neue Aufforderung Weller's zu Anfange des J. 1655, „etwas ausführlicher die Dissonanz der Helmstädter von unsern Kirchenbüchern mit Anführung ausdrücklicher Worte Calixti und seines Anhanges in lateinischer und deutscher Sprache aufzusetzen", wurde zuerst in Leipzig unter Zuziehung zweier jüngerer Lehrer, Daniel Heinrici und Hier. Kromayer, welche man wohl noch die bei'm „Entwurf" noch fehlenden calixtinischen Stellen ausschreiben ließ, und dann zuletzt in Wittenberg unter Calov's letzter Hand die Arbeit festgestellt, welche nun wo möglich Alle, welche in Calov's Kirche bleiben wollten, als neue Bekenntnißschrift unterschreiben sollten. Dies war der „consensus repetitus fidei vere Lutheranae, wiederholter Consensus des wahren lutherischen Glaubens in denen Lehrpunkten, welche wider die unveränderte Augsb. Confession und andere im christlichen Concordienbuche begriffene Glaubensbekenntnisse angefochten, D. G. Calixtus und die ihm hierin anhängen." In 88 nach Anordnung der Augsb. Confession zusammengereihten Abschnitten wurden hier in jedem 1) die rechte Lehre, 2) der Dissens der Helmstädter und 3) die Beweisstellen dazu aus deren Schriften zusammengestellt, und das erste mit „profitemur", das zweite mit „reiicimus" eingeführt. Vorangestellt war, wie schon in dem Entwurf bei Hülsemann, die bei jeder Fixirung unentbehrliche Behauptung unverbesserlicher Vollkommenheit dessen, was den Concipienten für lutherische Kirche gilt. Auf einen kurfürstlichen Befehl vom 14. März 1655 mußten zuerst die Leipziger und Wittenberger Theologen dieses ihr eigenes Werk unterschreiben. Aber nun galt es, noch möglichst viele andere zur Mitunterschrift heranzuziehen; eine Reihe neuer Schriften Calov's konnten und sollten wohl auch dazu geneigter machen; seine „Harmonia Calixtino-haeretica, novatores modernos pernitiosae cum Calvinianis, Pontificiis, Arminianis et Socinistis adversus S. S. et ecclesiam catholicam conspirationis adeoque pessimae defectionis a vera fide convincens" von 1200 Quartseiten erschien in demselben März 1655; im August noch zwei starke Bände seines Systema locorum theologicorum, der erste mit Wiederholung der Consideratio novae theologiae syncretisticae v. J. 1649 und mit neuen Ausführungen gegen diese als gegen eine neue Form des Atheismus (Systema T. I. p. 122); eine dritte Schrift von demselben Jahre: Fides veterum et imprimis fidelium mundi antediluviani in Christum ejusque passionem adversus pestilentem novatorum maxime Calixti haeresin nannte die letztere schon excrementa Satanae und wies Calixt's Atheismus nach, weil, wer die Väter des A. Test. ohne den Glauben an Christus für selig halte, diesen Glauben überhaupt nicht für nöthig halten könne. Aber es fand sich wenig Bereitwilligkeit zur Annahme der neuen Bekenntnißschrift; die Herzoge von Sachsen, an welche man sich wieder zuerst wandte, antworteten nicht, was Calovius wieder dem Joh. Musäus zuschreibt; von den 24 Reichsständen, deren Gesandte sich soeben in Regensburg zu der Vorstellung an Kursachsen vereinigt hatten, konnte wohl keiner anders als ablehnend antworten; in Darmstadt, wo Landgraf Georg noch soeben auf dem Reichstage im Interesse seines Schwiegervaters, des Kurfürsten Joh. Georg, den 24 Reichsständen entgegengearbeitet hatte, in Mecklenburg, wohin Joh. Christ. Dorsche von Straßburg berufen war, welcher kurz vorher in seinem latro theologus auch einen Bekenntnißentwurf zur Verdammung der Helmstädter vorgelegt hatte in Straßburg selbst, wo Dannhauer 1648 sein Buch gegen den Synkretismus geschrieben hatte, scheint man dennoch die Annahme einer Bekenntnißschrift, wie der Consensus, gescheut zu haben. Dies und der im Frühjahr 1656 erfolgte Tod Calixt's

scheint die kursächsischen Theologen bewogen zu haben, einstweilen wenigstens von ihrem Vorhaben abzustehen.

2. Fünf Jahre fast völliger Ruhe des Streits folgten demnach von 1656—1661. Kurfürst Johann Georg I. starb noch im J. 1656; Calovius wurde durch die nächsten Bände seines Systema locorum theol., mit welchen er in dieser Zeit beschäftigt war, nur hie und da (z. B. T. 3. p. 366) zur Polemik gegen Calixtus veranlaßt; Dorsche starb auch schon im J. 1659; Hülsemann schrieb noch eine Gegenschrift gegen Calixtus letztes größeres Werk de pactis quae Deus cum hominibus iniit, aber sie blieb Manuskript, und im J. 1661 starb auch er. Nur in den Ländern des Kurfürsten von Brandenburg wirkte der Zwiespalt fort; seit der Vollendung seiner Souverainetät in Preußen 1657 hatten die dortigen Lutheraner von ihrem Widerstande gegen die reformirte Regierung freilich nichts mehr zu hoffen; in Berlin wurde ein lutherischer Prediger, Samuel Pomarius, für sein Predigen gegen Reformirte und Synkretisten suspendirt, was ein Wittenberger Gutachten vom J. 1659 (Consilia Witt. T. 1. p. 490 sqq.) der im westphälischen Frieden verbürgten Religionsfreiheit zuwider fand, und ein Edikt vom J. 1614 gegen das Schelten auf der Kanzel wurde seit 1658 bei Anstellung der Geistlichen wieder eingeschärft, auch die Examina der Lutheraner unter mehr Aufsicht gestellt und die Verpflichtung derselben auf die Concordienformel, welche sie zum Verketzern der Reformirten nöthige, verboten (Hering, neue Beitr. zur Gesch. der ref. K. in Preußen. Thl. 2. S. 92—112).

3. Seit dem Casseler und Berliner Colloquium von 1661 und 1662 bis 1669 kam wieder neues Leben in den Streit.

In Hessencassel war nach dem 30jährigen Kriege der Landesregierung die Aufgabe besonders dringend nahe gelegt, zur Beruhigung des Landes auch durch Verminderung des confessionellen Zwiespaltes, in welchem seine lutherischen und reformirten Einwohner feindlicher, als kaum irgendwo sonst, einander gegenüberstanden, zu thun was möglich war. Zwar erst seit dem Anfange des 17. Jahrh. hatten sich hier Reformirte und Lutheraner so geschieden, daß erst seit dieser Zeit den letzteren die ihnen bis dahin in derselbigen Landeskirche zusammen mit den mehr reformirt Gesinnten gewährte Duldung abgesprochen, und daß erst dadurch diese Landeskirche in zwei Fraktionen auseinander gebrochen war, welche nun erst den größeren Ganzen lutherischer oder reformirter Kirche zufielen und conformer wurden. Aber, wenn auch erst so spät vollendet, war darum doch der Gegensatz zwischen Lutheranern und Reformirten nicht weniger scharf geworden; eine lutherische Gegenuniversität gegen das nun erst ausschließlich reformirte Marburg war von Darmstadt aus 1607 zu Giessen begründet und 1625 nach Vertreibung der reformirten Theologen unter dem Schutz tillyscher Soldaten nach Marburg versetzt, wo sie sich während des Krieges behauptet und sich dort die Gemeinschaft mit der Mehrzahl der Bevölkerung erhalten oder wiedergewonnen hatte. Der westphälische Friede aber gab gerade diese mehr lutherischen Landestheile von Oberhessen an die reformirte Regierung zu Cassel zurück, welche zugleich an dem lutherischen Schaumburg und der dortigen Universität Rinteln einen großen Antheil und bald Alles allein erhielt, und schon zur Begütigung dieser ihrer neuen lutherischen Unterthanen auf Beförderung des Kirchenfriedens hingewiesen war. Dies war nun auch ganz den Neigungen des wohlwollenden jungen Fürsten gemäß, welchem seine Mutter Amalie, nach Beendigung ihrer großen Aufgabe durch die Kriegsnoth hindurch ihr Land geleitet und wiederhergestellt zu haben, im J. 1650 die Regierung übergeben hatte. Landgraf Wilhelm VI, erst 1629 geboren, und verheirathet mit der Schwester des großen Kurfürsten, legte es offenbar darauf an, wenigstens für sein Land einen kirchlichen Zustand wieder herzustellen, wie er unter Philipp dem Großmüthigen und dessen Söhnen für ganz Hessen bestanden hatte, ein Kirchenregiment, weitherzig und gelinde genug, um lutherische und reformirte Elemente unter sich vereinigen zu können. Die theologische Fakultät seiner im J. 1653 wieder eröffneten Universität Marburg wurde zwar als eine reformirte auf

das Bezaische Corpus et syntagma confessionum, aber doch auch darauf verpflichtet, wie es in den Statuten heißt: „ecclesiasticam pacem et concordiam protestantium omnium" zu befördern, und statt der „duriores sententiae, in quas utrinque abeunt partes litigantes, moderatiores sequi". Dieselbe Tendenz geht durch seine Schul- und Reformationsordnung vom J. 1656, durch seine Presbyterial-, Consistorial- und Kirchenordnung vom J. 1657 hindurch; die letztere, obwohl oder eben weil sie sich ganz im Sinne der früheren aus der Zeit vor der Trennung (1566 und 1573) von confessionellen Extremen fern hielt, eben deshalb aber seinen inzwischen reformirter gewordenen Geistlichen zu lutherisch erschien, konnte diesen fast nur aufgedrungen, dafür aber nachher lange von beiderlei Geistlichen gemeinsam gebraucht werden. Zu weiterer Beförderung solcher Union oder wenigstens zur Verminderung des gegenseitigen Religionshasses sollte dem Landgrafen auch das Colloquium dienen, welches er vom 1.—9. Juli 1661 zu Cassel halten ließ. Mit zweien seiner reformirten Theologen von Marburg, Schülern und Nachfolgern des im Jahre 1659 gestorbenen Joh. Crocius (s. den Art.), Sebastian Curtius und Joh. Hein, ließ er zwei lutherische Theologen von Rinteln zusammentreten, wo früher strenge Lutheraner, wie Balthasar Menzer, Joh. Stegmann, Joh. Gisenius allein regiert hatten, wohin der Landgraf aber drei Schüler Calixt's berufen hatte, Heinr. Martin Eckart, Peter Musäus, einen Bruder von Joh. Musäus in Jena (s. den Art.) und Joh. Henichen. Die beiden letztern vereinigten sich in Verhandlungen mit den beiden Marburgern und mit drei weltlichen Räthen des Landgrafen zu einer Erklärung, in welcher man zwar die weitgehenden Dissense zwischen lutherischer und reformirter Kirchenlehre über Abendmahl, Prädestination, Christologie und Taufe aussprach, aber daneben den weitgehenden Consensus nicht ignorirte, vielmehr erklärte, daß man im Fundament des Glaubens einig sey, weil alle bei'm Abendmahl die Nothwendigkeit des Empfangens im gläubigen Herzen, bei der Prädestination die Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse, bei der Christologie die Göttlichkeit Christi und bei der Taufe die Erforderlichkeit derselben zur Einpflanzung in die Gemeinschaft der Kirche zugäben. Es ward zugleich ausgesprochen, daß also das gegenseitige Schelten nicht gerechtfertigt, sondern daß man einander Bruderliebe schuldig sey, einander als Glieder derselben wahren Kirche, als Genossen e i n e s Glaubens an Christus und Miterben e i n e r Seligkeit anzuerkennen habe; darum sollten auch künftig die streitigen Lehrstücke nicht mehr in Predigten behandelt werden, oder wenigstens, wenn der Text auf die Sachen führe, die Personen nicht mehr angegriffen und bei den Gemeinen verdächtigt werden dürfen; es sollten auch die Protestanten der Nachbarländer, namentlich die brandenburgischen und braunschweigischen zur Anschließung an diese Beschlüsse eingeladen werden. Dies Alles wurde in einer Druckschrift „brevis relatio colloquii auctoritate Ser. Domini Wilhelmi etc. inter theologos quosdam Marpurgenses et Rintelenses, celsitudinis suae mandato convocatos, Cassellis die 1. Julii et aliquot seqq. habiti, una cum concluso eorundem theologorum" der Welt bekannt gemacht. Alle reformirten Theologen nahe und fern sprachen ihre große Freude darüber aus, selbst die orthodoxesten, wie Samuel Maresius, Gisbert Voetius, Joh. Hoornbeck u. A. (s. Calov hist. syncr. p. 610. 791 sqq.); Maresius gab die „brevis relatio" neu heraus (Genf 1663 in 4.), „cum observationibus irenico-theologicis", in welchen er manches noch weiter ausführte, in der Hauptsache beistimmte; der alte Moses Amyraut, welcher mit dem jungen Landgrafen bei dessen Reise durch Frankreich persönlich in nähere Verbindung gekommen war, dedicirte den vier Theologen des Casseler Gesprächs seine letzte Schrift: *Εἰρηνικὸν* sive de ratione pace in religionis negotio inter Evangelicos constituendae consilium (Saumür 1662 in 8.) mit Simeon's Worten Nunc dimittis und mit sehr einsichtsvoller Darlegung der letzten Gründe theologischer Rechthaberei. Desto mehr entsetzten sich die sächsischen Theologen über dieses Wiederhervorbrechen des calixtinischen Synkretismus, und besonders über das Attentat, durch Heranziehen anderer ebenso viele aus ihrer Obedienz zu reißen. Die Wittenberger, jetzt nach Scharf's und

Leyser's Tode außer Johann Meisner (geb. 1615, gest. 1681), welcher sich eine gewisse Unabhängigkeit erhielt (Tholuck, wittenb. Theologen S. 225; Deutsche Zeitschrift für christl. W. 1851 S. 77—78) nur Calov, Joh. Andr. Quenstedt (geb. 1617, gest. 1688), ein Apostat der Helmstädter und Schwiegersohn Scharf's, und Joh. Deutschmann (geb. 1625, gest. 1706), Schwiegersohn Calov's, als sie erst acht Monate nach dem Colloquium Kunde davon erhielten (Calov. hist. syncr. p. 612), bearbeiteten sogleich eine heftige Schrift: Epicrisis de colloquio Cassellano Rintelio-Marpurgensium, und durch ein Ausschreiben v. 12. März 1662 „an theologische Fakultäten und Ministerien der unveränderten Augsb. Confession" forderten sie ebenso zur Anschließung an diese Epikrisis auf, wie die Casseler Collocutoren zur Theilnahme an ihrem Unternehmen eingeladen hatten. Sie versichern, darauf „aus weitentlegenen Ländern, Ungarn, Schweden, Preußen" u. s. f. beistimmende Schreiben erhalten zu haben, und in der Nähe erreichten sie wenigstens so viel, daß sich am 27. Novbr. 1662 noch einmal alle drei sächsischen Fakultäten zu einer Vorstellung an die Rinteler Theologen vereinigten, worin diesen zwar gelinder als sonst (ohnedies würden die Jenaischen Theologen wohl nicht beigetreten seyn), aber immer doch noch als verwerflich die Aufopferung des Elenchus gegen die Reformirten und die Unterlassung ihrer Verdammung im Gottesdienst vorgehalten und Zurücknahme oder nähere Erklärung gefordert wurde (Hist. syncr. p. 789). Die Rinteler, noch ehe sie das letztere Schreiben erhielten, erwiderten auf die Wittenberger Epikrisis noch 1662 (18. Decbr.) eine längere epistola apologetica ad invar. A. C. addictas academias et ministeria (179 S. in 4.). Sie weisen hier die Insinuationen zurück, daß sie aus Fügsamkeit gegen ihre reformirte Regierung zu viel nachgegeben hätten, vielmehr sie selbst hätten bei der selbst in den Gottesdienst eingedrungenen pestifera maledicentia auf das Colloquium angetragen; sie halten den Machtsprüchen über die Prädestinationslehre die Geschichte derselben, besonders die Nachweisung entgegen, wie nahe Luther de servo arbitrio und Melanchthon in den ersten locis Calvin gekommen, und wie darum doch jene so wenig wie dieser zu verdammen seyen; sie bezeugen, daß auch die Marburger nicht nach Calvin heißen, nicht die Extreme supralapsarischer Meinungen festhalten, sondern nur entschuldigen wollten; wenn Luther von den Sakramentirern seiner Zeit gesagt habe, sie achteten das Wort Gottes nicht, so sey das von den späteren reformirten Theologen nicht mehr wahr, deren Irrthümer selbst bisweilen aus einem affectus piae opinionis flössen; sie warnen vor Vermehrung der Glaubensartikel, „ne aliorum ludibrio exponamus theologiam nostram" (S. 112), wie wenn die Wittenberger die Zweifel der Reformirten, ob Neugeborne den ἐξ ἀκοῆς (Röm. 10, 17.) fließenden Glauben haben könnten, eine detestanda haeresis nennten, während hier, wo Alle zugäben, daß Kinder etwas anderes hätten als was Erwachsene, es zu einem Wortstreit werde, ob man die Wirkung des göttlichen Geistes bei den ersteren auch schon Glauben nennen könne oder nicht; sie definiren einen Fundamentalirrthum als einen solchen „qui adeo prorsus fundamentum fidei subvertit ut eo perseverante non sit fidei salvificae locus", und fordern zu einem Fundamentalartikel des Glaubens nicht bloß, daß er geoffenbart, nicht bloß, daß er zum Heile nothwendig, sondern jedesmal, daß er dies beides zusammen sey, denn manches sey geoffenbart, was zu wissen nicht zum Heile nothwendig sey, und manches zum Heile Nothwendige, z. B. Gottes Einheit und Allmacht, auch schon ohne Offenbarung der Vernunft erkennbar (S. 124); auch leibliche Brüder lieben sich nicht wegen ihrer Einstimmigkeit, wie selten ist diese, sondern wegen ihres gemeinsamen Ursprungs; darum soll man die häretischen Lehren eifrig bestreiten, aber die irrenden Personen nach Ephes. 4, 2. 1 Kor. 12, 13. mit Liebe behandeln; vor die Gemeine aber gehören die Controversien niemals, weil sie dort niemals Erbauung, nur Aufreizung bewirken (S. 175); das ist „studium piae moderationis, non funestus Syncretismus, quem cane peius et angue fugimus" (S. 178). Eine andere „necessaria theologorum Rinteliensium colloquii Cassellani declaratio, bono publico delibata" (s. l. 1663, 126 S. in 4.) scheint eine Vorarbeit der epist.

apol. zu seyn; eine dritte wird „vindiciarum epitome" bezeichnet. Daneben, und weil diese lateinischen Apologieen der schon im Volke gegen die Rinteler Theologen laut gewordenen Verdächtigung nicht entgegenwirken konnten, schrieb noch 1662 der dritte aus der Helmstädt'schen Schule dorthin berufene Lehrer, H. Mart. Eckart, welcher selbst am Religionsgespräch nicht Theil genommen hatte, ein deutsches „Bedenken" für dasselbe: durch Spaltungen verliere die Kirche „ihr vornehmstes Kennzeichen" (Joh. 13, 34. 35.) und werde den Ungläubigen zum Spott; nun seyen stets die Bischöfe und Kirchenlehrer dazu da gewesen sie zu verhüten, aber unter dem Pabstthum sey das viel zu wenig geschehen; desto mehr Ursache hätten die Protestanten, „solchen Makel abzuwischen", zumal jetzt, wo der Herr nach dem langen Kriege „den lieben Frieden wieder bescheert habe, damit wir zur schuldigen Dankbarkeit auch nach dem Kirchenfrieden trachten sollen"; dazu sey in Cassel „zwar den Reformirten im geringsten nichts nachgegeben noch von der Wahrheit abgewichen", und so lange man sich darüber nicht geeinigt habe, „bleiben die Confessiones und Ministeria billig unterschieden"; „nur habe ein Theil den andern wegen der Streitigkeiten zu verdammen und zu verketzern Bedenken getragen." Wäre noch auf vermittelnde Worte geachtet, so hätte dazu das erst jetzt, 1662, nach des lutherisch rechtgläubigen Salomo Glassius Tode († 1656) publicirte „Bedenken" desselben vom J. 1650, „über die unter etlichen fürnehmen chursächsischen und helmstädtischen Theologen entstandenen Streitigkeiten" (s. Walch, Einl. in die Rel.-Streitigk. der luth. Kirche. Thl. 1. S. 371—405. Thl. 4. S. 889—894) auch jetzt noch dienen können. Ebenso die Worte des Mannes, welchen schon die Rinteler Epistola apologetica (S. 175) als „ad miraculum doctus et theologia dubium an cetera scientia praestantior pacisque ecclesiasticae cupidissimus vir" gepriesen hatte, Hermann Conring aus Helmstädt (s. den Art.), welcher in einer Epistel an den einen der lutherischen Collocutoren, Joh. Henichen, vom Charfreitage 1663, zwar die Prädestinationslehre selbst verwarf und hier auch einen fundamentalen Unterschied anerkannte, aber daran erinnerte, wie man Niemand Consequenzen seiner Lehre aufbürden dürfe, welche er selbst nicht anerkenne und wie das Leben vieler strenger Prädestinatianer, z. B. Luther's unsittliche, Consequenzen aus dieser Lehre durchaus nicht zeige; Henichen selbst setzte sich in verwandter Weise in einer Schrift de gratia et praedestinatione (Juni 1663), welcher der Brief Conring's vorgedruckt war, mit den Reformirten ohne gehässige Polemik auseinander, bekannte sich zu der Pflicht, sie als Brüder anzuerkennen und versuchte die Aufregung über den Abfall seiner Universität zu beruhigen*). Desto heftiger fuhren, da die verlangte Unterwerfung nicht erfolgte, die Wittenberger in demselben J. 1663 gegen die Rinteler auf, gaben nun erst ihre Epikrisis öffentlich heraus mit einer Vorrede (12. Mai), worin sie die Herausgabe einer neuen Censurensammlung, wie die Königsberger vom J. 1649, über den Synkretismus der Rinteler in Aussicht stellen, und ihnen die Pflichtvergessenheit vorhalten, daß sie statt der beschworenen Bestreitung der Irrthümer Christus und Belial vermischen wollten; auch ihre deutsche Ausgabe der Epikrisis scheint noch 1663 erschienen zu seyn (Hering, neue Beitr. Thl. 2. S. 164). Eine lange Reihe weiterer Streitschriften dieser Art schloß sich an: Andreas Kühn in Bischofswerda schrieb, von Amyraut's Belobung ausgehend, de puncto atque momento discrepantiae inter Lutheranos et Calvinianos (Baudissin 1664); denselben Gegenstand führten 1663 und 1664 zwei deutsche Schriften der Wittenberger Fakultät, d. h.

*) Seine Worte zeigen Zustände, wie sie auch sonst wohl christlicher Eifer heißen, aber nicht sind: „Eo res rediit, ut nulla propemodum compotatio institui possit in qua non acribus studiis decertetur de conatibus nostris irenicis. Nec ulli clamant fortius, quam qui tantum in hoc negotio sapiunt quantum de pictura camelus. Quin non deesse intelligo, qui parentibus liberos suos studiorum causa huc ablegaturis persuadere haud vereantur, nos plane ad partes Reformatorum transiisse" etc. Aber noch vor der dritten Bearbeitung seiner institt. theologicae (Braunschw. 1665. in 4.) pries er sich glücklich, daß er an dem Colloquium habe Theil nehmen dürfen.

Calovius, gegen seine Gewohnheit, deutsch aus, die zweite, „der theol. Fakultät zu Wittenberg gründlicher Beweis, daß die calvinische Irthumb den Grund des Glaubens betreffen, dabei auch — der Rinteler synkretistischen Neuerung begegnet wird“, auf mehr als 1000 Seiten; dazu noch eine dritte: „Cassellana de unione Reformatorum cum Lutheranis consultatio, ad Sueciae regnum instituta; viele andere Schriften von Jakob. Tentzel, Chr. Chemnitz in Jena, Joh. Chr. Seld in Koburg, Isaak Faust in Straßburg sind bei Walch (Einl. in die Rel.-Streitigk. Thl. 1. S. 296—301), Pfaff (hist. theol. lit. I, 2. p. 179 sqq.) und bei Moller (Cimbria lit. T. 2. p. 567—70) beschrieben. Nachdem dann die Wittenberger auch ihre Epikrisis deutsch herausgegeben hatten, thaten die Rinteler dasselbe mit ihrer apologetischen Epistel (Rinteln 1666), auch in dem Vertrauen, es würden auch in Leipzig und Jena, ja in Wittenberg manche treffliche Männer seyn, welche keineswegs „solche böse und wie es scheint, von einem einzigen uns ungünstigen Manne herrührende Proceduren billigten.“ Desto gründlicher ließ sich dieser Eine, Calovius, doch auch diesmal im Namen seiner Fakultät sogleich in demselben Jahre wieder in einem Quartbande von mehr als 700 Seiten vernehmen (collegii theol Wittebergensis ad Rinteliensem epistolam apologeticam iusta et necessaria antapologia etc. Viteb. 1666), worin er alle alten und neuen Klagepunkte, auch gegen Calvin, Calixtus und die reformirten Vertheidiger des Colloquiums zusammenfaßte. Jetzt antwortete den Wittenbergern auch noch der eine der reformirten Collocutoren, Seb. Curtius, in einer confutatio articuli de s. coena in epicrisi Wittenb. (Marburg 1666). Auch von den Rintelern würden wohl noch weitere Antworten gefolgt seyn, wenn nicht durch manche Beeinträchtigungen, welche die schaumburgischen Lutheraner nach dem Tode Landgraf Wilhelm's VI. im Interesse der Reformirten zu erfahren hatten, die lutherischen Vertheidiger der Gleichstellung der Reformirten mit den Lutheranern etwas schweigsamer geworden wären (s. die Artt. „Molanus“ und „Musäus“).

Diese Erneuerung des synkretistischen Streites in Hessen wirkte nun auch bald auf Preußen und Brandenburg zurück. In Königsberg protestirte Dreier 1661 in einer Prorektoratsrede de syncretismo dagegen, daß dieser Namen für das Streben nach Kirchenfrieden gebraucht werde, und beklagte, daß Pareus, wie er meinte, ihn aufgebracht und durch den übeln Klang des Kretensernamens einer guten Sache geschadet habe; aber den gemeinsamen Glauben müsse man in der alten Kirche aufsuchen, nicht in dem ganzen Inhalt der neueren Bekenntnißschriften; wäre alles und jedes nöthig, was darin stehe, so würde folgen, daß die Kirche überall sonst als bei den Lutheranern aufgehört habe, und wenn dies, „salvete Novatiani, Donatistae, Luciferiani, schismatici, haeretici“; ähnliche Gedanken scheint er auch in einer Predigt: „die einige sichtbare und bedrängte Kirche Christi“ ausgeführt zu haben. Calovius und seine Königsberger Anhänger schrieben wieder eigene Schriften dagegen (Walch a. a. O. S. 282—286); erst im J. 1663 kam es nach langem Streit zur Unterwerfung der ostpreußischen Städte unter den großen Kurfürsten und dabei auch unter die Forderung, daß Reformirte zwar nicht Lehrer der Universität, aber doch Bürger seyn und in mehrere weltliche Aemter zugelassen werden sollten (L. v. Orlich, Gesch. des preuß. Staats im 17. Jahrh. Thl. 1. S. 333; Ranke, preuß. Gesch. Thl. 1. S. 55 ff.). In Brandenburg ging der Kurfürst, beschickt von seinem Schwager Landgraf Wilhelm, auf ähnliche Maßregeln wie dieser ein. Ein Edikt vom 2. Juni 1662 (gedruckt in Hering's Nachricht vom Anfang der ref. Kirche in Preußen, Anhang S. 73—80) klagte über die Erfahrung, wie „die zwischen den evangel. Lehrern schwebenden Streitigkeiten von allen und jeden Predigern in Städten und Dörfern, vor allen und jeden Zuhörern, vorgetragen“, aber „die von beiden Theilen einhellig bekannten Glaubens- und Lebenslehren hintangesetzt, viel von Menschen, wenig von Gottes Worten, mehr philosophische als recht theologische Lehren auf die Bahn gebracht würden“, wie die Privatmeinungen einzelner reformirter Lehrer für reformirtes Bekenntniß ausgegeben oder ihnen „durch vermeinte Consequentien auch wohl nur ange-

dichtet" würden, und wie wohlverdiente Lehrer, Calvin, Beza, verlästert, und „unzeitige Urtheile nicht allein über ihre Lehr und Leben, sondern auch über ihren Tod und Zustand nach diesem Leben erstreckt" würden. Das Alles soll künftig unterlassen und „den Gemeinen nichts vorgetragen werden, was nicht zu ihrer Erbauung dient", und alle künftig Anzustellenden durch Revers dies zu halten verpflichtet werden. Bald nachher machte der Kurfürst aber auch Anstalt zu einem Colloquium, ähnlich, nur noch umfangreicher wie das zu Cassel. Unterm 21. August 1663 wurden die lutherischen Geistlichen zu Berlin aufgefordert, mit drei reformirten Geistlichen des Kurfürsten zusammenzutreten zu Besprechungen, durch welche „ein guter Anfang zu brüderlicher Verträglichkeit gemacht" und insbesondere untersucht werden sollte, ob in den reformirten Confessionen, vornehmlich der drei märkischen, etwas gelehrt werde, warum der, so es bejahe, divino judicio verdammt sey", oder etwas fehle, ohne dessen Wissenschaft und Uebung Gott Niemand selig machen wolle. Die lutherischen Geistlichen schieden sich wieder nach Cöln und Berlin, und die von Cöln, in der Umgebung des Schlosses, unter ihnen der Propst Andreas Fromm, waren fügsamer, als die von Berlin im engeren Sinne, unter welchen Elias Sigm. Reinhardt, Chr. Lilius und der Dichter Paul Gerhardt die vornehmsten waren; die reformirten waren die Hofprediger Barth. Stosch und Joh. Kunsch, auch der Rektor vom Joachimsthal, Joh. Vorst; dazu sollten, wie zu Cassel, noch eine große Anzahl weltlicher Räthe des Kurfürsten von beiden Confessionen hinzutreten. Nach dem Eindrucke aber, welchen das Casseler Gespräch und die Deutung desselben auf die lutherischen Geistlichen gemacht hatte, waren sie so voll Mißtrauen gegen die ganze Verhandlung, daß die Berliner, schon ehe diese angefangen hatte, um Dispensation davon baten; „sie wollen", sagte Paul Gerhardt (viele Vota und Gutachten desselben in dieser Sache bei Langbecker, Paul Gerhardt S. 23 ff.) „einen Synkretismum von uns haben, wie die Marburger von den Rintelern zu Cassel erlangt, hoc ipso wollen sie unsere Leute allmählich disponiren, daß sie hernachmals die völlige Einführung der reformirten Religion leichter admittiren mögen." Aber der Kurfürst bestand auf Eröffnung des Gesprächs, und vom Anfang September 1662 bis Ende Mai 1663 schleppte sich dasselbe in schriftlichen und mündlichen Verhandlungen fort, immer am meisten gehemmt und am häufigsten unterbrochen durch die Gewissensskrupel der Lutheraner, welche in der Verzichtleistung auf Bestreitung und Verdammung der in den lutherischen Bekenntnißschriften verworfenen Lehren eine Verletzung der Verpflichtung auf diese fanden, und darin auch von dem benachbarten Wittenberg aus bestärkt wurden. Zwar hatte der Kurfürst an demselben Tage, wo er das Gespräch ausschrieb, den Besuch dieser Universität (aber nur dieser, nicht auch den von Leipzig) verboten, und war auch auf Gegenvorstellung des Kurfürsten Johann Georg II. dabei geblieben (die Verhandlungen darüber in Hering's neuen Beiträgen Thl. 2. S. 160—182), aber dies hatte auf beiden Seiten die Gereiztheit nur vermehrt; ebenso eine Vorstellung der Rinteler Theologen vom 23. Jan. 1663, auf welche der Kurfürst von Stosch und Fromm Gutachten über die Apologie der Rinteler hatte ausstellen lassen, welche ziemlich günstig ausgefallen waren (Hering a. a. O. S. 165 ff., die Vorstellung selbst in einem Marburger MS., VIII B 159). Paul Gerhardt bleibt dabei, man habe „bisher immer gesagt, die Reformirten lehrten wider Gottes Wort repugnante conscientia und mit beständigem Vorsatz", und könne davon nicht abgehen; wenn sie den mündlichen Genuß „nach Trieb ihres Gewissens verneinten, so wäre der Trieb erronea et ex verbo Dei meliora edocenda conscientia; aber so verwerfen sie die Wahrheit und lieben die Lüge contra conscientiam toties ex verbo Dei meliora edoctam, sie haben wohl gesehen, was für fundamenta et argumenta die Lutheraner pro orali manducatione haben, aber sie verstecken sich selbst und wollen's nicht sehen" (Langbecker a. a. O. S. 88 ff.). Als man nach der 16ten Sitzung den drei reformirten Geistlichen noch einen vierten streitbaren Disputator, einen jungen Schulkollegen, Adam Gierk, beigegeben hatte, weigerte sich der Prediger Reinhardt, mit diesem zu verhandeln, und so schloß der Präsident,

Otto v. Schwerin, am 29. Mai 1663 die Verhandlungen, deren Wiedereröffnung ohne Zuziehung der Berliner, unter welchen Reinhardt als Verführer der übrigen bezeichnet ward, zwar verheißen aber nicht ausgeführt wurde. Unterm 16. Septbr. 1664 aber forderte nun ein neues kurfürstliches Edikt (bei Hering, Anfang der ref. Kirche, Anhang S. 80—85; Langbecker S. 91—96) noch unbedingter als früher von beiden, reformirten und lutherischen Predigern, daß sie die Schimpfnamen gegen einander vermeiden und nicht solche Lehren einander beilegen sollten, von welchen sie zwar glaubten, daß sie aus dem Bekenntniß der andern folgten, welche aber von diesen nicht wirklich bekannt würden; eine Beispielsammlung von beiden war beigefügt; der Exorcismus bei der Kindertaufe sollte überall lutherischen und reformirten Aeltern freigestellt und nicht gegen deren Willen vollzogen werden dürfen. Bald darauf wurde eingeführt, daß bindende Reverse, durch welche man Gehorsam gegen diese Edikte, wie gegen die von 1614 und 1662 versprach, von allen Geistlichen, auch den längst angestellten, unterschrieben werden sollten, eine Form, welche auch solchen als ein förmliches Verläugnen ihres Bekenntnisses zuwider war, welche in der Sache dem Edikte Folge leisten wollten. Vergeblich blieb eine Gegenvorstellung der lutherischen Prediger zu Berlin (29. Okt. 1664 bei Langbecker S. 97—100); sie wandten sich dann um Gutachten an viele theologische Fakultäten und geistliche Ministerien, und Calovius entschied unterm 19. Novbr. 1664, sie hätten dafür zu danken, daß den Reformirten das Verdammen der Lutheraner verboten und Friede mit ihnen geboten sey, da sie ja diese von Grundirrthümern freisprächen, aber alles Uebrige könnten sie nicht billigen und unterschreiben, da sie nicht im gleichen Fall sehen, vielmehr Grundirrthümer an den Reformirten fänden, und durch ihre Unterwerfung unter das Edikt auch den darin enthaltenen Belobungen des Pareus, Crocius, Calixtus u. A. beistimmen würden; der Exorcismus könne wegbleiben, wie in Hessen und Schwaben geschehe, aber von einem reformirten Fürsten könne man ihn sich nicht gut verbieten lassen. Andere gutachteten anders; auch die Jenenser riethen, den Kurfürsten um Erhaltung der Freiheit des Worts in der Predigt und um eine Nichteinmischung in eine lutherische Kirchensache zu bitten; viel heftiger die Hamburger; ausweichend die Helmstädter; am nachgiebigsten die Nürnberger (Auszüge bei Hering S. 188—199); noch ein Schriftwechsel entstand darüber zwischen Matth. Bugäus in Stendal und Joh. Böttiger in Magdeburg, welche für die Forderung des Kurfürsten, und einem Sohne Hülsemann's, Calovius u. A., welche gegen sie schrieben (Hering S. 210—217). Der Kurfürst Friedrich Wilhelm aber ließ im April 1665 die Berliner Geistlichen mit einem Verweise, daß sie „von vielen Auswärtigen censuras einzuholen sich unterfangen“, vor das Consistorium fordern, hier die eingezogenen Gutachten abliefern und hier nochmals die Reverse bei Absetzung fordern (die Akten bei Langbecker S. 104—123), welche dann auch über Reinhardt und Lilius, als diese sich weigerten, ausgesprochen wurde. Ein Manifest des Kurfürsten v. 4. Mai 1665 führte unter erneuter Zusicherung ungestörter Religions- und Gewissensfreiheit die Gründe an, weshalb dies habe geschehen müssen. Gegen 200 fügten sich, zuletzt auf Vorstellung seines Sohnes auch der 70jährige Lilius, welcher aber kurz nach seiner dadurch erworbenen Wiedereinsetzung starb; Reinhardt wurde Professor und Superintendent in Leipzig († 1669). Auch Paul Gerhardt wurde 1666 für seine Weigerung abgesetzt, wurde dann auf dringende und wiederholte Bitte der ganzen Bürgerschaft, des Magistrats und der Landstände am 9. Januar 1667 vom Kurfürsten ohne Revers „plene restituirt“, glaubte aber in seiner Amtsführung nicht mit gutem Gewissen ohne die Zusicherung fortfahren zu können, daß er auch die Edikte selbst zu halten nicht verpflichtet seyn solle, und daß er „bei allen seinen lutherischen Glaubensbekenntnissen und namentlich bei der Form. Conc. gelassen werde, und keins als ein Schand-, Schmach- und Lästerbuch dürfe halten und von andern halten lassen“, und so wurde er nun am 4. Februar des Jahres 1667 aus seinem Amte entlassen. Auf die Bitten seiner Gemeine, er möge doch nachgeben, entgegnete er, sie würden ihn doch nur „mit freiem ungekränkten

Gewissen“ wieder haben wollen, und darum fürchte er, „wenn sie hören sollten, daß er sich im geringsten verbindlich gemacht, würden sie seiner so hoch nicht mehr begehren“ (Aktenstücke bei Langbecker S. 155—201); im Oktober 1668, bis dahin von Magistrat und Gemeine in Berlin versorgt, ging er nach Lübben, wo er noch bis 1676 lebte. Auch Andere suchten Anstellungen im Auslande; Jakob Helwig wurde Prediger in Stockholm und zuletzt schwedischer Bischof; der Propst Fromm, welcher früher sehr fügsam die Edikte und Reverse mitberathen hatte, schrieb nach einem Streit mit Stosch, die luth. Kirche leide Gewalt, und wurde dafür 1666 entlassen, doch auch in Sachsen nicht angestellt und zuletzt katholisch; der Pommer Ko. Tib. Rango, der Verfasser der historia syncretismi, damals Rektor in Berlin, verzichtete lieber auf Reinhardt's Stelle, als daß er den Revers ausgestellt hätte (seine Motive in: Altes und Neues. 1729. S. 366—382); ein Diakonus Samuel Lorenz schloß zwei andere vom Abendmahl aus, weil sie Reinhardt's und Lilius' Stellen angenommen und den Revers unterschrieben hatten, bestimmte dadurch den einen, Gigas, zur Reue und Renitenz, und wurde dann 1668 aus Amt und Land vertrieben und in Sachsen aufgenommen. Doch schon vorher hatte auf die wiederholten Bitten der Stände der Kurfürst in der Form, nicht in der Sache, nachgegeben; nach einem Befehl vom 6. Juni 1667 sollte kein Revers mehr verlangt, aber sonst vom Consistorium strenge Aufsicht geführt und dadurch das Edikt aufrecht erhalten werden; eine Deklaration vom 6. Mai 1668 versicherte, daß nicht nur die freie Uebung der lutherischen Religion überhaupt, sondern auch das Behandeln der Streitpunkte ohne Bitterkeit und Persönlichkeiten nicht gehindert seyn solle; nur sollten dann nach einem Befehl vom folgenden Tage (7. Mai 1668) die geistlichen und weltlichen Räthe durch Revers zur Ueberwachung der Prediger und zur Anzeige von Friedensstörungen durch sie verpflichtet werden, was auch wieder einige Absetzungen unter ihnen nach sich zog, und erst durch Zusicherungen, wie dadurch „das commercium conversationis familiaris nicht beschränkt und aufgehoben seyn solle“, annehmlicher gemacht wurde. Auch die Magistrate in den Städten sollten es anzeigen, wenn ein Geistlicher „sich unterstünde einem andern die Sacra darum zu verweigern, daß er Unsern Edictis gehorsamet“. (Hering a. a. O. S. 260—268; Altes und Neues. 1729. S. 1077 bis 1085; L. v. Orlich a. a. O. Thl. 3. S. 175.)

Während aber mit so zweifelhaftem Erfolge für die Alleinherrschaft des Wittenbergischen Lutherthums gegen zwei Flügel des synkretistischen Heeres gekämpft wurde, schien es desto mehr indicirt zu seyn, gegen das auch nach Calixtus' Tode noch nicht vernichtete Centrum desselben noch einmal alle Streitkräfte aufzubieten. Im Jahre 1664 gaben die Wittenberger Theologen, fast wie eine Deklarationensammlung der Congregation des Concils, eine große Collektion „consilia theologica Witebergensia, d. i. wittenbergische geistliche Rathschläge des theuren Mannes Gottes D. Mart. Lutheri, seiner Collegen und treuen Nachfolger von dem heil. Reformationsanfang bis auf jetzige Zeit“ in vier Theilen in Folio heraus, und hier hatten sie denn außer vielen andern Gutachten und Aeußerungen gegen Synkretismus und Synkretisten, z. B. auf's Neue der Epikrisis über das Casseler Colloquium, auch zum ersten Male deutsch und lateinisch ihren seit 1655 zurückgelegten „Consensus repetitus fidei vere Lutheranae“ gegen Calixtus eiusque complices“ Thl. 1. S. 928—995 aufgenommen, gerade zu derselben Zeit also, wo Calov seine Fakultät auch an die lutherischen Hessen und Brandenburger zur Abmahnung jener von der Nachgiebigkeit und zur Bestärkung dieser in der Renitenz ihre Allocutionen richten ließ. Zwei Jahre darauf besorgte Calov auch noch eine besondere Ausgabe*), weil, wie er in der Vorrede sagte, „revirescere et caput erigere coepere illa Syncreticorum κακὰ θηρία in Rinteliensibus“, weil er „eandem fabu-

*) Eine oder mehrere. In Moller's Cimbria literata T. 3. p. 155 heißt es vom Consensus, er sey „latino sermone 1665 ac 1666, germanico vero 1666 editus, ac nuper a. 1709 latine recusus“. Wenn diese drei oder vier Ausgaben wirklich existiren, so werden danach die Angaben vor der letzten in Marburg 1846 in 4. besorgten pag. V. zu ergänzen seyn.

lam, mutatis solum personis, non uno in loco (auch in Berlin) agi viderem ac lugerem", und weil es doch so nöthig sey, durch eine urkundlich belegte synopsis errorum Calixti et complicum, unter welcher jetzt Henichen und Dreier die schlimmsten seyen, den ungeheuren Abstand und Abfall derselben auch den Nichttheologen vor Augen zu stellen. Weniger als dieses Interesse der Ausschließung aller Synkretisten aus der Gemeinschaft der strengen Lutheraner trat die Absicht hervor, diese zu den positiven Sätzen des Consensus als zu einem neuen Bekenntniß zu vereinigen; aber wenn die Schlußworte desselben so lauteten: „Deum precamur ut nos singulos in consensu hocce repetito conservet ad ultimos usque spiritus", so bekannte sich doch, wer seine Adhäsion erklärte, nicht nur dazu, daß Calixt und seine Schule wegen ihrer eigenthümlichen theologischen Meinungen als unlutherisch und häretisch anzusehen seyen, sondern auch dazu, daß die nicht minder speziell theologischen und zum Theil nicht minder singulären Gegensätze, welche die Verfasser des Consensus entgegengestellt hatten, als Bekenntniß der lutherischen Kirche bei Strafe gleicher Ausschließung zu behandeln seyen, Meinungen z. B. wie die, daß die Gläubigen des A. Test. die ganze Trinitätslehre gekannt hätten, daß neugeborne Täuflinge wirklichen Glauben hätten, daß Christus auch nach seiner menschlichen Natur selbst außerhalb des Sakraments allen Gläubigen gegenwärtig sey u. s. f. Ja fast schon durch die Zustimmung zum ersten Satze des Consensus sagte man sich von der Basis jeder ächten christlichen Friedliebe los; denn wenn hier Calixt's Anerkennung von Unvollkommenheiten auf lutherischer Seite und von Vorzügen der Christen anderer Confessionen verworfen und bloß die lutherische Kirche für die Kirche erklärt war, so war schon damit die katholische Identificirung sichtbarer und wahrer Kirche rehabilitirt, die evangelische Demuth in Anerkennung stets noch erforderlicher Arbeit an sich selbst und das liebebedürftige Aufsuchen jeder Spur verwirklichten Reiches Gottes in der ganzen Christenheit proskribirt, und der ganze Hochmuth im Ausruhen auf dem „schon ergriffenen" Statusquo und im Lästern aller dessen Unverbesserlichkeit Bezweifelnden autorisirt. Darum war es denn Erfüllung einer Pflicht nicht nur gegen seinen Vater, sondern auch gegen die Kirche, wenn Calixtus' Sohn, Friedrich Ulrich, von hier an die der Lebensaufgabe des Calovius entgegengesetzte zu der seinigen machte. Nur ähnlich, wie Calov zu weit ging, wenn er, um die Verwerflichkeit der calixtinischen Unionsgedanken zu beweisen, alles und jedes Calixtinische, auch hiemit gar nicht Zusammenhängendes, bestritt, so wurde auch Fr. Ulr. Calixtus zu weit geführt, wenn er zu dem entgegengesetzten Beweise alle und jede Singularitäten seines Vaters verfocht; die ganze Theologie desselben wurde ihm eine neue Autorität der Tradition, welche ihn urtheilslos und stabil und dadurch auch gegen werthvolles Neues, wie gegen Spener's Bestrebungen, blind und exklusiv machte, und doch trieb ihn auch das Ansehen seiner streng-lutherischen Gegner, den Abstand ihrer Lehre von der seines Vaters als möglichst gering nachzuweisen, und ließ ihn nun trotz aller Pietät dafür ihre große principielle Bedeutung bisweilen übersehen und verkennen; überdies stand er an Geist und Ernst, an Fleiß und Gelehrsamkeit weit hinter seinem Vater zurück, wie denn auch geglaubt wurde, er müsse sich bei seinen Schriften nachhelfen lassen. Immer sind doch unter den letzteren bloß der apologetischen und gegen die Wittenberger geschriebenen fast so viele, wie der von Calovius geschriebenen; die Titel derselben füllen in dem öfter herausgegebenen Verzeichniß der Schriften beider Calixte drei Seiten. Zuerst 1667 erschien seine „demonstratio liquidissima quod consensus repetitus fidei vere Lutheranae etc. nec consensus fidei vere Lutheranae censeri mereatur, nec vero fidei vere Lutheranae consensui Georg. Calixtus et C. Horneius contraria docuerint" (371 S. in 4.), ein über den Consensus, welcher selbst wieder mit abgedruckt ist, fortlaufender Commentar, worin nun bei den einzelnen Punkten bald die Grundlosigkeit der Beschuldigung, daß Georg Calixtus oder einer seiner Schüler die ihnen vorgeworfene Meinung gehegt habe, und die Entstellung der Beweisstellen dafür, bald und noch öfter die Vereinbarkeit derselben mit der Lehre der Bekenntnisse nachzuweisen versucht ist, bald

auch die Anmaßung gerügt ist, mit welcher der Consensus selbst bisweilen sehr eigenthümliche Meinungen seiner Urheber, z. B. die Meinung Hülsemann's von der Allgegenwart des Leibes Christi auch außerhalb des Sakraments (Consensus §. 35., dazu demonstr. liq. p. 163), für Lehre der Kirche zu erklären und so die Zahl der Dogmen beliebig in's Unendliche zu vermehren angefangen hätten. Gegen diese Apologie („Molossos concitare videmini", schrieb Boyneburg an Conring, Anecdota Boineb. pag. 1185) wurde nun zuerst von Wittenberg ein neuer Streiter losgelassen, Aegidius Strauch, erst 1632 geboren und fast als Kind schon zum gelehrten Streiter eingeübt, 19 Jahr alt als Magister täglich 6—8 Stunden Disputationen leitend (Witten S. 2106), seit 1656 Lehrer der Geschichte und dann der Mathematik, besonders als Chronolog geschätzt, seit 1662 auch Doktor der Theologie und mit seiner historischen Professur zugleich der theologischen Fakultät als Assessor beigegeben; er hatte sich anfangs gar nicht beifällig über den Consensus geäußert (Walch Thl. 1. S. 341), ward aber umgestimmt, und jetzt „als ein noch junger Mann von Calovius bei diesem Streite employirt" (Gundling, Hist. der Gelahrth. S. 3619). Von ihm erschien jetzt der „consensus repetitus etc. a calumniis, mendaciis et iniquis censuris Fr. Ulr. Calixti jussu et auctoritate collegii theologici in academia Wittebergensi vindicatus" (Wittenb. 1668. 560 S. in 4.), und jedes Mittel der Polemik, Gelehrsamkeit, Sophistik, Sprachgewandtheit, Zuströmen von Anspielungen, Scharfblick für jede Blöße, Witz, Possen, Bosheit, Cynismus, Lügen, Injurien war hier in einer für Fr. U. Calixtus unerreichbaren Fülle im Namen aller Wittenberger Theologen über ihn ergossen. Meisner, obgleich Decan, war ebenso wie Quenstedt erst nach dem Druck der Schrift damit bekannt gemacht (Gelbke, Herzog Ernst. Thl. 2. S. 43—45); Calov und sein Schwiegersohn Deutschmann aber fügten auch noch eigene Schriften hinzu, der letztere schon 1667 eine Dissertation de Deo uno und Calov im J. 1668 seine „locos et controversias syntagmatis antisyncretistici ad ἔλεγχον eorum qui a Pontificiis, Calvinianis, Socinianis, Arminianis et novatoribus aliisque τοῖς συγκρητίζουσι propagati sunt", Thesen, in welchen er allen Genannten seine Gegenlehre kurz entgegenstellte und an calixtinischen Irrlehren nach Calixt's Zählung schon über 120 statuirte. Fr. U. Calixtus antwortete ihnen, zuerst dem Deutschmann in der „castigatio absurdae novitatis" etc., dem Calovius in den „responsiones ad Calovii theses antisyncretisticas" (172 S. in 4.). Auf Strauch's Schrift erwiderte er aber nur eine Injurienklage, besonders wegen einer Stelle darin; nämlich im §. 60. des Consensus waren als die rechten katholischen Christen die bezeichnet, welche den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche beistimmten, auch wenn sie durch die ganze Welt zerstreut seyen, und dazu hatte Fr. U. Calixtus (demonstr. p. 243) bemerkt, in Spanien und Indien werde es deren nicht viele geben, auch „inter Gallos et Italos tales certe non inveni"; Strauch aber bemerkte wieder hiezu (consens. vind. p. 372): „mirum non est, quod in Gallorum et Italorum tabernis vinariis vel fornicibus etiam invenire eosdem non potuerit dissentiens"; ähnliche Anspielungen kamen auch schon an andern Stellen vor, wie z. B. S. 22 über das Wort „indulgere" bemerkt war: „fere in malam accipitur partem, ut indulgere abdomini, amori, choreis, ludis, luxuriae, quas phrases omnes nosse te opinor." Vor Notar und Zeugen erklärte nun Calixtus Strauch für einen Verläumder, retorquirte die Beschuldigung Strauch's, bis er sie beweise, und ließ die Urkunde darüber dem Rektor der Universität Wittenberg durch einen von Dessau dahin abgeschickten Notar überreichen; Strauch dagegen ließ sich Gutachten der drei sächsischen Juristenfakultäten ausstellen, daß er die Retorsion wieder retorquiren dürfe, was er auch that; Calixtus holte wieder von andern Rechtsgelehrten Responsa ein, und so verlief sich mit immer zunehmendem Pathos der Schmähreden (eine Beispielsammlung in der Helmstädtischen Schutzschrift vom J. 1668. S. 45. 53 und bei Walch S. 345) der theologische Streit eine Zeit lang theils in einen juristischen über das Retorquiren von Injurien, theils in einen philologischen über die Bedeutung von fornix, da Strauch

und seine Vertheidiger auch einen andern Sinn dieses Wortes als den von lupanar für sich geltend machten; zugleich da die weiteren von Strauch herausgegebenen und nach Meisner's Angabe (Gelbke a. a. O. S. 44) von Calov verfaßten Streitschriften (Praun, bibl. Brunsv. pag. 482) deutsch erschienen, vermehrte sich das Aergerniß im Volke. Einen ernsteren und noch angeseheneren Wortführer, als die Wittenberger Fakultät in Strauch, erhielt aber jetzt die ganze Universität Helmstädt in Hermann Conring (s. den Art.). Es wurde bereits zu fühlbar, daß der Versuch, den Consensus als Bekenntniß durchsetzen, also wieder 88 theologische Meinungen bei Ausschließung verbieten zu wollen, nicht nur einen Angriff auf die den lutherischen Universitäten noch erhaltene Lehrfreiheit einschloß, sondern, da er sicher Widerstand fand, auch ganz gewiß eine weitere Spaltung der lutherischen Kirche Deutschlands und dann die schwierigste Stellung derselben den katholischen Mitcontrahenten des westphälischen Friedens gegenüber nach sich zog. Dies zu verhüten, ließ die Universität Helmstedt den Gelehrten und Staatsmann von europäischem Rufe das Wort nehmen, um dessen Stimme auch katholische Fürsten und ihre Räthe warben, in einer Denkschrift: „Pietas academiae Juliae programmate publico adversus improbas et iniquas calumnias cum aliorum quorundam tum Aeg. Strauchii asserta.“ Es gibt keine calixtinische Schule, sagt Conring hier, eine solche wollte Calixtus selbst nicht; was von seinen Lehren kein Glaubensartikel war, bot er Allen zu freier Benutzung an, und sagte oft „sine hac libertate ecclesiam salvam esse non posse“. Der Grund aber, weshalb man vor Helmstädt warnt, ist kein anderer, als daß hier das Wort Gottes allein als untrüglich und um seiner selbst willen gültig angesehen wird, die Bekenntnißschriften aber nicht ohne Unterschied und nur insofern für beweisend gelten, „quia et quatenus cum verbo divino consentiunt“ (Pietas p. 28. 34). Und der Hauptfehler Calov's und der Seinigen ist, daß er zwischen Häresie und Irrthum nicht unterscheidet, und auch für das, was er für Irrthum hält, als wäre es Häresie, Ausschließung aus der Kirche fordert, während lange nicht alles Positive darin Dogma der Kirche und das Calixtinische darin diesem Dogma nicht widersprechend ist. Das christliche Volk darf freilich nicht hineingezogen werden in diese Parteiung, wie so oft geschieht, da in Predigten „diris in Syncretistas nihil frequentius“; die Menge kann nicht prüfen, ob Calixt's Sätze mit den Bekenntnißschriften vereinbar sind, und durch die unverständlichen Streitfragen wird sie nur verwirrt, wie Hilarius gesagt hat: „nec Deus nos ad beatam vitam per difficiles quaestiones vocat, in expedito et facili nobis est aeternitas“. Dagegen auch die nicht Ungelehrten in der Gemeine von der Frage, ob ein neues Bekenntniß einzuführen sey, ausschließen wollen mit einem quid Saulus inter prophetas, sey doch mehr als papistisch, und gegen 1 Kor. 14, 29.; „quotquot sane id fecerint, non dubitamus explosionem relaturos cum sua inani superbia ab intelligentium universo coetu“ (Pietas p. 59). Erst müsse auch der Consensus noch nach der heil. Schrift geprüft werden; bloß nach den Bekenntnissen genügt nicht, welche von ihren Verfassern „quo fuerunt ingenuo candore“ durchaus nicht für vollkommen gehalten seyen und in welchen, was nicht fundamental darin ist, „ultra vim eximiae probitatis“ ihrer Verfasser keine besondere Autorität hat. Vor Allem aber müssen zur Herstellung der Ordnung die Fürsten ihres von Gott und durch die Verfassung des Reichs ihnen anvertrauten Amtes warten; sie dürfen diese Dinge nicht als zu gering oder als zu hoch für sich selbst bloß dem Klerus überlassen, sondern müssen sich durch die Erfahrung früherer Zeiten schrecken lassen, daß dieser dann sie seinem Reiche unterwirft; ohne ihr Einschreiten mit der Macht nimmt die Leidenschaft des Streits nur immer zu; „non component haece turbas qui excitarunt“ (Pietas p. 65). Kurz nachher, vielleicht erst nach einer neuen deutschen Gegenschrift dagegen (Hist. syncr. p. 599), gab die Universität auch noch eine freie deutsche Bearbeitung dieses Conring'schen Manifestes durch den Philologen Chr. Schrader heraus, die „Schutzrede der Juliusuniversität“; sie faßt das Urtheil über den Consensus (S. 35) so zusammen, daß von den drei Theilen jedes

Abschnittes darin der erste, das profitemur, „nicht allemal ein der lutherischen Kirche gemeines Glaubensbekenntniß sey“, der zweite, das rejicimus, der Freiheit zuwider und Spaltung erregend sey, und daß „dann auch die unter dem ita docet allegirten Worte Calixti und Horneji zur Ungebühr und mit lauter Unwahrheit unseren Confessionen entgegengestellt werden.“ Selbst der Pabst ist sparsam gewesen im Dekretiren neuer Glaubensartikel und thut es nicht ohne lange Prüfung mit Cardinälen und Concilien; „Calovius aber geht mit seinem Häuflein den größeren Theil Augsb. Conf.-Verwandten vorbei, nimmt eine große Menge streitiger Punkte gleichsam auf einen Bissen, erklärt dieselbe seines Gefallens für verwerflich, oft gar für ketzerisch, setzt denselben ebenso viele in einer Hitze geschmiedete frische Satzungen entgegen, welche hiernächst auch lutherische Glaubensartikel heißen sollen, und vermeint, alle diejenige, welche sothanen in die längst beschlossenen Kirchensymbola damit hineingeschobenen neuen Artikeln keinen Beifall geben, aus der Gemeinschaft der Heiligen hinauszustäubern“, wobei es denn auch nicht bleiben, sondern welches noch immer so fort gehen wird“ (S. 78). „Hältet von den Calov'schen neuen Punkten, was ihr wollt, wie wir sie denn auch nicht alle verwerfen, jedoch nicht alle für Artikel des lutherischen Glaubens halten; wie aber die Galater (5, 1—2.) die Beschneidung nicht mußten als ein zum christlichen Glauben nöthiges Werk ihnen aufdringen lassen, und zwar bei Verlust Christi, also laßt uns insgesamt außer dem consensualischen Joch in christlicher Freiheit ohne Irrung uns behalten, und dergestalt γνησίως, d. i. ächte Lutherani seyn, daß wir nicht unächte Christen werden.“

Diese Schriften, welche von Helmstädt an Höfe, Consistorien und Universitäten eifrig umhergeschickt wurden, mußten schon durch die Aussicht auf eine neue Spaltung auch sonst Abgeneigte nachdenklich machen; wurde es erst geglaubt, daß nicht mehr lutherisch sey, wer den Consensus nicht anerkenne, sondern einer andern neuen Religion angehöre, so konnten einem solchen als Bekenner einer neuen Religion auch die Wohlthaten des westphälischen Friedens streitig gemacht werden, wie dies auch von Calov's Absichten nicht fern lag. Unter den sächsischen Fürsten unternahm es zunächst Herzog Friedrich Wilhelm von Altenburg, welcher schon bei Lebzeiten seines Schwiegervaters, des Kurfürsten Johann Georg I., zwischen diesem und den übrigen sächsischen Herzogen vermittelt hatte, „fernerer Trennung und Aergerniß so viel möglich vorzubauen“. Sein Schwager Kurfürst Johann Georg II. wurde durch ihn veranlaßt, zuerst seine Wittenberger Theologen nochmals zu hören. In dem langen Berichte aber, welchen sie, oder eigentlich Calov und die ihm beistimmten (denn Meisner sagte sich los davon, Eyring, vita Ernesti Pii pag. 67; Gelbke a. a. O. S. 44) unterm 22. April 1669 hierauf einsandten (abgedr. in hist. syncr. p. 563—608), wußten sie nichts anderes vorzuschlagen, als 1) man möge fortfahren mit der Widerlegung, 2) eine Synode, oder da keine Untersuchung der Lehre der Helmstädter mehr nöthig ist, „daß man per litteras communicatorias sich mit den Rechtgläubigen contesserire und verbände, da dann unseres Erachtens der Consensus repetitus sehr dienlich dazu wäre, nicht daß er jemand obtrudirt würde, denn das würde eine speciem dictatoriae potestatis haben“, sondern daß jeder darüber gehört würde; 3) daß nicht die Politici, sondern zuerst die kursächsischen Theologen diese Communikation und Nachfrage bei andern Theologen, wie nach dem Casseler Colloquium, ausführten und der Kurfürst dann anderen Potentaten die Einhelligkeit der Theologen vorstellte, wie denn auch die Concordienformel noch, wo sie noch nicht gelte, angenommen werden könnte, und z. B. in Holstein erst gegen „das calixtinische Wesen“ eingeführt sey; 4) Vermehrung des juramentum religionis für geistliche und politische ministri durch eine „Klausel wider die Synkretisterei, Religionsvermischung, Kirchentoleranz und geistliche Gemeinschaft mit Päbstlern und Calvinisten“, oder sogleich Unterschreibung des Consensus repetitus; 5) Nöthigung der Braunschweigischen Theologen zu einer bindenderen Verpflichtung auf ihre alten Bekenntnisse, nicht mit quatenus, „welche Spitzbüberei von keiner christlichen Obrigkeit kann gelitten wer-

den" (Hist. syncr. p. 600), sondern simpliciter ohne Reservation, im Sinne des Verfassers der Bekenntnisse.

Wenn dies befolgt wurde, oder wenn auch nur auf diesen Grundlagen zu unterhandeln der Kurfürst von Sachsen sich wieder wie im Sommer 1649 herbeiließ, dann wurde also unfehlbar die Spaltung vollendet und verewigt; sie war ja auch selbst schon von den Rathgebern gutgeheißen und fast gefordert, welche ihre stärkeren Mittel nach den gelinderen mit der Formel: „wenn das calixtinische Wesen sich noch nicht legen will" (a. a. O. S. 606) empfahlen. Aber eben deshalb drangen doch schon hier, wie es scheint selbst in Sachsen, die Warnungen Conring's und der Helmstädter vor der sicher bevorstehenden Spaltung wirksamer durch, und es wurde wohl noch in Folge der Verwicklung Herzog Friedrich Wilhelm's, den dortigen Theologen der Befehl gegeben, den Streit einstweilen in Schriften nicht fortzusetzen (Pfaff, introd. in hist. lit. theol. T. 2. p. 436; Moller, Cimbr. lit. T. 3. p. 157. §. 64., bestätigt durch Tholuck, Wittenb. Theologen S. 200), was auch mehrere Jahre gehalten wurde.

4. So folgt jetzt 1669—1675 wieder eine Zeit größerer Ruhe, aber sogar auch einiger vielversprechenden Friedensunterhandlungen. Nach dem Tode Herzog Friedrich Wilhelm's von Altenburg († April 1669) nahm sich Herzog Ernst der Fromme noch eifriger als er, und als schon von jeher, der lutherischen Kirche in der Noth an, welche jetzt am meisten durch das „genus irritabile vatum" über sie verhängt zu seyn schien. Er verband sich dabei mit dem Fürsten eines Territoriums, wo bis dahin, seitdem es existirte, nur das strenge Lutherthum behauptet war, mit dem Landgrafen Ludwig VI. von Hessen-Darmstadt, welcher im J. 1666 sein Schwiegersohn geworden war. Jetzt wo eine neue Spaltung bevorzustehen schien, fand er den Gedanken des Nikolaus Hunnius (s. den Art.) von einem permanenten Collegium von Theologen zur Entscheidung über theologische Streitigkeiten anziehend und ausführbar, und trat selbst mit dreien seiner Söhne, mehreren seiner geistlichen und weltlichen Räthe und einigen auswärtigen Theologen, darunter Joh. Musäus in Jena, zu Conferenzen über diesen Gegenstand (15. bis 17. April 1670) zusammen. Schon fing man hier an, Männer für das kirchliche Friedensgericht vorzuschlagen, die verschiedensten neben einander, z. B. Calov und Spener, Quenstedt und Musäus, Scherzer und Dätrius; es wurden dann auch noch Gutachten auswärtiger Theologen eingeholt, welche für und wider ausfielen (eins aus Gießen bei Gelbke 3, 110); aber zuletzt blieb man bei dem Beschlusse, durch eine ansehnliche Gesandtschaft andere lutherische Höfe zur Theilnahme heranzuziehen. So bereisten nun der Prinz Albrecht, zweiter Sohn Herzog's Ernst, Kirchenrath Verpoorten und noch zwei weltliche Beamte vom Mai 1670 bis Februar 1671 die Höfe von Wolfenbüttel, Gottorp, Kopenhagen, Stockholm und Güstrow; in Stockholm gesellte sich auch der Hofprediger Landgraf Ludwig's, Balthasar Menzer, strenger Lutheraner wie sein gleichnamiger Vater, zu ihnen. Doch bekamen sie überall nur freundliche, aber ausweichende Antworten; in Schweden fand man besonders in dem Direktorium des Kurfürsten von Sachsen eine Schwierigkeit, da dessen Theologen, wie Hülsemann in der Dialysis, ihm als solchem beinahe ein untrügliches Entscheidungsrecht beilegten; anziehende Mittheilungen aus den Verhandlungen bei Gelbke a. a. O. S. 5—27. Aber daneben wandte Herzog Ernst noch besondere Mühe auf Beilegung der schon vorhandenen Spaltung. Schon damals war ihm Spener, erst seit 1666 in Frankfurt, bekannt und werth geworden; er verlangte und erhielt von ihm ein Gutachten v. 31. Mai 1670 (Theol. Bedenken Thl. 3. Kap. 6. S. 11—27, nicht erst, wie Encykl. Thl. 10. S. 116, vom 12. Septbr.), welches, wie Spener's ganzes Wirken, den Unterschied von christlich und kirchlich, wie den von Milde und Leidenschaft erkennen läßt. Von drei Fragen: ist noch Hoffnung auf Herstellung der Einigkeit, wie ist sie gestört und durch welche Mittel wird sie herzustellen seyn? bejaht er die erste, weil der Streit bis jetzt noch nicht die Gemeinen zerrissen habe und nur ein Streit weniger Einzelner sey, weil der Consensus auch noch nirgends eingeführt sey, und weil auch die Fürsten „nach aus

göttlichen Rechten habender Oberaufsicht über ihre Kirche" hier „ohne sträflichen Gewissenszwang" viel thun könnten. Zu der zweiten Frage wirft er bei großer Anerkennung der Verdienste und „theuren Gaben" Calixt's ihm doch Singularitäten und Hartnäckigkeit in Behauptung derselben vor, und sieht dann in den „menschlichen Affekten", mit welchen hier nachher „Gottes Sache verdorben sey", ein Zeichen der „freilich fast aller Orten bei uns Evangelischen überhandnehmenden Gottlosigkeit". Auf die dritte Frage nach den Mitteln fordert er überhaupt ein Zusammenwirken „christlicher Obrigkeiten und Prediger" für „Reformation und Besserung", Abmahnung „von einem bloß in äußerlichen leiblichen Dingen bestehenden, ohne Geist und Kraft bleibenden Christenthum", Herstellung der nöthigen Kirchendisciplin"; für den besondern Fall aber, wenn eine Synode aller Evangelischen Deutschlands nicht zu erreichen sey, empfiehlt er doch eine Berathschlagung einzelner „eifriger und erleuchteter Gottesmänner", welche dann Vorschläge machen sollen; er räth dann, die historische Frage, ob Georg Calixtus und Hornejus einst so oder anders gelehrt haben, ganz auszuscheiden und ruhen zu lassen, und zufrieden zu seyn, wenn die jetzigen Helmstädter die Uebereinstimmung ihrer gegenwärtigen Lehren mit den symbolischen Büchern, zu welchen sie sich doch bekennen, behaupteten und nachzuweisen suchten, und gegen den Vorwurf des Synkretismus ihre Lossagung von den Grundirrthümern der römischen Kirche „deutlich von sich gäben"; bei dem, was dann noch übrig bleibe, würde „genau zu erwägen seyn, ob und wiefern solche Punkte den Grund des Glaubens berührten oder nicht", z. B. die Ubiquitätslehre; „diejenigen, die zwar schwach und in einigen Punkten noch nicht zu vollkommener Erkenntniß der Wahrheit gebracht, aber gleichwohl Brüder geblieben seyen", müßten nicht, wie Abgefallene, mit Strenge, sondern „mit sanftmüthigem Geist" behandelt werden, und gegen sie sey „mit dieser Condition eine christliche Toleranz ohne Gefahr"; „ohnnöthige Invectivae mögen und sollten wohl auch ohne Präjudiz des nothwendigen und bescheidenen elenchi verboten werden". Auch aus diesem Gutachten ließ sich Ernst der Fromme wohl manches gesagt seyn, ließ noch einen weitern Entwurf danach ausarbeiten, und im Winter 1671 ging wieder eine gothaische und darmstädtische Gesandtschaft, diesmal nur aus Menzer und Verpoorten bestehend, auf die Reise, um die Theologen selbst aufzusuchen und zum Frieden zu stimmen. Diesmal wandten sie sich zuerst nach Kursachsen; aber von Dresden wies man sie nach Wittenberg, und hier klagten wohl Meisner und selbst Quenstedt über die Unbeugsamkeit von Calovius, „der mit lauter extremis umginge", ließen ihn aber wie immer gewähren, wie er denn in Thesen Menzer's, welche das von den Helmstädtern zu Fordernde ausdrücken sollten, noch vor der Unterschrift zwei neue de erroribus Syncretistarum fugiendis und de mysterio trinitatis in V. et N. T. sancte credendo heimlich eingeschoben hatte (Gelbke S. 43—46). Die Leipziger Theologen unterschrieben Menzer's Thesen ebenfalls; es waren nach Weglassung der Calov'schen Zusätze besonders die drei Forderungen, daß die Helmstädter den Synkretismus aufgeben, nicht gegen eine im Concordienbuche enthaltene Lehre streiten und selbst nach ihrem Corpus Julium lehren sollten; Synkretismus bedeutete hier nur die Anerkennung eines fundamentalen Consensus zwischen Lutheranern und Reformirten. Aber in Celle und Wolfenbüttel, wo jetzt Schüler Georg Calixt's die höchsten Kirchenämter hatten, und noch mehr in Helmstädt fanden sie, auch als sie die Thesen vorzeigten, nichts als Mißtrauen gegen Calov, auf welchen man sich doch nicht verlassen könne, aber auch sonst Abgeneigtheit und Hindernisse; ein Streit des Herzogs Rudolf August mit dem Kurfürsten von Brandenburg über Reinstein verbot diesen noch weiter zu reizen; so war es auch den Theologen zu Helmstädt untersagt, sich bestimmt über die Forderungen zu erklären; D. Hildebrand in Celle hatte den Calvinisten selbst fundamentale Irrthümer und Häresieen vorgeworfen, aber, wie er Menzer erklärte, nur solche, welche durch Folgerungen mit dem Grunde des Glaubens stritten, denn solche errores fundamentales, welche per se et semper den damit Behafteten verdammten, hätten die Reformirten nicht (Hist. syncr. pag. 1113). Mit den Theologen zu Jena,

welchen die Thesen zugeschickt wurden, wurde man auch noch nicht ganz einig. Doch nützten die Unterhandlungen wenigstens dadurch, daß die Ruhe noch einige Jahre erhalten wurde.

5. Vom J. 1675 aber und nun eigentlich bis zum Tode Calov's 1686, erneuerte sich noch einmal der Streit. Selbst Ernst den Frommen hatte kurz vor seinem Ende noch Calov ein wenig für sich gewonnen, hatte ihm Bücher dedicirt und dadurch erreicht, daß der Herzog sich von Wittenberg Rath erbeten und den Jenaischen Theologen ihr Widerstreben verwiesen hatte. Noch etwas mehr scheint Calovius in derselben Weise jetzt nach dem Tode Ernst's († 26. März 1675) bei seinem Nachfolger durchgesetzt zu haben. So scheute er sich jetzt auch nicht, die Feindseligkeiten wieder zu eröffnen; in dem Jahre, wo Spener's pia desideria, fast Luther's Thesen vergleichbar, eine neue Reformation eröffneten, verkündigte Calovius wieder in Programmen seine unveränderte Lebensaufgabe: „e diaboli excremento Calixtinas sordes exquirere", Fr. U. Calixtus erwiderte darauf sein „pietatis officium, quod parenti suo praestitit filius, pii viri innocentiam a novis Calovii iniuriis vindicans" (112 Seiten in 4.); darauf wieder Schriften und Gegenschriften in Prosa und Versen, wie gegen Calov's Hexameter auf Habermann's Tod ein anonymes Gedicht Rhadamanthus (Walch S. 354), und zuletzt im J. 1676 die berüchtigte Komödie, mit welcher am 18. Oktbr. in Wittenberg der Antritt eines Prorektorates von Deutschmann gefeiert wurde, und welche man in Ausdrücken, die an dieser Stelle fast zu Gotteslästerungen wurden, herauszugeben sich nicht schämte*). Von hier an zeigt sich freilich auch Widerstand gegen solche Excesse; der Kurfürst von Sachsen ließ den Drucker um Geld und den Dichter oder Ordner des Drama, welchen Calixtus M. Castritius Hungarus nennt, mit Gefängniß bestrafen; Aegidius Strauch, 1669 nach Danzig berufen, wurde sogar von 1675 bis 1678 auf Befehl des Kurfürsten von Brandenburg in Küstrin gefangen gehalten; auch wurde am 20. März 1677 in Sachsen das kurfürstliche Verbot erneuert, Streitschriften ohne besondere Erlaubniß herauszugeben (F. U. Calixti Calovius in fundum actus, praef. fol. c.; Tholuck, Wittenb. S. 200). Aber Calov schrieb sie nun theils pseudonym, wie die

*) Der Titel: „J. N. J. Triumphus concordiae repetiti consensus dramaticus, Deo tri-uni et tertium rectori magnifico, viro etc. Jo. Deutschmann etc. sacer." Wittenb. in 4. Der Abdruck hinter Fr. U. Calixt's Gegenschrift: „iusta animadversio in triumphum" etc. gibt nur den Hauptinhalt an; es waren 4 Akte, jeder von 3—4 Scenen, welche durch „e schola triviali accersiti pueri" etc., auf Betrieb derer, sagt Calixt, „quorum erat puerilem aetatem non ad flagitia sed ad virtutem adsuefacere", dargestellt wurden. Den ersten Akt füllte das Ausbrechen von Zwietracht und Lüge durch das Buch Interim, welches ein Löwe (1 Petr. 5, 8?) bringt. Im zweiten zürnt der Genius Melanchthon's, daß bloß Luther geehrt werde und nicht er, und beschließt deshalb die Augsb. Conf. zu ändern; die Eitelkeit mit einem Spiegel will zum Himmel fliegen, wird aber vom Blitz getroffen und die Lüge deckt sie trauernd mit ihrem durchsichtigen Mantel zu. Im dritten Akt zuerst Schatten, welche im Dunkel der Concordia Verderben drohen; diese erscheint dann mit dem Schwerte, es wird Licht und die Schatten verschwinden; Weller, Hülsemann und Carpzov berathen über Herstellung des Consensus der Kirchen; Rhadamanthus sub persona Calixti richtet dann den Consensus repetitus und verurtheilt ihn zum Feuer, aber auf eine Stimme vom Himmel ergreift er die Flucht; ein gehörnter Drache hat an seinem Herzen auch die Inschrift: Calixtus; die Wahrheit vertreibt mit Schwert und Anker die Lüge und die Zwietracht und bereitet so den Triumph der Concordia vor. Diesen führt dann der vierte und letzte Akt vor: der Synkretismus als dreiförmige Chimära unter dem Triumphwagen; auf diesem die Concordia, den Consensus repetitus in der Hand; Zwietracht, Verläumdung und Lüge folgen gefangen nach; Religion und Wahrheit ziehen den Wagen und feiern dann den Geburtstag des achtjährigen Prinzen Johann Georg (IV.), wobei der Sonnengott und das Datum, der 18. Oktober, an dessen Wagen erscheint; die Concordia, auf der Chimära stehend, verspottet diese, Momus lacht und der Chor singt ein Triumphlied; am Himmel und zuletzt an den gekreuzten, mit Oelzweigen umwundenen akademischen Sceptern erscheint das Wort Concordia. Kurz vorher waren die französischen Jesuiten in ihren Collegien mit ähnlichen Spielen vorangegangen, worin die Gnade auftrat und Jansenius vom Teufel geholt wurde. St. Beuve Port-Royal T. 2. p. 515. Reuchlin I, 614.

quaestiones des Huldreich Gottfried vom J. 1677 über Calov's harmonia Calixtino-haeretica (Walch 356—360), deren Verfasser an einer Stelle eine Calov'sche Schrift als „mea" citirte (Calixt a. a. O.), und nachher die „fides catholica V. et N. T. in sanguine Messiae salutem quaerens" unter dem Namen Ulrich Raiter, theils nahm er auch sein seit 1661 liegen gebliebenes systema locorum theol. wieder auf, und zu den bis dahin erschienenen vier ersten Bände desselben kamen jetzt in dem einen Jahre 1677 die acht andern, wohl auch deshalb flüchtiger ausgefallenen (s. oben Thl. 2. S. 510), hinzu und nahmen die neue Polemik gegen die Jenaischen Theologen mit auf. Vergebens machte ihm damals Spener in sehr ehrerbietiger Sprache Vorstellungen, daß das Werben für Anerkennung seines Consensus vergeblich und schädlich sey, da sehr viele auch bisher parteilose in die Ausschließung derer, welche sie gerade wiedergewonnen sehen möchten, nicht einwilligen würden (22. Septbr. 1677, consilia lat. T. 3. p. 34. 174. 210). Vielmehr neben dem Streit mit seinem Collegen Meisner, welcher ihn von 1677—1680 beschäftigte, und welcher auch noch zu seinen Gunsten und zu Meisner's Demüthigung († 1681) entschieden ward (Tholuck a. a. O. S. 228 ff. 383 ff.), richtete er jetzt in Predigten, Disputationen und Schriften seine Polemik besonders gegen Joh. Musäus in Jena, welcher schon von jeher seine Entwürfe gegen die Synkretisten am wirksamsten vereitelt zu haben schien und darum jetzt schlimmer seyn sollte als sie; und wirklich erreichte er auch hier noch, daß im Septbr. 1679 die ganze Universität Jena und mit ihr zuletzt auch nach langem Widerstreben Musäus zur Annahme, wenn auch nicht des Consensus, doch einer Abschwörung des Synkretismus gezwungen wurde (s. den Art. „Musäus"). Aber dies waren wohl seine letzten Siege; die ersehnte Feier des Jubeljahres der Concordienformel 1680 durch die Einführung des Consensus erreichte er nicht; noch Johann Georg II. erneuerte darin das Streitschriften-Verbot (12. Januar 1680) und mit schwerer Strafe wurde gegen die Drucker der Schrift: de syncretismo Musaei eingeschritten (Tholuck S. 201); die Braunschweiger vermochte Calov ohnedies nicht zu beugen und Calixtus' Schrift: „A. Calovius cum sua harmonia cretico-sycophantica tertium confusus" etc. (Helmst. 1679. 382 S. in 4.) war in ihren neusten Klagepunkten am schwersten zurückzuweisen; Musäus' mildere Vorschläge zuletzt im April 1680 in einem Gutachten an die sächsischen Herzöge zusammengefaßt (er starb bald darauf 1681), fanden doch zuletzt mehr Eingang als Calov's Gegenrede (beide Gutachten hist. syncr. p. 999—1114); im August 1680 starb auch Calov's vieljähriger Beschützer und Verehrer, der Kurfürst Johann Georg II. von Sachsen, und der Nachfolger, Johann Georg III., welcher sogleich mit dem großen Kurfürsten von Brandenburg ein Schutzbündniß schloß, hatte nicht so viel Freude an Erhaltung des Hasses gegen die Reformirten. So mußte denn Calov, als er im J. 1682 vollständiger als zuvor die vereinzelten Akten über seinen Streit gegen die Synkretisten mit neuen Ergießungen gegen sie in seiner „Historia syncretistica" zusammengestellt hatte und diese wegen des Streitschriftenverbotes ohne Namen und Druckort herausgeben ließ, wenn nicht die Confiskation doch den Aufkauf seiner Schrift und die Verhinderung ihrer Verbreitung (Walch Thl. 4. S. 846; Tholuck S. 202) erfahren, und dies machte einen solchen Eindruck auf ihn, daß er schon im Frühjahr 1683 dorthin, wo er seine treusten Anhänger außer Sachsen hatte und wo wahrscheinlich auch die Historia syncr. gedruckt war, nämlich nach Giessen an die Theologen zwei Anfragen schickte, ob bei der gegenwärtigen Gefahr für das Reich von Frankreich her, wo ein politischer Synkretismus sehr nöthig sey, auch ein Calixtinischer Synkretismus mit Papisten und Reformirten noch verdammlich sey, und ob wegen des Kurfürsten von Brandenburg und der braunschweigischen Herzoge der von den Helmstädtern, Jenensern und Königsbergern angeregte Streit durch eine Amnestie begraben werden dürfe, oder ob gegen den Synkretismus fortgekämpft werden müsse. Dies wurde von Gegnern Calov's, und selbst von bekümmerten Freunden wie ein Einlenken Calov's und wie eine Schwenkung nach den Veränderungen am Hofe angesehen; die Giessener, David Christiani und Kilian Rud-

rauff antworteten unbedingt verneinend; man dürfe nicht dem Götzen der Politiker, der „ratio status", dienen wollen, welcher jetzt an die Stelle der von der Erde gewichenen Gerechtigkeit gesetzt sey; der Synkretismus oder die tolerantia mutua, welche jene wollten, sey die „discipula Macchiavelli, filia Epicuri, pestis humanae societatis, mors pietatis." Und hierauf sagte sich denn auch Calov selbst in einer Flugschrift: „Rumor ἀδέσποτος sed falsissimus et quia valde injuriosus a D. Calovio per veri relationem profligatus" unter Bekanntmachung von Briefen über das entstandene Gerücht von jeder ungünstigen Deutung seiner Fragen los, und wiederholte mit Luther's und eigenen Worten und unter Verfluchung auch der mussäanischen Synkretisten die alten Verdammungen aller seiner Gegner. Noch zwei umfangreiche Schriften des schon mehr als siebenzigjährigen Streiters werden aus den Jahren 1684 u. 1685 angeführt, die „apodixis articulorum fidei" von 60 und die „synopsis controversiarum cum haereticis modernis" von 23 Bogen; 1685 ließ auch ein Schüler Calov's mit dessen Hülfe (Unschuld. Nachr. 1716. S. 216) und mit einer lobpreisenden Zueignung an den Verfasser die unterdrückte und vielleicht eben dadurch verbreitete „historia syncretistica" nochmals drucken. Doch im Herbst d. J. ward er vom Schlage getroffen und starb dann am 21. Febr. 1686.

Nach Calov's Tode kam es nicht wieder zu erheblichen synkretistischen Streitigkeiten; das große Werk, mit welchem Fr. U. Calixtus seine Laufbahn schloß, „via ad pacem inter protestantes restaurandam (Helmst. 1700, 944 S. in 4.) war das irenische Gegenstück zur historia syncretistica. Der Name Synkretismus wurde wohl noch fortgebraucht, aber immer weniger als Name einer Partei in der lutherischen Kirche, immer öfter nur ungenau und allgemein für eine in mancherlei Gestalt wiederkehrende Sache, Combination des Ungleichartigen. Es blieb auch noch innerhalb der lutherischen Kirche eine Nachwirkung des Gegensatzes beider Parteien erkennbar: in Kursachsen hielt sich, zumal bald unter katholischen Regenten, die streng lutherische Tradition am längsten unverändert und im Uebergewicht, und stieß zunächst, als im Todesjahr Calov's Spener dorthin berufen war, diesen und seine ganze Einwirkung schnell wieder von sich aus; im Braunschweigischen fanden die Calixte wohl auch allzu fügsame Epigonen, welche die Friedliebe zum Indifferentismus und die Unterordnung unter die weltliche Obrigkeit zur Disponibilität karikirten (s. d. Art. „Fabricius"), aber auch solche, welche wie Leibnitz und Mosheim aus weitem Ueberblick und großer Kenntniß verschiedener Standpunkte eine ruhigere Anerkennung derselben gewannen und diesen historischen Sinn und Optimismus auch der neuen braunschweigischen Universität zu Göttingen als Grundzug aneigneten. Es blieb aber für das größere Ganze der evangelischen Kirche auch bei dem Erfolg der Wirksamkeit Calov's, daß deutsche Lutheraner und deutsche Reformirte noch über ein Jahrhundert ohne Verlangen nach Gemeinschaft von einander abgewandt blieben; als im westphälischen Frieden die letzteren gleiche äußere Rechte mit den ersteren erstritten hatten und nun von diesen auch gern freilich als Brüder wieder aufgenommen seyn wollten, lehrte man die Lutheraner auf diese Bitte das Nein des ältern Bruders des verlornen Sohns erwidern; sogleich jetzt im J. 1685 bei der Aufhebung des Edikts von Nantes, wo nur deutsche Reformirte sich der Verfolgten als Glaubensgenossen annahmen, zeigten sich Früchte hiervon. Aber darum wurde auch ein Ziel noch gar nicht erreicht, welches man im synkretistischen Streite den Streitern immer wieder vorschweben und wieder verschwinden sieht; das ist die friedliche Scheidung zwischen Religion und Theologie, die Regulirung der Gränzen zwischen beiden, zwischen Kirche und Schule, zwischen Bekenntniß und Wissenschaft, zwischen dem, was von Allen und dem, was nicht von Allen zu fordern ist. Nach Calovius ist die reine Lehre das Eine Nothwendige und ist bestimmt alles Fürwahrhalten zu normiren, und ist gefunden und fest und fertig, und das ist das größte Geschenk Gottes; also ist es Auflehnung gegen Gott, hier nicht Alles (hier ist nichts klein) mit gleicher Treue festzuhalten und Niemand kann hier etwas erlassen und freigegeben werden. Nach Calixtus ist theils die Lehre über-

haupt nicht so sehr das Eine Nothwendige bei'm Christseyn, theils einiges an Lehre nicht so wichtig und nicht so fest als anderes und des für Alle Nothwendigen ist wenig; erst diese Unterscheidung läßt ihn theils Gemeinschaft zwischen den bloß über das wenige Fundamentale Einverstandenen, theils Dissense und Freiheit für diese in den der Schule vorzubehaltenden weniger fundamentalen Lehrstücken zulässig finden. Aber diese praktischen Consequenzen, Union und Lehrfreiheit, waren im 17. Jahrhundert besonders unter den Lutheranern noch so Vielen so verhaßt, daß dadurch auch die Fortbildung der Unterscheidung, auf welche sie bei Calixt gegründet waren, zurückgehalten und die Mißdeutung und Verdächtigung derselben erleichtert wurde. So erhält die maßlose und unausführbare Forderung, daß Alles einer und derselben Lehre und Theologie unterworfen werden müsse, in dem Widerstand gegen den Consensus repetitus zuletzt nur eine willkürliche und faktische Schranke; sie behält aber im Uebrigen noch so viel Geltung, daß der schlimmste schon im 17. Jahrhundet durch sie bewirkte Nachtheil, die leise Secession zahlloser durch sie von der Kirche verscheuchter gebildeter Mitglieder derselben, welche ihr durch Fortentwicklung der Calixtinischen Unterscheidungen zu erhalten gewesen wären, und die dadurch bewirkte Zerstörung eines großen und lebendigen Gemeingeistes in der Kirche bis in unsere Tage fortgeerbt und noch bis jetzt der schwerste Schaden ist, an welchem die deutsch-evangelische Kirche der Gegenwart leidet.

Die Hauptquellen für die Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten sind die im vorstehenden Artikel großentheils angezeigten Streitschriften von beiden Parteien, besonders Calov's historia syncretistica. Sonst ist neben Walch (Streitigkeiten der luth. Kirche, Thl. 1. u. 4.), Arnold u. A., und neben den am Schlusse des Art. „Calixtus" schon bezeichneten Schriften noch zu verweisen auf die erst seitdem hinzugekommenen Bände der Werke von Tholuck (akad. Leben des 17. Jahrh. Thl. 2. 1854; Lebenszeugen der luth. Kirche. Berl. 1859; kirchl. Leben des 17. Jahrh. Berl. 1861); von Gaß (Gesch. der prot. Dogmatik Bd. 2. Berl. 1857) und über G. Calixtus (Bd. 2, 1—2. Halle 1856—60) von **Henke.**

Synnada, Synode, s. Bd. VII. S. 525.

Synodaticum oder **Cathedraticum** heißt die Abgabe, welche von den Inhabern kirchlicher Beneficien jährlich dem Bischofe der Diöcese auf der von demselben gehaltenen Synode zur Anerkennung der Subjektion unter der bischöflichen Cathedra zu entrichten ist. Die erste ausdrückliche Anerkennung, welche das frühere Bestehen dieser Leistung voraussetzt, erfolgte auf der zweiten Synode zu Braga im J. 572 (c. 2. Conc. Bracar. II., in c. 1. Cau. X. qu. III.). Hier wurde nämlich der Mißbrauch verschiedener Forderungen der Bischöfe Spaniens abgestellt und ihnen nur gestattet, bei der Visitation ihrer Sprengel: honorem cathedrae suae id est duos solidos .... per ecclesias tollere. Indem dieselbe Synode in c. 3. (c. 22. Cau. I. qu. I.) die Entrichtung einer Abgabe der Kleriker bei der Ordination untersagt, für welche man sich auch der Bezeichnung cathedraticum bediente, so erhellt, daß das öfter wiederkehrende Verbot dieses letzteren cathedraticum nicht auf das erstere mitbezogen werden darf (m. s. auch Benedict XIV. de synodo dioecesana lib. V. cap. VI. no. I. u. II. und die daselbst Cit.). Wir finden auch späterhin dasselbe vielfach bestätigt, sowohl in Spanien selbst, wo das siebente Concil von Toledo im J. 646 in c. 4. (c. 8. Cau. X. qu. III.) einschärft: — non amplius quam duos solidos unusquisque episcoporum ... per singulas dioecesis suae basilicas juxta synodum Brac. annua illatione sibi expetat inferri, monasteriorum tamen basilicis ab hac solutionis pensione seiunctis: als auch anderwärts. Mit Bezugnahme auf die beiden spanischen Beschlüsse verordnete Karl der Kahle im J. 844 die Entrichtung der zwei Solidi oder dafür entsprechende Naturalien (Synodus apud Tolosam cap. 2. 3. bei Pertz, Monum. Germaniae T. III. Fol. 378). Den Archipresbytern wird die Sammlung für den Bischof hier aufgetragen, wie dies auch später hin und wieder geschah. So nach c. 2. des Concils von Ravenna 997 (Thomassin vetus ac nova eccles. disciplina P. III,

lib. II. cap. 34 no. 5). Die Zulässigkeit der Abgabe erkennt Alexander III. an, indem er gestattet, daß Bischöfe, welche eine Kirche aus Laienhand neu erwerben, derselben das cathedraticum auferlegen dürfen (c. 9. X. de censibus. III, 39). Ebenso erklären sich für die Leistung Innocenz III. (c. 20. X. de censibus) in einem Erlasse an den Bischof von Spoleto und Honorius III. (c. 16. X. de officio judicis ordinarii I. 31) an den Bischof von Assisi. Auch außerhalb Italiens wird früher wie später die Abgabe erwähnt, wie aus den Zeugnissen bei Du Fresne s. v. cathedraticum und synodus, Benedikt XIV. a. a. O. Kap. VI. Nr. 3., Richter, Kirchenr. (5. Ausg.) §. 233. Anm. 4. u. a. m. erhellt. Man füge dazu noch die Urkunde bei Gudenus im Codex diplomat. T. I. no. 93. pag. 260. (Der Erzbischof Christian von Mainz überläßt im J. 1170 dem Probst von Aschaffenburg seine justitia bissextilis anni — Cathedraticum — Kirclose). Das Tridentinum beseitigte die bei den Visitationen üblichen drückenden Lasten (sess. XXIV. c. 3. de reform.), was die Meinung veranlaßt, als ob auch das cathedraticum damit aufgehoben werden sollte. Allein dagegen erließ die Congregatio pro interpret. Conc. Trid. verschiedene Deklarationen, welche in Verbindung mit den obigen Zeugnissen des kanonischen Rechts die gegenwärtige Praxis feststellen (m. s. deshalb Ferraris bibliotheca canonica s. v. cathedraticum; Thomassin l. c. cap. 32. 34.; Benedict XIV. cit. cap. VI. VII., die declarationes no. 18. bis 26. in der Ausgabe des Trident. von Richter und Schulte zur citirten Stelle des Concils.

Die Abgabe heißt cathedraticum in honorem cathedrae, synodaticum, da sie eigentlich auf der Synode zu zahlen ist. Indessen ist nach der Observanz die Leistung auch zu anderer Zeit entrichtet worden, wie zu Ostern (paschalis praestatio), zu Pfingsten (processio pentecostalis [cf. c. 15. X. de praescriptionibus II, 26, Innocent. III. a. 1205]) und auch dann zu entrichten, wenn die Abhaltung der Synoden gar nicht stattfindet, falls nicht deshalb eine rechtsbeständige Gewohnheit maßgebend ist (Benedikt XIV. a. a. O. Kap. VII. Nr. VII. u. VIII.). Indessen soll irgend eine die Subjektion bezeugende Abgabe doch gezahlt werden und eine Verjährung dagegen ist schlechthin nicht zulässig (Ferraris a. a. O. Nr. 10 ff. Nr. 24). Die Größe der Abgabe ist gemeinrechtlich zwei Solidi, deren Größe jedoch nach der Observanz verschieden ist (Ferraris a. a. O. Nr. 6 f.; Benedikt XIV. a. a. O. Kap. VI. Nr. IV. Kap. VII. Nr. I.). Zur Entrichtung der Abgabe sind verpflichtet alle Kirchen und Beneficien, so wie alle Kleriker, welche sich im Besitze eines Beneficiums befinden; dies wird auch ausgedehnt auf Seminare bezüglich der ihnen incorporirten Beneficien, auch den Laien-Brüderschaften von einer ihnen eigenthümlich zugehörigen Kirche. Befreit sind nur Regularen in Betreff der Klöster und Klosterkirchen, an denen sie selbst den Gottesdienst verwalten, dagegen nicht von ihnen incorporirten welt-geistlichen Kirchen und Beneficien. Diese Bestimmung beruht auf der alten Festsetzung von 646 (s. o.), welche in späterer Zeit und der hier bezeichneten Weise näher deklarirt und bestätigt worden ist (Ferraris a. a. O. Nr. 16 f.; Benedict XIV. cit. cap. VII. no. 2—5). Auch die Brüder des heiligen Johannes von Jerusalem und ihre Vikare unterliegen dieser Verpflichtung nicht (Ferraris a. a. O. Nr. 23).

Obschon die kanonischen Festsetzungen allgemeine Geltung beanspruchen, so haben sie sich doch keineswegs überall behaupten können. Was insbesondere Deutschland betrifft, so ist förmlich in Oesterreich ihre Aufhebung durch Hofreskripte von 1783 und 1802 ausgesprochen, während sie in anderen Territorien stillschweigend in Abgang gekommen zu seyn scheinen; in Bayern dagegen ist die Fortdauer 1841 anerkannt (Permaneder, Handb. des Kirchenrechts. 3. Aufl. S. 319. Anm.). H. F. Jacobson.

Synoden, Synodalverfassung. In der Gesammtgeschichte der Kirche Christi bilden die Kirchenversammlungen hervorragende Knotenpunkte. Die Entfaltung christlicher Erkenntniß und Glaubenslehre, die Gestaltung des Cultus, die Verfassung der Kirche, knüpft sich an einzelne Synoden als an die sichtbaren Stufen, auf denen der

Fortschritt — oder Rückschritt vor sich geht. Synoden sind die großen Pulsschläge des Gesammtlebens der Kirche. In ihnen offenbart sich erkennbarer, als sonst, der herrschende Geist eines kirchlichen Zeitalters, das Maß seiner gesunden Kraft oder der Karakter seiner Krankheit. Daß übrigens die Geschichte der Synoden ein überaus weites, reiches Feld ist, ergibt sich schon aus dem einen Umstande, daß die größte Sammlung von Urkunden aller Concilien, die von Mansi, ungeachtet sie nur bis in's 15. Jahrhundert reicht, nicht weniger als 31 Foliobände umfaßt.

Ueber den Ursprung des Synodalinstituts gehen die Ansichten sehr auseinander. Die Einen leiten es aus göttlicher Einsetzung ab, während ihm die Andern einen zufälligen Ursprung zuschreiben, als wäre es lediglich eine „menschliche Erfindung", ein Erzeugniß der Willkür. Letzteres ist die Meinung Ziegler's im „Versuch einer kritisch-pragmatischen Darstellung des Ursprungs der Kirchensynoden", in Henke's „Neuem Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengesch." I. 1798. Die Vertheidiger der göttlichen Einsetzung der Concilien berufen sich darauf, daß schon die Apostel Synoden gehalten haben. Und es unterliegt auch keinem gegründeten Zweifel, daß die Versammlung Apostelgesch. 15. als eine Synode zu betrachten ist; die Einwendungen, welche Ziegler a. a. O. dagegen erhoben hat, sind nicht stichhaltig. Wenn jedoch Mansi, s. conciliorum nova collectio T. I. nicht weniger als vier apostolische Synoden zählt, nämlich Apostelgesch. 1, 13 ff. zur Wahl eines zwölften Apostels, Kap. 6. zur Wahl der Armenpfleger, Kap. 15. u. Kap. 21. in Sachen der Heidenchristen und des Heidenapostels: so bedarf es keines ausführlichen Beweises, daß er des Guten zuviel gethan hat. Begnügen wir uns aber mit dem Einen apostolischen Concil Apg. 15., so meinen die Vertheidiger eines unmittelbar göttlichen Ansehens der Synoden, das letztere schon hiemit beweisen zu können; denn, sagen sie, die Apostel hätten den Beschluß ihrer Synode nicht mit den Worten publiciren können: „es gefiel dem heil. Geist und uns", wenn sie nicht dessen gewiß gewesen wären, daß der Herr den Kirchenversammlungen seinen Geist verheißen habe; sie müssen also bei Einführung dieser Institution im Auftrage Christi gehandelt haben (s. Hefele, Conciliengesch. I, 1). Nun freilich als Einführung einer bleibenden Institution können wir jene Versammlung nicht ansehen, sondern einfach als ein Mittel, eine brennende Frage des Augenblicks im Geist der Wahrheit und der Liebe zu lösen. Um so weniger kann auch die Ueberzeugung der Jünger, daß ihr einmüthiger Beschluß nicht bloß menschliches Gutachten, sondern zugleich auch Eingebung des Geistes Gottes sey, als eine Garantie für die gesammte Synodalinstitution gelten. In der That treten die ersten kirchengeschichtlich sicheren Synoden, mehr als ein Jahrhundert später, weder im Bewußtseyn apostolischer Gründung noch mit dem Anspruch auf, göttliche Eingebungen auszusprechen; vielmehr taucht solches Selbstbewußtseyn erst circa 80 Jahre nach den ersten Synoden, in Verbindung mit dem bischöflich-hierarchischen System eines Cyprian auf; letzterer schreibt im J. 252 im Namen einer karthagischen Synode an den Bischof Cornelius zu Rom: „placuit nobis, sancto Spiritu suggerente". Ist aber die Ansicht nicht haltbar, daß das Synodalinstitut durch die Versammlung Apg. 15., vermöge des Befehls Christi, eingesetzt und mit göttlicher Auktorität ausgerüstet worden sey: so sind wir darum nicht genöthigt anzunehmen, daß der Ursprung des Synodalwesens rein zufällig und willkürlich gewesen, daß die Sache menschlich gemacht sey. Im Gegentheil, es lag in der Sache, in den gegebenen kirchlichen Verhältnissen ein Bedürfniß, eine gewisse Nothwendigkeit, welche auf Kirchenversammlungen führte. Dies weist uns bereits in die Geschichte hinein, die uns denn noch so manche Fragen beantwortet, welche in Hinsicht der Synoden aufzuwerfen sind. Treten wir der Geschichte selbst näher, und überblicken vorerst den Gesammtverlauf des Synodalwesens, mit Ausschluß der evangelischen Synoden seit der Reformation (vgl. den Art. „Presbyterialverfassung"), so heben sich vor allem gewiße Hauptzeiträume gegen einander ab. Wir unterscheiden deren fünf:

I.	— 325	n. Chr.	Grundlegende Entwicklung des Synodalwesens in Provinzialsynoden.
II.	325—869	„	Die ökumenischen Synoden der griechischen Kirche.
III.	869—1311	„	Die abendländischen Concilien unter päbstlicher Leitung.
IV.	1311—1517	„	Periode der Concilien zur Reform an Haupt und Gliedern.
V.	1517—1563	„	Zeitalter der evangelischen Reformation und die päbstliche Reaktionssynode zu Trient.

Mit letzterer kommt die Synodalentwicklung innerhalb der römisch-katholischen Kirche zum Abschluß, sofern die späteren Synoden nur noch eine sehr beschränkte Bedeutung für einzelne kirchliche Kreise haben. Was aber die Gliederung der Synodalgeschichte von Anfang bis auf das Tridentiner Concil betrifft, so ist eine klare Uebersicht des großen Ganzen selbst in dem neuesten Werk über Conciliengeschichte zu vermissen: Hefele theilt so, daß im Durchschnitt alles in parallele „Bücher" zerfällt, deren bis 1073 (4. Bd. 1860) bereits 30 sind; die Folge ist, daß gerade die Hauptgliederungen nicht genug hervortreten. Verfolgen wir nun die Synodalgeschichte nach ihren Grundzügen.

Erster Zeitraum, bis 325: grundlegende Entwicklung des Synodalwesens in Provinzialsynoden.

Abgesehen von der apostolischen Synode, welche laut Apg. 15. in Sachen der Heidenchristen zu Jerusalem gehalten worden ist, kennen wir aus dem ersten christlichen Jahrhundert gar keine Kirchenversammlung. Aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts werden zwar einige Concilien erwähnt, z. B. ein angeblich im Jahre 125 in Sicilien wider den Gnostiker Herakleon gehaltenes, und ein Concil zu Rom, unter Bischof Telesphorus († 139), die jedoch völlig unhistorisch sind. Die frühesten, zuverlässig bezeugten Kirchenversammlungen, von denen wir durch Eusebius (Kirchengeschichte V. 16) im Allgemeinen Kunde haben, sind klein-asiatische Synoden wider die Montanisten. Da aber die Erscheinung des Montanismus chronologisch sehr im Dunkel liegt, so läßt sich auch der Zeitpunkt dieser Synoden nicht mit Sicherheit angeben; indessen dürften sie frühestens in das Jahr 150 n. Chr., leicht erst ein Jahrzehent später fallen. Und ohne Zweifel in den letzten Jahren des 2. Jahrhunderts fanden die ebenfalls von Eusebius (V, 23 ff.) aufgeführten Synoden in Betreff der Osterfeier statt, nämlich zu Ephesus unter dem Vorsitz des Bischofs Polykrates, in Palästina, Osrhoëne (Mesopotamien), Pontus, und in Gallien unter Irenäus. Ungefähr im gleichen Zeitpunkt erwähnt der Abendländer Tertullian (de jejuniis c. 13.), daß die Griechen zur Berathung belangreicher Angelegenheiten an gewissen Orten zusammenzutreten pflegen, was eine ehrwürdige und feierliche Selbstdarstellung der gesammten Christenheit sey („et ipsa repraesentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur"). Offenbar führte ein innerer Drang nach einheitlicher Lösung gewichtiger Zeitfragen zu Synoden. Benachbarte Gemeinden innerhalb eines gewissen Kreises traten in ihren Vertretern zusammen, um sich auf Grund der Schrift und der apostolischen Ueberlieferung zu verständigen, einträchtiges Handeln und gleichförmige Uebung zu erzielen. Durch solche „Conferenzen" (um diesen Ausdruck zu gebrauchen) wurde die christliche Gemeinschaft gepflegt, und Einheit im Glauben und kirchlichen Leben befördert, ohne Zwang oder Herrschaft eines Einzelnen. Und eben damit wurde der Grund gelegt zu einer oberen Leitung für die betreffenden Gemeinden, d. h. zu einem nichtständigen Kirchenregiment. Bemerkenswerth ist hiebei, daß diese Organisation mittelst Synoden auf griechischem Boden entsprungen ist. Der griechische Geist hat sein Charisma föderativen Gemeinsinns und freisinniger Organisation auch innerhalb der Kirche Christi geltend gemacht. Nämlich in allen den Landschaften, wo wir Ende des 2. Jahrhunderts die frühesten Kirchenversammlungen erblicken, war griechische Bildung und griechischer Geist herrschend. Und es ist unverkennbar, daß Tertullian das Synodalwesen als eine seiner heimathlichen (afrikanischen) Kirche fremde Erscheinung schildert. —

Die antimontanistischen Conferenzen in Kleinasien und die mit der Osterfrage beschäftigten Versammlungen in mehreren Landschaften während der letzten Hälfte des 2. Jahrhunderts bilden die erste Stufe der Entwicklung, sofern diese Synoden unverkennbar als außerordentliche Versammlungen erscheinen. Einen Fortschritt der Sache, und zwar die zweite Stufe, bezeichnet vor der Mitte des 3. Jahrhunderts das Zeugniß, welches Bischof Firmilian von Cäsarea in Kappadocien in seinem Schreiben an Cyprian (Epp. no. 75.) ablegt, nämlich daß in Kleinasien alljährliche Synoden regelmäßig gehalten werden, auf denen Bischöfe und Aelteste zusammenkommen. Der Fortschritt des Synodalwesens bestand darin, daß die bis dahin nur auf außerordentliche Veranlassung berufenen Versammlungen nun (Anfang des 3. Jahrh.) zu einer regelmäßigen, periodisch wiederkehrenden Einrichtung wurden, sich zu einer festen Sitte und Ordnung gestalteten, wodurch ein bestimmter Synodalverband constituirt wurde. Zugleich ist nicht zu übersehen, daß der kleinasiatische Bischof deutlich sagt, daß es Bischöfe und Aelteste seyen, die zusammenkommen. Natürlich war es, wenn die Christengemeinden einer größeren Landschaft gemeinschaftlich berathen wollten, unmöglich, sämmtliche Mitglieder dieser Gemeinden zu versammeln; und die Aeltesten und Bischöfe waren, als Amtsträger der Gemeinden, deren natürliche Vertreter, wodurch indeß nicht ausgeschlossen ist, daß die Gemeindeglieder derjenigen Stadt, in welcher die Zusammenkunft stattfand (ähnlich wie Apg. 15.), Sitz und Stimme in der Versammlung haben mochten; letzteres um so eher, je einmüthiger die Versammelten waren und je weniger somit ein Zählen der Stimmen Bedürfniß war. Um dieselbe Zeit, als in Kleinasien die Synoden eine ständige Einrichtung wurden, verbreiteten sie sich auch in's lateinische Abendland. Hatte schon Tertullian mit großem Wohlgefallen die Synaden der Griechen erwähnt, so haben seine christlichen Landsleute schon im nächsten Jahrzehent nach seinem Tode ebenfalls angefangen Synoden unter sich zu halten, so daß wir ungefähr vom Jahr 215 an nord-afrikanische Provinzialconcilien (Landessynoden) finden. Diese afrikanischen Synoden, welche besonders in Cyprian's Zeitalter häufig gehalten wurden, hatten vorzugsweise mit Gegenständen der Disciplin, Kirchenordnung und Einheit der Kirche zu thun; dahin gehörten die Fragen über die Ketzertaufe und das Verfahren in Hinsicht der bei Verfolgungen Gefallenen. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts mehrten sich überhaupt die Synoden so, daß sie fast in allen Hauptländern damaliger Christenheit auftauchten, in Aegypten und Arabien (Bostra 247), in Syrien (drei Synoden zu Antiochia 264 ff. wider Paul von Samosata) und Mesopotamien, in Kleinasien und Griechenland, in Italien und Nordafrika, sodann im Anfang des 4. Jahrhunderts selbst in Spanien und Gallien (305 od. 306 Elvira, 314 Arles). — Eine dritte Stufe der Entwicklung erkennen wir darin, daß hie und da die Bischöfe und Presbyter nicht bloß einer Landschaft, sondern aus mehreren Provinzen zu einer Synode zusammentraten, was den Uebergang zu ökumenischen Synoden bildet. So haben sich auf der Synode zu Ikonium im J. 256, laut des oben erwähnten Schreibens von Bischof Firmilian an Cyprian, Bischöfe aus Galatien, Cilicien und anderen benachbarten Landschaften (Ikonium selbst gehörte zu Phrygien) versammelt, um über die Ketzertaufe zu berathen. Auf der Synode zu Illiberris (Elvira) waren Bischöfe aus den verschiedensten Gegenden von Spanien zugegen, so daß das Concil als spanische Landessynode zu betrachten ist. Und auf der Synode zu Arles 314 waren nicht allein Bischöfe aus Gallien, sondern auch aus Britannien und Germanien, aus Spanien und Nordafrika, sowie aus Italien anwesend, wornach man behaupten kann, diese Synode sey eine „Generalsynode" des christlichen Abendlandes gewesen. Die letztere Synode hat sich vorzüglich mit der donatistischen Spaltung beschäftigt. Somit näherte man sich Schritt vor Schritt der Stufe, welche sich in den ökumenischen Synoden, als einer Vertretung der gesammten Christenheit, in Ost und West, darstellt.

Hier ist nun ein gelegener Ort, um die verschiedenen Arten von Synoden kurz zu karakterisiren. Die Kirchenversammlungen im Sinne der alten Kirche unterscheiden sich

je nach den kirchlichen Gliederungen, die in ihnen vertreten sind. Demgemäß ist die unterste Stufe die Diöcesansynode, als die Vertretung eines bischöflichen Sprengels, indem der Bischof die ihm untergebenen Geistlichen um sich versammelt. Die nächst höhere Stufe stellt die Metropolitansynode dar, nach dem römischen Sprachgebrauch (welcher jedoch leicht mißverständlich ist), das „Provinzialconcilium“, welches der Metropolit, d. h. der Erzbischof einer Kirchenprovinz mit seinen Suffraganbischöfen bildet. Wiederum eine Staffel höher steht das Patriarchalconcil oder die Nationalsynode, in welcher ein ganzes Patriarchat, wie ehemals Antiochia, d. h. Syrien, oder eine ganze Nation, ein selbstständiges Reich, z. B. Spanien, unter dem Vorsitz des Patriarchen oder Primas, beziehungsweise des ersten Erzbischofs, vertreten ist. Hier kann nach Umständen eine Mittelstufe sich finden, nämlich ein Concil, zu welchem mehrere von einander unabhängige Kirchenprovinzen sich vereinigen. Hingegen die regelmäßige höhere Stufe ist die Generalsynode, d. h. die Vertretung je einer Hälfte der Gesammtkirche, also der ganzen abendländisch-lateinischen oder der ganzen morgenländisch-griechischen Kirche. Endlich wird die Spitze der Pyramide gebildet durch das ökumenische Concil, als die Vertretung der gesammten Kirche Christi oder sämmtlicher Kirchenprovinzen. Noch sind zwei besondere Arten zu erwähnen, im Orient die σύνοδοι ἐνδημοῦσαι, d. h. Kirchenversammlungen, welche in Constantinopel gelegenheitlich mit einer Anzahl Bischöfe gehalten wurden, die sich aus den Provinzen in der Residenzstadt zufällig zusammengefunden hatten; dagegen im germanischen Abendlande die concilia mixta, was streng genommen keine Kirchenversammlungen, sondern Reichstage oder Ständetage waren, indem ein Fürst die Großen seines Reichs, Geistliche und Weltliche, um sich versammelte.

Zweiter Zeitraum, 325—869: die ökumenischen Synoden der griechischen Kirche.

Nachdem die bisherigen Stufen betreten waren, konnte ohne Sprung zu einer allgemeinen Kirchenversammlung der Christenheit fortgeschritten werden. Bisher schon waren die Synoden Einigungspunkte der Kirche Christi, jedoch nur innerhalb gewisser geographischer Schranken. Von der nicänischen Synode an fielen diese Schranken bei den großen Kirchenversammlungen weg, nun galt es eine Vertretung der gesammten Christenheit. Allein bis in die Mitte des 9. Jahrhunderts wurden solche ökumenische Synoden nur in Kleinasien oder in Constantinopel gehalten, also im Gebiete der morgenländischen Christenheit, im griechischen Sprachgebiet. Es sind dies die Synoden 1) von Nicäa 325, 2) von Constantinopel 381, 3) von Ephesus 431, 4) von Chalcedon 451, 5) von Constantinopel 553, 6) von Constantinopel 680, 7) von Nicäa 787, 8) von Constantinopel 869. Natürlich war die morgenländische Kirche stärker als die abendländische Christenheit vertreten. Ein Umstand, der noch manche andere Eigenthümlichkeit im Verhältniß zu den lateinisch-occidentalischen Synoden mit sich brachte.

1. Die erste ökumenische Synode wurde bekanntlich durch Constantin den Großen veranstaltet. Er war im Laufe des Jahres 323 durch entscheidende Siege alleiniger Herr des gesammten Römerreiches geworden, und erkannte das Bedürfniß, den Reichsfrieden und die Einigkeit in jeder Beziehung zu fördern, beziehungsweise wieder herzustellen. Nun war der Streit über die Gottheit Christi seit etlichen Jahren durch Arius in einer Weise neu angefacht worden, daß das schon vom 2. Jahrhundert an stattfindende Ringen der Geister um die Erkenntniß der Person des Erlösers sich zur äußersten Anstrengung steigerte; es war in den letzten Jahren so weit gekommen, daß die Parteiung, zumal im Morgenlande, Alles zu ergreifen und die Christenheit zu zerspalten drohte. Nachdem ein erster Versuch, durch ein begütigendes Schreiben und durch persönliche Sendung des Bischofs Hosius von Cordova nach Alexandrien, eine Versöhnung der Parteien zu erzielen, mißglückt war, schritt der Kaiser zur Berufung einer ökumenischen Synode, indem er durch achtungsvolle Schreiben die Bischöfe von überallher einlud, nach Nicäa zu kommen. Die Synodalstadt war gut gewählt: sie lag un-

weit der damaligen Residenz Nikomedien, in der kleinasiatischen Provinz Bithynien, am Marmorameer, eine lebhafte Handelsstadt, und war für alle Küstenländer Europa's, Asiens und Afrika's zur See leicht zugänglich. In der That fanden sich auch ungefähr 300 Bischöfe ein (318 zählt Athanasius einmal, und nach ihm die meisten Kirchenhistoriker des Alterthums), nebst einer Menge von Priestern, Diakonen und Akoluthen. Die meisten derselben gehörten freilich den Provinzen des Morgenlandes an und waren Griechen; aus dem lateinischen Abendlande waren nur wenige Kirchenmänner zugegen, doch war Rom durch zwei Priester, Unteritalien, Nordafrika, Pannonien, Gallien und Spanien durch Bischöfe vertreten, letzteres durch den schon genannten Bischof Hosius, der einen hervorragenden Antheil an den Verhandlungen genommen hat. Ueberhaupt vereinigte die Versammlung viele Einsicht und Gaben, Frömmigkeit und christliche Treue in sich; nicht wenige der Väter hatten in der circa 20 Jahre zuvor ausgebrochenen diokletianischen Verfolgung unter Martern Stand gehalten und trugen Verstümmelungen oder Narben davon zum Theil noch an sich. Der Kaiser selbst wohnte den eigentlichen Sitzungen der Synode, vor welchen verschiedene Conferenzen oder Disputationen über die Person Christi stattgefunden, bei, überließ jedoch die Leitung der dogmatischen Verhandlungen den „Vorsitzenden der Synode“ (Eusebius, Leben Const. III, 13), unter welchen Hosius von Cordova die erste Stelle einnimmt, nach den römischen Gelehrten in seiner Eigenschaft als päbstlicher Legat, in der That aber als Vertrauensmann des Kaisers. Anerkannt ist, daß vom größten Einfluß inmitten der Versammlung (die in drei Parteien: Arianer, Orthodoxe und Eusebianer zerfiel) Athanasius gewesen ist. Da der Letztere damals erst Diakon war, so beweist schon dieser Umstand, daß auf dieser Synode nicht bloß Bischöfe, sondern auch Presbyter und Diakonen Sitz und Stimme gehabt haben. Der schwierigste Kampf war der mit jener vermittelnden Partei, deren Haupt Eusebius von Nikomedien war. Doch fügten sich dieselben und unterzeichneten schließlich das Glaubensbekenntniß, welches die Synode im Sinne des Athanasius aufstellte. Der Kern desselben ist die Homousie des ewigen Sohnes mit Gott dem Vater. Die Synode sprach das Anathema über Diejenigen aus, welche behaupteten, daß der Sohn Gottes nicht ewig oder daß er aus Nichts geworden sey. Aber Hand in Hand mit diesem kirchlichen Bannspruch ging die bürgerliche Verbannung, welche der Kaiser an den Widerstrebenden vollzog, indem er sie nach Illyrien verwies; überhaupt wurden alle Beschlüsse der Synode zugleich zu Reichsgesetzen erhoben. — Hatte die Synode durch das von ihr angenommene Bekenntniß der Gottheit Christi die Einheit des Glaubens und der Lehre bezweckt, so brachte sie durch ihren Beschluß über die Osterfeier auch die bisher schmerzlich zu vermissende Einheit in einer Cultusfrage zuwege. Ferner bemühte sie sich, die Meletianische Spaltung zu heilen, welche aus kirchenregimentlichen Differenzen entsprungen war und in Aegypten um sich gegriffen hatte. Im Uebrigen vereinigte man sich auch noch über eine Anzahl canones, welche meist auf die Kirchenordnung und Disciplin sich beziehen. Wir erwähnen nur den fünften Kanon, weil er gerade das Synodalwesen betrifft. Man fand nämlich für gut (*καλῶς ἔχειν ἔδοξεν*), daß in jeder Provinz zweimal des Jahres Synoden gehalten würden, damit durch die Versammlung „aller Bischöfe der Provinz“ Untersuchungen über vorgekommene Fälle der Kirchenzucht vorgenommen werden könnten. Und zwar sollte die eine Synode vor der Quadragesima, die andere im Herbst stattfinden. Offenbar hat die Nicänische Synode hiemit nicht eine neue Anordnung getroffen, sondern nur eine bereits bestehende Sitte gut geheißen und sanktionirt. Die Provinzialsynoden sollen regelmäßig zweimal des Jahres gehalten werden. Hier erscheinen aber bloß Bischöfe als Mitglieder dieser Synoden. Indessen ergibt der Zusammenhang deutlich genug, daß die Provinzialsynode als Schranke der Vollmacht des einzelnen Bischofs zu betrachten ist, sofern der Synode eine Controle über die Uebung der Disciplin von Seiten der Bischöfe zugewiesen ist. Die Beschlüsse des Nicänischen Concils wurden von der Folgezeit als von Gott eingegeben angesehen, und das Concil selbst genoß so hohe Verehrung, daß die ägyptische

und syrische Landeskirche eine Zeit lang, alljährlich ein kirchliches Fest der dreihundertachtzehn nicänischen Bischöfe feierte.

Nach Auflösung der Synode zeigte es sich, daß ihr Beschluß über die Lehre, so gegründet an sich er gewesen, insofern noch vorzeitig gefaßt war, als ein großer Theil der Christenheit sich noch nicht reif dazu zeigte. Sobald das Gewicht nachließ, das die Staatsgewalt zu Gunsten der Homousie in die Wagschaale gelegt hatte (geschweige daß einige Kaiser den Arianismus positiv und systematisch begünstigten), so erholte sich der letztere wieder, vorzüglich aber spielte in den letzten Jahrzehnten auf den zahlreichen Provinzialsynoden, die da gehalten wurden, die Mittelpartei des Eusebius von Nikomedien und Anderen, welche man später die Halbarianer nannte, die bedeutendste Rolle. Wir übergehen die sämmtlichen Synoden zwischen 325 und 381 und fassen sofort

die zweite ökumenische Synode in's Auge, die 381 in Constantinopel stattfand. Theodosius der Große, seit 379 Mitregent des Kaisers Gratian für das Morgenland, während dieser selbst die Verwaltung des Abendlandes sich vorbehalten hatte, berief, um die kirchlichen Verhältnisse der Hauptstadt wieder in Ordnung zu bringen, vornehmlich aber um dem nicänisch-orthodoxen Glauben zum Sieg über den Arianismus und was darum und daran war, zu verhelfen, die Bischöfe seines Reichsantheils zu einer Kirchenversammlung. Die Synode kam im Mai 381 wirklich zu Stande, war aber nur halb so zahlreich, als die zu Nicäa gewesen war, indem ungefähr 150 Bischöfe aus den östlichen Provinzen des Römerreichs zugegen waren. Die berühmtesten unter ihnen sind die beiden Kappadocier, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Anfangs waren, auf Einladung des Kaisers, auch 36 Bischöfe von der Partei des Macedonius erschienen, d. h. solche Halbarianer, welche nicht nur an die Stelle der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater die bloße Aehnlichkeit setzten, sondern auch das Verhältniß des heil. Geistes zum Vater und Sohn berücksichtigten und so bestimmten, daß der heil. Geist dem Vater und Sohn untergeordnet, eine Creatur sey. Allein die Verhandlung mit diesen Männern scheiterte und die Synode bestätigte das nicänische Bekenntniß, dem sie nur in Beziehung auf den heil. Geist den Glaubenssatz beifügte, daß derselbe vom Vater ausgehe und mit dem Vater und Sohn angebetet und verherrlicht werde. Zugleich wurden die entgegenstehenden Parteien verworfen und mit dem Anathema belegt. Außerdem stellte man etliche Canones, die Kirchenordnung betreffend, auf. Auf schriftliches Ansuchen der Synode bestätigte Kaiser Theodosius deren Beschlüsse. Jedoch nicht diese Sanktion, sondern die Beschaffenheit der in Glaubenssachen gefaßten Beschlüsse verschaffte diesem Concil das Ansehen eines ökumenischen und die Gleichstellung mit der Synode von Nicäa; dies war inmitten der griechischen Kirche schon seit der Synode von Chalcedon der Fall, im Abendlande seit dem sechsten Jahrhundert.

Die dritte ökumenische Synode, 431 zu Ephesus gehalten, war durch die christologischen Bewegungen veranlaßt. Nachdem durch die beiden ersten ökumenischen Concilien die theologische Frage im Wesentlichen gelöst war, tauchte bekanntlich seit Ende des 4. Jahrhunderts die Frage auf über das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur in dem Erlöser. Und da der zur antiochenischen Schule gehörige Patriarch von Constantinopel, Nestorius, die Zweiheit der Naturen, der Erzbischof von Alexandrien, Cyrillus, die Einheit der Person Christi vorzugsweise betonte, so gestaltete sich der Lehrgegensatz zugleich zu einem Kampf zwischen der Antiochener Schule und Alexandrien. Um den rasch entflammten Streit beizulegen, berief Kaiser Theodosius II. in Gemeinschaft mit dem Regenten des Abendlandes, Valentinian III., eine allgemeine Kirchenversammlung. Man wußte schon nicht anders, als daß dies der alleinige richtige Weg sey, eine Lehrstreitigkeit zu schlichten; und so hatten bereits beide Theile die Abhaltung einer allgemeinen Synode beantragt. Aber merkwürdig ist, daß das kaiserliche Einladungsschreiben nur an die Metropoliten erging, in der Weise, daß jeder von ihnen etliche tüchtige Bischöfe aus seinem Sprengel mitbringen sollte. Demnach wurden be-

reits nicht einmal die Bischöfe, sondern nur noch die Erzbischöfe als diejenigen betrachtet, welchen Sitz und Stimme auf einer allgemeinen Kirchenversammlung von rechtswegen gebühre, während die Theilnahme einzelner Bischöfe von der Auswahl und Prüfung durch ihre Metropoliten abhängig sey. Zugleich ist beachtenswerth, daß Bischof Cölestin von Rom seine Abgesandten mit dem bestimmten Bewußtseyn und Anspruch des Primats bevollmächtigte, indem er ihnen aufgab, daß sie sich in Disputationen nicht selbst mischen, sondern über die Ansichten der Uebrigen richten sollten. Die Synode war ursprünglich auf Pfingsten des Jahres 431 nach Ephesus eingeladen, wurde jedoch erst einige Wochen später eröffnet. Ungefähr 200 Bischöfe nahmen Antheil, sie verhandelten unter dem Vorsitz des Hauptes der einen Partei, Cyrill, und entschieden schon in der ersten Sitzung wider die Lehre und die Person des Nestorius. Kein Wunder, daß die Antiochener, durch den Bevollmächtigten des Kaisers ermuthigt, eine kleine Gegensynode hielten und den Häuptern der ephesinischen Synode, Cyrill und Bischof Memnon von Ephesus heimgaben, was diese wider Nestorius durchgesetzt hatten, Absetzung und Excommunikation. Die Spaltung zwischen Alexandrinern und Antiochenern dauerte mehrere Jahre fort. Auf jener Seite entwickelte sich als das andere Extrem des Nestorianismus der Monophysitismus, dessen Vertreter Entyches wurde. Seine Lehre und Person wurde von der Synode zu Ephesus (449) in Schutz genommen, welche als „Räubersynode" gebrandmarkt worden ist, weil der Patriarch Dioskur von Alexandrien, ihr Vorsitzender, die Gegner terrorisirte.

Nun berief Kaiser Marcian auf September 451 eine Synode nach Nicäa; dieselbe wurde jedoch vor der Eröffnung nach Chalcedon verlegt, damit der Kaiser von Constantinopel aus ihr um so leichter beiwohnen konnte, da jene Stadt unmittelbar am Bosporus, der Residenzstadt gegenüberlag. So fand denn die vierte ökumenische Synode in Chalcedon statt, im Oktober 451. Das Edikt, worin die Synode ausgeschrieben wurde, war ebenfalls an die Metropoliten gerichtet, die denn eine beliebige Anzahl weiser und rechtgläubiger Bischöfe ihres Sprengels mitbringen sollten. Noch nie war eine Synode so zahlreich gewesen als diese: zwischen 500 und 600 Bischöfe wohnten ihr bei, und das waren, mit Ausnahme der drei Legaten des Bischofs Leo von Rom und zweier Bischöfe aus Afrika, lauter Griechen und Morgenländer. Völlig neu war der unbestrittene Primat, welchen die Abgeordneten des römischen Bischofs auf der Synode behaupteten. Denn während die kaiserlichen Commissare die formelle geschäftliche Leitung der Synodalverhandlungen führten, waren die Abgeordneten Bischof Leo's die ersten Votanten und hatten in der That die „Hegemonie" in der Versammlung inne, wie die Synode selbst sich im Schreiben an Leo ausdrückt (*σύ μὲν ἡγεμόνευες ἐν τοῖς τὴν σὴν τάξιν ἐπέχουσι*). Die Verhandlungen waren anfänglich, und so lange es sich namentlich um Personen handelte (z. B. um Dioskur von Alexandrien, welcher schließlich abgesetzt, und um Theodoret von Cyrus, welcher wieder eingesetzt wurde), so leidenschaftlich und stürmisch, daß die kaiserlichen Commissare erklärten: solche pöbelhafte Ausrufungen (*ἐκβοήσεις δημοτικαὶ*) schicken sich für Bischöfe nicht und nützen keinem Theil. Die sachliche Entscheidung über die christologische Frage wurde in der fünften Sitzung am 22. Oktbr. 451 getroffen, so zwar, daß das Verlangen der römischen Abgeordneten, den Brief Leo's an Flavian zur kirchlichen Glaubensformel zu erheben, abgelehnt, jedoch auf Grund desselben ein Glaubensbekenntniß aufgestellt wurde, welches, als Ergänzung des Nicänisch-Constantinopolitanischen Symbolums, den Monophysitismus ebensowohl als den Nestorianismus verwarf. Unter den dreißig Canones dieser Synode ist der achtundzwanzigste einer der belangreichsten, sofern darin, zu großem Verdruß der römischen Abgeordneten und Leo's selbst, dem Bischof von Constantinopel dieselben Vorrechte wie dem Bischof von Rom zuerkannt wurden. Demgemäß bestätigte Bischof Leo nur das Glaubensdekret der Chalcedonensischen Synode, nicht deren übrige Beschlüsse.

Erst ein volles Jahrhundert später versammelte Kaiser Justinian die fünfte öku-

menische Synode zu Constantinopel im Mai 553, um den sogen. Dreikapitelstreit zu schlichten, welcher sich auf Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Cyrus und Ibas von Edessa und deren Verdammung bezog. Die Synode, von circa 150 meist morgenländischen Bischöfen besucht, bildet ein Nachspiel der Chalcedonensischen, jedoch zu Gunsten der Monophysiten. Merkwürdig ist diese Synode unter Anderem durch den Wankelmuth des römischen Bischofs **Vigilius**, welcher damals, und schon Jahre lang vor der Kirchenversammlung, sich in Constantinopel befand. Vigilius bestätigte zwar die Beschlüsse der Synode, noch ehe das Jahr 553 zu Ende ging, aber dessenungeachtet fanden dieselben im Abendlande lebhafte Opposition, so daß ein Jahrhundert verstrich, ehe die Anerkennung der fünften Synode durchdrang.

Gegen das Ende des 7. Jahrhunderts fand in Sachen des Monotheletismus, also gleichfalls noch im Zug der christologischen Entwicklung, die sechste ökumenische Synode zu Constantinopel statt. Kaiser Constantin Pogonatus strebte den durch die monotheletische Streitigkeit seit dem zweiten Jahrzehent des 7. Jahrhunderts gestörten Frieden der Kirche durch Synoden wieder herzustellen. Die Kirchenversammlung nun, welche vom 7. Novbr. 680 bis Septbr. 681 in einem Kuppelsaale des kaiserlichen Palastes (trullum) und meist unter dem persönlichen Vorsitz des Kaisers tagte, legte sich, da alle fünf Patriarchen auf ihr vertreten waren, den Karakter einer ökumenischen bei. In der letzten, achtzehnten Sitzung, wurde der Beschluß über die Glaubensfrage unterzeichnet, dahin gehend, daß in Christo, dem Gottmenschen, zwei Willen und zwei Wirkungskräfte, die göttliche und menschliche, jedoch in voller Harmonie mit einander, zu unterscheiden seyen. Die Vertreter der monotheletischen Ansicht wurden für Häretiker erklärt, excommunicirt und anathematisirt, unter ihnen auch der schon 638 verstorbene Pabst **Honorius**, dessen beide monotheletische Schreiben an Patriarch Sergius von Constantinopel schon während der dreizehnten Sitzung der Synode als seelenverderblich verbrannt worden waren. Eine Thatsache, welche der Annahme einer Unfehlbarkeit des Pabstes so geradezu widerspricht, daß die römischen Gelehrten jederzeit ihr Möglichstes gethan haben, sie aus der Welt der Wirklichkeit zu schaffen, oder wenigstens das Gewicht namhaft zu vermindern, das ihr innewohnt.

Nun hatte die Reihe der dogmatischen Synoden ein Ende, denn die noch nachfolgenden zwei ökumenischen Synoden im Orient sind anderer Art: die siebente beschäftigte sich mit dem Bilderstreit, und die achte mit der Angelegenheit des Photius von Constantinopel. Nachdem Kaiser Leo der Isaurier im J. 725 die ersten Schritte gegen Bilderverehrung gethan hatte, nahm eine von seinem Sohn und Nachfolger Constantin Kopronymus 754 versammelte zahlreiche Synode gegen die Bilder die Stellung ein, daß sie deren Verwerfung als nothwendige und richtige Folge aus den Beschlüssen der bisherigen sechs ökumenischen Synoden forderte. Allein die Auktorität einer ökumenischen Synode (als siebente) ist dieser Kirchenversammlung nicht (ihrem Anspruch gemäß) geblieben. Und diejenige Synode, welche von der Bilderfreundin, Kaiserin Irene, mit Hülfe des Patriarchen Tarasius im J. 787 zu Nicäa versammelt wurde, die zugleich als die **siebente** ökumemische anerkanut ist, sanktionirte die Verehrung der Bilder (im Unterschiede von Anbetung), ohne die Sache in irgend eine innere Beziehung zu den Glaubensbekenntnissen der älteren Synoden zu setzen. Während sonach die zuletzt erwähnte Synode vorzugsweise eine Cultusfrage zu lösen hatte, betraf der Hauptgegenstand der **achten** allgemeinen Synode, die Kaiser Basilius Macedo 869 in Constantinopel versammelte, Dinge der Verfassung, Disciplin und Hierarchie, welche zunächst die Person des gewesenen Patriarchen Photius angingen, zugleich aber auch in das Verhältniß der lateinischen Kirche zur griechischen eingriffen. Uebrigens tritt die sich allmählich vollziehende Spaltung zwischen morgenländischer und abendländischer Kirche schon in dem Umstande zu Tage, daß letztere die Synode von 869 einmüthig und stetig als ökumenisch anerkennt, während viele Griechen sie ignoriren und nur sieben allgemeine Synoden gelten lassen.

Die Menge von Provinzial- und Metropolitansynoden während des zweiten Zeitraums (325—869) müssen wir hier bei Seite liegen lassen. Nur in aller Kürze verdienen die zahlreichen Landessynoden berührt zu werden, welche in den verschiedenen germanisch-romanischen Reichen des beginnenden Mittelalters, z. B. in Spanien, England, im fränkischen Reich u. s. w. gehalten zu werden pflegten, und welche eine eigenthümliche und interessante Geschichte haben. Einen einzigen Karakterzug gestatten wir uns, hier anzudeuten: der Besuch der Synoden diente vielfach als eine Schule christlicher Humanität für Staatsbeamte, namentlich für Richter, welchen ihre Fürsten Theilnahme an diesen Versammlungen zur Pflicht machten. So der Westgothenkönig Reccared auf der dritten Synode zu Toledo 589, capitulum 18 (Mansi T. IX, 997): Die Richter und Fiskalbeamten sollen sich bei den jährlich einmal zu haltenden Metropolitansynoden einfinden, „um zu lernen, wie man mit dem Volke mild und gerecht umgehen muß.“

Dritter Zeitraum, 869—1311: die abendländischen Concilien unter päbstlicher Leitung.

Die letzte ökumenische Synode des Orients fällt nicht zufällig in das Zeitalter der steigenden Pabstgewalt und des Pseudo-Isidor. Indessen liegt zwischen der genannten ökumenischen Synode und dem ersten „allgemeinen“ Concil, das auf lateinischem Boden gehalten wurde, ein Zeitraum von beinahe dritthalb Jahrhunderten, genauer von 244 Jahren, ein Zwischenraum, größer, als sonst je zwischen zwei großen Kirchenversammlungen. Die Macht des römischen Primats hatte sich inzwischen befestigen müssen. Allerdings fanden inzwischen häufige Provinzialsynoden und Nationalconcilien im Abendlande, namentlich in Spanien und England, in Frankreich und Deutschland statt. Und der Schwerpunkt dieser Concilien lag unverkennbar im Frankenreiche. Aber eben hier war das Verhältniß zum römischen Stuhl, wie es sich auf den Concilien spiegelte, ein wechselndes, von der rückhaltslosesten Ergebenheit bis zu der entschiedensten Opposition. Der merkwürdigste Fall letzterer Art ereignete sich im letzten Jahrzehent des X. Jahrhunderts, auf derjenigen Synode, welche im Juni 991 in der Abtei St. Bâle bei Rheims gehalten wurde: aus Anlaß der Untersuchung über Erzbischof Arnulf von Rheims, welcher in der That auf seine Würde verzichten mußte, sprach der Geschäftsführer der Kirchenversammlung, Bischof Arnulf von Orleans, zu Gunsten der Competenz der Synode Grundsätze über die nothwendigen Schranken des Gehorsams gegen den päbstlichen Stuhl aus, welche von einer erstaunlichen Kühnheit sind: die gränzenlos schlechten und unwissenden Päbste der Gegenwart können auf Auktorität keinen Anspruch machen, schon beginne der in der Schrift geweissagte Abfall u. s. w. Zum Nachfolger des Erzbischofs Arnulf von Rheims wurde eben damals Gerbert erwählt, der später als Sylvester II. den päbstlichen Stuhl bestieg, damals aber, im Einverständniß mit dem fränkischen Episkopat, an der Spitze der Opposition gegen Rom stand (cf. Mansi, s. Conciliorum coll. XIX, 131 sqq.). Eine einflußreichere Stellung, ja entscheidende Macht eroberte Rom wieder in wesentlichem Zusammenhang mit der sittlichen Reform des Klerus und des Mönchsthums; letzterer diente im 11. Jahrhundert eine Reihe von Synoden, namentlich seit Leo IX. (1049) und dem zu gleicher Zeit beginnenden Wirken Hildebrand's als Mitglied der römischen Curie. Und wenige Jahrzehnte nach Gregor's VII. Tode, im Jahre 1123, hielt Pabst Calixt II. eine Synode, von circa 300 Mitgliedern besucht, im Lateran, zur Genehmigung des Wormser Concordats, wodurch der Investiturstreit geschlichtet und die Hildebrandischen Bestrebungen für Reform und Macht der Hierarchie im Wesentlichen zum Ziel geführt waren. Dies die erste Lateransynode, welche unter die allgemeinen Concilien gerechnet und in der Reihe der letzteren als neuntes gezählt wird. Der Lateran, in welchem diese und die meisten anderen römischen Synoden gehalten wurden, ist die Pfarrkirche des Pabstes bischöfliche Kirche Roms, eine von Constantin d. Gr. gestiftete Basilika des Erlösers, welche indeß seit dem 6. Jahrh. den Namen Johannis des Täufers führt (Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter I, 87 ff.). Schon 16 Jahre nach der ersten hielt Pabst Innocenz II. die zweite

allgemeine Lateransynode 1139, von nahezu 1000 hohen Geistlichen besucht, um die Amtshandlungen des verstorbenen Gegenpabstes Anaklet für ungültig zu erklären, Arnold von Brixen und Peter von Bruis als Ketzer zu verurtheilen, auch einige Beschlüsse über Kirchenzucht zu fassen. Das dritte Laterankoncil hielt im J. 1179 Pabst Alexander III. nach glücklicher Beendigung seines Kampfes mit Friedrich Barbarossa; die Beschlüsse der Versammlung bezogen sich größtentheils auf straffe Disciplin innerhalb der Hierarchie und auf die Gewalt des päbstlichen Stuhls. Aber ohne Zweifel das bedeutendste unter den Lateranconcilien, zugleich eine der glänzendsten unter allen Kirchenversammlungen, war die vierte Lateransynode im J. 1215. Sie fällt in den Culminationspunkt der mittelalterlichen Pabstgewalt, ist von einem der größten Päbste, Innocenz III., berufen, war äußerst zahlreich, indem 412 Bischöfe, 800 Aebte und Prioren nebst Abgeordneten der morgenländischen Patriarchalkirchen, und zahlreiche Gesandte von Fürsten und Herren sich einfanden. Die Beschlüsse des Concils sind insofern der Bedeutung desselben entsprechend, als in einem guten Theile derselben der Höhepunkt der Hierarchie theils sich abspiegelt, theils sich zu fixiren strebt. Es befinden sich nämlich unter den 70 canones dieser Synode sowohl im Gebiet der Lehre als des Gottesdienstes und der Disciplin solche, in denen sich das specifische Wesen der römischen Hierarchie auf's Entschiedenste ausprägt. Aus dem Gebiet der Lehre erwähnen wir nur die Sanktionirung des Dogma's von der Wandlung (can. 1.); aus dem Felde des Cultus die gesetzliche Feststellung der Ohrenbeichte (can. 21.); aus dem Gebiete der Disciplin die Verordnungen über Inquisition und Ketzergericht (can. 3.); und es wird sofort in die Augen springen, wie aus dem innersten Herzen des ausgereiften Papalsystems diese Beschlüsse gekommen sind. Aber auch insofern drückt sich im vierten Lateranconcil die Vollendung des Pabstthums aus, als die Beschlüsse offenbar mehr von der Curie diktirt, als von der Versammlung selbst ausgegangen sind, wie dies schon die hiebei angewandte Formel verräth: „sacra universali synodo approbante sancimus" etc. Schon bisher waren die Lateransynoden keine freien Organe der Kirche, sondern Organe des Pabstthums gewesen, sozusagen erweiterte Sitzungen der Curie, päbstliche Hofsynoden, als Gegenstück zu den byzantinisch-kaiserlichen Hofsynoden; aber das Höchste in dieser Art wurde in diesem vierten Lateranconcil erreicht. Und dies ist denn auch das Ideal, nach welchem allein die Römischen sich eine rechte Kirchenversammlung denken, sowie Mansi seiner großen Conciliensammlung eine Vignette vorangestellt hat, wo ein Pabst, mit der dreifachen Krone geschmückt, unter einem Thronhimmel den Vorsitz führt, zu seiner Rechten und Linken, jedoch einige Stufen tiefer sitzend, mehrere gekrönte Häupter sich befinden, endlich noch eine Stufe niedriger die Bischöfe und sonstigen Kirchenfürsten, als Beisitzer der Kirchenversammlung. — Von der vierten Lateransynode an konnte es nur abwärts gehen, obwohl dies, wie zu geschehen pflegt, noch nicht so sichtbar wurde; so auf den zwei nächsten Kirchenversammlungen, welche unter die ökumenischen gezählt werden; es waren dies die zwei Synoden zu Lyon. Das erste Lyoner Concil, in der Gesammtreihe das dreizehnte, veranstaltete Innocenz IV. im Jahre 1245 hauptsächlich gegen Kaiser Friedrich II., dessen Excommunikation und Absetzung die Hauptaktion des Concils war. Etwas ansehnlicher war doch wieder das nächste (vierzehnte) allgemeine Concil, welches Gregor X. 1274 ebenfalls in Lyon hielt; es wurde ungleich zahlreicher beschickt, als das letzte, und schien für den Augenblick sein Hauptziel, die Vereinigung der griechischen Kirche mit Rom glücklich erreicht zu haben, wiewohl der Erfolg bald etwas anderes lehrte; denn die zu Lyon beschlossene Union mit Rom blieb nur Sache des byzantinischen Hofes, wurde aber vom griechischen Volke verabscheut. Wir schließen diesen Zeitraum mit dem Concil von Vienne, welches als das fünfzehnte gerechnet zu werden pflegt; Pabst Clemens V. eröffnete dasselbe im Oktober 1311 und wußte es dahin zu bringen, daß nach dem Wunsch Philipp's des Schönen, Königs von Frankreich, der Tempelorden aufgehoben wurde. Und da dies zugleich der Hauptgegenstand der Verhandlungen war, so ist leicht zu ermessen, wie sehr die päbstliche Allgewalt bereits im Sinken begriffen war.

Vierter Zeitraum, 1311—1517: die Concilien zur Reform an Haupt und Gliedern.

Schon die Versetzung des päbstlichen Stuhles nach Avignon, mit welcher die „babylonische Gefangenschaft des Pabstthums“ begann, noch mehr aber die spätere Spaltung der Christenheit zwischen zwei, am Ende gar drei Päbsten, machte das Bedürfniß einer Besserung und Erneuerung der Kirche dringend fühlbar. Man fühlte wohl, daß es sich nicht bloß um Frieden und Einigung innerhalb der Christenheit handle, sondern daß die Spaltung des sichtbaren Oberhauptes nur mit der Krankheit des gesammten Körpers der Kirche, aus der sie hervorgegangen, geheilt werden könne. Daher der Gedanke einer Reform an Haupt und Gliedern, welcher durch die großen Concilien des 15. Jahrhunderts verwirklicht werden sollte Allein eben weil diese Concilien eine Reaktion aus dem Herzen der Kirche selbst waren gegen einen Schaden, der das Haupt mit betroffen hatte, mit andern Worten, weil diese Concilien eine Initiative, auch gegen den Willen des einen oder andern Pabstes, ergriffen und den Grundsatz aufstellten, daß ein allgemeines Concil selbst über dem Pabste stehe: hat die römische Curie dieselben von jeher nicht unbedingt und theilweise gar nicht anerkannt. So gleich die erste Kirchenversammlung dieser Art, die von Pisa 1409, eine der besuchtesten und ansehnlichsten in der Geschichte, welche die beiden einander bekämpfenden Päbste, Benedikt XIII. und Gregor XII. förmlich absetzte, aber, nach der Wahl Alexanders V. zum Pabst, die angekündigte Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern zu erreichen, ja auch nur die Ruhe der Kirche herzustellen nicht vermochte, sofern die beiden abgesetzten Päbste nicht nachgaben, so daß nun drei Päbste existirten und aus uebel ärger geworden war. Erfolgreicher, wenigstens für Einheit und Frieden der Kirche, wurde die Kirchenversammlung zu Constanz (5. Novbr. 1414 bis 22. April 1418); denn sie brachte es dahin, daß Pabst Johann XXIII., der selbst in Gemeinschaft mit Kaiser Sigismund das Concil berufen hatte, wirklich abgesetzt wurde (12. Sitzung, 29. Mai 1415), daß Gregor XII. der päbstlichen Würde freiwillig entsagte, und daß endlich der halsstarrige Benedikt XIII., nachdem die ihm anhangenden Fürsten und Länder ihm abgesagt und sich mit dem Concil vereinigt hatten, ebenfalls feierlich abgesetzt wurde (37. Sitzung, am 26. Juni 1417), so daß durch die Wahl des Cardinals Otto Colonna zum Pabst (Martin V.) die kathol. Christenheit wieder ein einheitliches Oberhaupt erhielt. Allein die Reformation an Haupt und Gliedern, zu welcher das Concil einen so kühnen Anlauf genommen hatte, scheiterte eben in Folge der Pabstwahl; denn die noch vor derselben gefaßten Beschlüsse, welche eine Einschränkung der päbstlichen Alleinherrschaft bezweckten, wurden, sobald ein Pabst erwählt war, zur Seite gesetzt, die in den letzten Sitzungen unter Martin's V. Vorsitz gefaßten Reformdekrete möglichst nichtssagend gefaßt, im Uebrigen das Verlangen nach einer allgemeinen Reform des kirchlichen Wesens durch Konkordate, die der Pabst sofort mit einzelnen Nationen schloß, beseitigt. Natürlich läßt die römische Kirche auch heutzutage noch das Concil von Constanz nur insoweit gelten, als Martin V. den Vorsitz geführt (41. bis 45. Sitzung) oder die Beschlüsse ausdrücklich bestätigt hat; insofern erkennt sie das Concil als 16. allgemeine Kirchenversammlung an, während die unbefangene Kirchengeschichte dasselbe unbedingt als eine der belangreichsten allgemeinen Synoden betrachten muß. Indeß sey nur mit einem einzigen Wort des Ketzergerichtes gedacht, das die Synode über Johanes Huß und Hieronymus von Prag geübt hat, die beide den Feuertod als Märtyrer erduldeten. In Betreff des Modus der Verhandlung und Abstimmung verdient die Einrichtung erwähnt zu werden, welche auf dieser Synode zum ersten Male getroffen wurde, nämlich daß sämmtliche Mitglieder in vier Nationen, die italienische, deutsche, französische und englische sich theilten, und daß alle Gegenstände erst in den Nationalcongregationen vorberathen und dann in den allgemeinen Sessionen zum Beschluß gebracht wurden, eine Organisation, welche nicht nur eine größere Reife der Ueberlegung erzielte, sondern auch durch Absonderung der landsmannschaftlichen Curien, so zu sagen Deputationen, die Ueberzahl

der italienischen Stimmen neutralisirte, mit andern Worten die Unabhängigkeit und den wahrhaft ökumenischen Karakter der Kirchenversammlung sicherte. — Wie das Concil von Constanz sich als eine Fortsetzung des zu Pisa gehaltenen betrachtete, so ist wiederum das Concil zu Basel (1431—1443) als Fortsetzung des Constanzer anzusehen. Und das nicht bloß formell, sofern Martin V., einer in Constanz gegebenen Zusage gemäß, eine abermalige allgemeine Kirchensammlung zu berufen hatte, die er denn auch nach Pavia ausschrieb, von dort aus 1423 nach Siena verlegte, dann aber auf 7 Jahre vertagte und nach Basel berief; sondern auch sachlich und in Betracht des kirchlichen Karakters ist die Baseler Synode in der That eine Nachfolgerin der Constanzer gewesen: nämlich die Kirchenversammlung zu Basel, obwohl von Martin V. ausgeschrieben, und von dessen Nachfolger, Eugen IV., bestätigt, setzte sich doch, sobald Letzterer sie nach Bologna zu verlegen Miene machte, in Opposition gegen den Pabst, behauptete, nach dem Vorgange von Constanz, ihre Unabhängigkeit, ja ihre Superiorität, dem Pabste gegenüber, citirte Eugen IV. wiederholt vor sich und nahm einen ernstlichen Anlauf zu kirchlichen Reformen. Die Geschäftsordnung des Concils, das nach und nach stark anwuchs, war ebenfalls der zu Constanz beliebten ähnlich, nur daß an die Stelle der vier Nationen vier Deputationen traten. Allein je entschlossener das Concil gegen den Pabst persönlich und gegen die Mißbräuche der Curie auftrat, um so entschiedener brach Eugen IV. mit demselben. Dies geschah vom Jahre 1436 an, und als Hebel diente dem Pabst die Verhandlung mit den Griechen über Union, zu deren Behuf er das Concil nach F e r r a r a verlegte. So stand denn, da die Väter in Basel nicht nachgaben, Synode gegen Synode, wie früher Pabst gegen Pabst. Allein der Pabst mit seinem Concil (1438 in Ferrara, 1439 in Florenz) gewann die Oberhand, theils vermöge des Umstandes, daß der griechische Kaiser mit seinem Gefolge von Bischöfen zur Unionsverhandlung bei i h m sich einfand, theils in Folge der zurückgezogenen Gunst der Mächte, welche für Basel gewesen waren; so erlahmte endlich das Baseler Concil. Und hiemit hatte das dritte der großen Reformconcilien des 15. Jahrhunderts Schiffbruch gelitten. Ein schwaches Nachspiel derselben wurde noch im zweiten Jahrzehent des Jahrhunderts der Reformation, auf Betreiben Louis XII. von Frankreich durch das Concil von Pisa 1511/12 aufgeführt. Als Gegenconcil veranstaltete Pabst Julius II. ein L a t e r a n c o n c i l, das als das f ü n f t e dergleichen gezählt und von den Römischen als a c h t z e h n t e s ökumenisches Concil gerechnet wird. Dasselbe wurde am 3. Mai 1512 eröffnet und von Leo X. am 16. März 1517 geschlossen, wenige Monate, ehe die deutsche Reformation ihren Anfang nahm. Zwar stand auf der Tagesordnung des Concils, wie sie in der ersten Sitzung bestimmt wurde, auch die Reform der Kirche, allein die gefaßten Beschlüsse waren nicht geeignet auch nur die bescheidensten Ansprüche zu befriedigen, und so mußte das Werk von einer andern Seite angegriffen werden.

F ü n f t e r Z e i t r a u m, 1517—1563; die evangelische Reformation und die päbstliche Reaktionssynode zu Trient.

Hatten die Reformconcilien des 15. Jahrhunderts die Kirche an Haupt und Gliedern bessern wollen, so ging die Reformation des 16. Jahrhunderts in Luther vom Herzen selbst aus, von dem innersten Heerd des nach Versöhnung ringenden und in Christo mit Gott versöhnten Gewissens. Dies war das *δός μοι ποῦ στῶ*, und die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein war der Hebel, mittelst dessen die römisch-katholische Welt aus den Angeln gehoben, die wirkliche Reformation in Bewegung gesetzt wurde. Aber obgleich der Weg jetzt nicht von außen nach innen, sondern von innen nach außen ging, so kam doch auch Luther bald genug auf den Gedanken eines allgemeinen Concils. Vom Pabst abgestoßen und gebannt, appellirte er an ein freies christliches Concil, von dem er den Sieg des Evangeliums und der Wahrheit hoffte. Von kirchlich-politischer Seite her trug der Reichstag zu Nürnberg 1525 bei Darlegung der g r a v a m i n a deutscher Nation wider die Curie auf ein allgemeines Concil an. Selbst Karl V. appellirte wider Clemens VII. an ein allgemeines Concil.

Kein Wunder, daß in Speier 1529 die gegen römisch-katholische Majorisirung protestirenden evangelischen Stände sich zu der gleichen Appellation entschlossen. Indeß gestalteten sich bald die Dinge so, daß nicht mehr die Evangelischen, sondern Karl V. auf Veranstaltung einer Kirchenversammlung drang, wogegen Clemens VII. und im Anfang auch Paul III. sich dagegen sträubten. Erst nachdem man in Rom den 1540 genehmigten Jesuitenorden zur Hand hatte und zum Vernichtungskampf gegen die Reformation entschlossen war, schrieb Paul III. in der Bulle vom 22. Mai 1542 ein allgemeines Concil nach Trient aus. Am 13. December 1545 wurde dasselbe, wenig zahlreich, eröffnet, und erst nach 18 Jahren, am 4. December 1563 geschlossen, nachdem es zwei Unterbrechungen (11. März 1547 bis 1. Mai 1551 Verlegung nach Bologna, und 28. April 1552 bis 1562 Vertagung) erlitten hatte, durch welche der gesammte Verlauf des Concils in drei Perioden zerfällt. Die Geschäftsordnung wünschten viele Mitglieder nach dem Vorgange des Basler Concils getroffen zu sehen; allein die päbstliche Partei setzte durch, daß die Einrichtung des fünften Lateranconcils nachgeahmt wurde: somit wurde nicht nach Nationen, sondern kopfweise abgestimmt, zum Vortheil des römischen Stuhles, da in der Regel ungefähr zwei Dritttheile der anwesenden Bischöfe Italiener waren, deren viele überdies Diäten vom Pabst bezogen. Uebrigens wurden die Gegenstände zuerst in vertrauteren Congregationen berathen, sodann die Dekrete in Generalcongregationen festgestellt und schließlich erst in den eigentlichen Sessionen promulgirt. Den Vorsitz führten jedoch stets die Legaten des Pabstes, und zwar so, daß sie die ausschließliche Initiative hatten, und daß stets der päbstliche Wille entschied, welcher unaufhörlich durch Couriere eingeholt wurde, was zu der Spottrede Anlaß gab, daß der heil. Geist jedesmal mittelst des römischen Felleisens nach Trient gelange. Die Gegenstände der Verhandlungen zerfielen in zwei Kategorieen, Glaubenslehren und praktisch-kirchliche Reformen. Nach der Intention des Pabstes sollten die letzteren erst in zweiter Linie zur Verhandlung kommen; das Concil beschloß zwar, Glaubenslehren und Reform zugleich vorzunehmen, allein in der Hauptsache kam es auf dasselbe hinaus, sofern die Verdammung der protestantischen Centraldogmen schon in den ersten sechs Sessionen beschlossen wurde. Schon auf diesem Felde tauchte manche erhebliche Differenz zwischen den Mitgliedern der Versammlung auf; aber ungleich schroffere Gegensätze traten bei den Verhandlungen über Reform hervor. Hier schieden sich die Vorkämpfer der absoluten Pabstgewalt und die Anhänger des Princips der ehemaligen Reformconcilien, mit andern Worten die Curialisten und die Männer des Episkopalsystems, von einander. Auf jener, der ultramontanen Seite standen, nebst den Legaten, die Italiener überhaupt, auf der episkopalistischen Seite die Gallikaner und Spanier. In den Fragen aber, wo diese Gegensätze bei der Debatte am heftigsten sich stießen, kam es schließlich auf eine möglichst nichtssagende Formel hinaus, wodurch eine principielle Entscheidung umgangen wurde, so z. B. bei der Frage über die Priesterweihe und das göttliche Recht des Episkopats, sowie über die Residenzpflicht der Bischöfe. So wurde denn durch das Concil zu Trient die evangel. Reformation mit ihrem gesammten Lehrbegriff verdammt, innerhalb der römisch-katholischen Kirche aber nur untergeordnete Mißbräuche abgestellt, und bloß in Betreff der Bildung und Sittlichkeit des Klerus Besserung angebahnt, jedoch die Curie selbst und was d'rum und d'ran ist, unberührt gelassen, vielmehr die Kirchengewalt zum Behuf des Widerstandes gegen alle Angriffe möglichst gestärkt. Die Trienter Synode ist die ächte Reaktionssynode, durch welche die mittelalterliche Kirche im bewußten und entschlossenen Kampfe gegen die evangelischen Principien, als römisch-katholische sich consolidirt und organisirt hat. Die Beschlüsse wurden, auf ausdrückliches Ansuchen der Versammlung, von Pius IV. bestätigt, und das Concil von Trient wird demnach von den Römischen als neunzehntes ökumenisches Concil betrachtet, ungeachtet seine Reformbeschlüsse in Frankreich auf entschiedenen Widerspruch stießen und auch in einigen andern katholischen Landeskirchen keine Annahme fanden.

Das Concil ordnete, zum Behuf besserer Disciplin, regelmäßig zu haltende Provinzial- und Diöcesansynoden, d. h. erzbischöfliche und bischöfliche Kirchenversammlungen an; jene sollten alle drei Jahre, diese alljährlich gehalten werden (sess. 24. de reform. c. 2.). Es sind auch deren am Ende des 16. Jahrhunderts viele, im 17. und im letztverflossenen Jahrhundert immer wenigere gehalten worden. Ohnehin sind dieselben nicht von einer universaleren kirchenhistorischen Bedeutung.

Quellen: Die Sammlungen von Conciliengakten. Unter diesen ist die älteste, aber auch unvollständigste die des Pariser Domherrn Jakob Merlin, 1523 u. flg.; die umfangreichste ist die von Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, in 31 Foliobänden 1759 ff. zu Florenz erschienen. Allein während letztere Sammlung im 15. Jahrhundert abbricht, reicht die neben ihr berühmteste und beliebteste, von dem Jesuiten Jakob Harduin veranstaltete, bis zum Jahre 1714 herab; sie umfaßt unter dem Titel: Collectio maxima conciliorum generalium et provincialium, Paris 1715 sqq., 12 Foliobände. Andere Sammlungen, namentlich auch solche über Concilien einzelner Länder, verzeichnet Hefele, Conciliengesch. I, 61 ff. — Von den Bearbeitungen mag es genügen, hier nur zwei zu nennen: Chr. Wilh. Franz Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen. Leipz. 1759; und die noch unvollendete „Conciliengeschichte. Nach den Quellen bearbeitet" — von Karl Joseph Hefele. Freiburg 1855—1860, bis jetzt 4 Bände.

D. Gotthard V. Lechler.

Synode ad quercum, s. Chrysostomus.

Synode, heilige, in St. Petersburg, s. Bd. V. S. 384.

Synopse ist der jetzt allgemein angenommene Ausdruck zur Bezeichnung einer Ausgabe des Evangelientextes, in welcher die parallelen Abschnitte übersichtlich nebeneinander gedruckt sind. Früher war der Sprachgebrauch etwas schwankender und man bezeichnete wohl mit obigem Namen auch die sogenannten Evangelienharmonieen (s. d. Art.) oder begriff unter letzterem jene erstere Kategorie von Werken. Es ist aber als natürlich und zweckmäßig erkannt worden, beide Arten der Bearbeitung zu unterscheiden, so daß die Harmonie eine aus dem combinirten Stoffe der sämmtlichen Evangelien erwachsene fortlaufende Erzählung von dem Leben Jesu wird, versteht sich in der Weise daß dieselbe sich treu und ausschließlich an die Textesworte hält, doch alles mehrfach Berichtete nur einmal wiedergibt, während die Synopse gerade darauf ausgeht, das mehrfach Berichtete zum Behufe leichterer Vergleichung sorgfältig zusammenzustellen und so von der Gesammtmasse des Textes nichts, auch nicht das als bloße buchstäbliche Wiederholung für die Geschichte Ueberflüssige, wegzulassen. Nach dieser Unterscheidung bildet die Synopse gewissermaßen eine Vorarbeit für die Harmonie, sofern auch sie der Geschichte dienen soll; sie verfolgt aber, besonders auf dem Standpunkte der heutigen Wissenschaft, noch besondere Zwecke oder leistet doch gelegentlich noch weitere Dienste. Sie wird sehr bequem exegetischen Studien über die Evangelien zu Grunde gelegt, insofern nicht bloß Zeit gespart, sondern auch das Verständniß des Textes gefördert wird durch gleichzeitige Behandlung des Verwandten. Ganz besonders aber ist eine zweckmäßige synoptische Zusammenstellung der parallelen Textestheile unerläßlich zur Erörterung des schwierigen Problems der Verwandtschaft und des Ursprungs unserer Evangelien.

Es ist nicht dieses Ortes, auf dieses Problem einzugehen, auch nicht die allbekannten Thatsachen aufzuführen, welche die synoptische Behandlung des Textes veranlaßt haben und immer noch empfehlen. Indessen lassen sich doch mit Beziehung darauf an den Begriff der Synopse mehrere nicht unwichtige literärhistorische und kritische Bemerkungen anknüpfen.

Als die älteste griechische Synopse wäre die von Martin Chemnitz begonnene, von Polykarpus Leyser fortgesetzte und von Jo. Gerhard beendigte, von 1593 bis 1704 oft gedruckte Harmonia evangelica zu nennen, ein ungemein weitläufiges exegetisches Werk,

in welchem der Urtext, wo er für denselben Abschnitt zwei- oder mehrfach vorhanden war, zuerst auch mehrfach hintereinander, sodann aber noch einmal in einander verarbeitet erscheint. Im Ganzen ist er in 218 Sektionen getheilt. Der biographisch-exegetische Zweck beherrscht das Werk; das Evangelium Johannis bildet, nach damaligen Begriffen naturgemäß, einen integrirenden Theil desselben. Bei dem Umfang desselben verschwindet aber der Text neben dem Commentar und eine Uebersicht des Verhältnisses der einzelnen Texte zu einander wurde dadurch nicht gewonnen. Die erste wirkliche Synopse ließ J. Le Clerc (Clericus), der berühmte französische Theolog in Holland, 1699 Fol. (es gibt auch Exemplare mit der Zahl 1700, und ist darnach die Angabe im Art. „Clericus" in dieser Encyklopädie zu berichtigen) zu Amsterdam drucken, ebenfalls unter dem Titel Harmonia evangelica. Sie ist, was die Form des Textes betrifft, bis jetzt unübertroffen, insofern sie die vier Columnen für die einzelnen Evangelisten streng vorbehält, auch wo sie leer bleiben müssen, so daß allerdings der größte Theil des stattlichen Buches nur halbweiße Blätter bietet, aber auch ein Blick genügt, um den relativen Reichthum der einzelnen Berichte zu erkennen. Auch sein Zweck war wesentlich ein biographischer, speciell ein chronologischer; und da er in letzterer Beziehung dem Lukas vor dem Matthäus den Vorzug gab, so finden sich eigentlich bloß die Texte des letzteren auseinandergeschoben, Wiederholungen vermieden. Einen ganz anderen, mehr kritischen Zweck verfolgte Nik. Toinard von Orléans, der 1707 zu Paris eine Synopse der vier Evangelien herausgab, worin der Parallelismus mit der peinlichsten Genauigkeit dargestellt werden sollte und deswegen die einzelnen Zeilen oft nur einzelne Wörter oder ganz kleine Satztheilchen enthalten. Gleichzeitig war der Text, so viel immer die Handschriften es erlaubten, nach der Vulgata emendirt, ein äußerst seltenes, den neueren Kritikern unbekannt gebliebenes Werk.

Kritische Zwecke verfolgte auch Griesbach und seine meisten Nachfolger, durch deren Bemühungen die Zahl der gedruckten griechischen Synopsen in unseren Tagen eine sehr bedeutende geworden ist. Diese lassen sich in mehrere Rubriken oder Klassen theilen. Erstens solche, welche nur den Matthäus, Markus und Lukas enthalten. Hierher gehört nur die erste Ausgabe der Griesbach'schen Synopse selbst 1774 (neuer Titel 1776), in welcher auf die kritische Reinigung des Textes viele Sorgfalt verwendet wird, die synoptische Darstellung aber wenig ansprechend ist. Dem Bedürfniß den Raum zu sparen, ist alle Deutlichkeit geopfert, so daß die Columnen vielfach in einander greifen, breiter und schmäler werden, die Texte wie Kammräderzähne in einander schiebend, abgesehen von einem übermäßigen Auseinanderreißen derselben, welches das Auffinden des Zusammenhanges und der Folge der Abschnitte jedes einzelnen Evangeliums außerordentlich erschwert. Eine zweite Klasse mögen diejenigen Synopsen bilden, welche auch parallele Texte von Johannes (meist natürlich nur die Leidensgeschichte) geben; hierher gehören die späteren Ausgaben der Griesbach'schen Synopse 1797, 1809, 1822; ferner die beiden Ausgaben der Synopse von Moriz Rödiger 1829. 1839, die aber sämmtlich die eben gerügten Mängel nur wenig vermeiden. Eine Verbesserung brachte die Ausgabe von de Wette und Lücke 1818. 4., insofern sie bei dem größeren Format die Uebersichtlichkeit fördern konnte und zudem den einen Haupttheil der evangelischen Geschichte, in welchem die drei Berichterstatter in der Reihefolge ihrer Erzählungen am weitesten von einander abweichen, Matth. 4, 12—18, 35. Mark. 1, 14—9, 50. Luk. 4, 14—9, 50., dreimal abdruckt, jedesmal einen anderen Evangelisten nach seiner Ordnung zum Führer nehmend. Dadurch wird aber die Einsicht in den Sachverhalt des Parallelismus wo möglich noch mehr erschwert. Auch die zweite Ausgabe 1842 in kleinerem Format befolgt diese Methode. Ferner gehört in diese Klasse die Synopse mit dem bekannten Commentar von Dr. Paulus in Heidelberg, zweimal gedruckt, 1800 u. 1804. Endlich noch die Synopse von Rudolf Anger 1852, welche zwar den Raum in noch sparsamerer Weise zu verwerthen strebt und das unglückselige Verschieben der Columnen auf die Spitze treibt, aber eine höchst lobenswerthe Neuerung einführt, nämlich die Parallel-

stellen aus den verlorenen Evangelien, und Alles, was in der älteren christlichen Literatur Verwandtes sich auffinden läßt. Eine dritte Klasse gibt alle vier Evangelisten ganz; dahin gehören die Synopsen zweier katholischer Theologen, Jos. Gehringer 1842 und J. H. Friedlieb 1847, sowie die von Tischendorf, welche 1851 zum erstenmale ausgegeben wurde. Da wir hier selbstverständlich von der Textbeschaffenheit ganz absehen und auch die Anordnung und die Folge der Abschnitte noch unberücksichtigt lassen, sondern bloß die Einrichtung des Drucks zum Maßstab nehmen, so müssen wir die beiden erstgenannten unbedingt für zweckmäßiger eingerichtet erklären, obgleich auch Tischendorf bedeutend in dieser Hinsicht über die Griesbach'sche Manier sich erhebt und durch größere Deutlichkeit sich auszeichnet. Eine vierte und letzte Klasse bildet das Werk Harmonia quatuor evangeliorum juxta sectiones ammonianas et Eusebii canones. Oxford. 1805. 4. Bekanntlich hatte Eusebius 10 Tafeln angefertigt, mittelst welcher der Parallelismus der vier Evangelien gefunden werden sollte, und zu dem Ende den Text dieser letzteren nach Vorgang des Ammonius in sehr zahlreiche kleine Theile zerlegt und darnach beziffert, wie man dies in mehreren neuen Tischendorf'schen Ausgaben sehen kann. Die Ziffern der einzelnen Sektionen wurden von ihm in die Tafeln eingetragen, so zwar, daß die erste Tafel in vier Columnen die Stücke bezeichnete, welche allen Evangelisten gemein waren, die zweite in drei Columnen die gemeinschaftlichen Stücke des Matthäus, Markus und Lukas, die dritte die des Matthäus, Lukas und Johannes, die vierte die des Matthäus, Markus und Johannes, die fünfte in zwei Columnen die des Matthäus und Lukas, die sechste die des Matthäus und Markus, die siebente die des Matthäus und Johannes, die achte die des Markus und Lukas, die neunte die des Lukas und Johannes; die zehnte endlich begreift die Stücke oder Nummern, in welchen je ein Evangelist allein steht. Diese eusebischen Tafeln sind in vielen älteren Ausgaben mit ihren Ziffern abgedruckt, aber Niemandem war es früher eingefallen, den Text selbst darnach absetzen zu lassen. Wenn man bedenkt, daß nach diesem System der Evangelientext in 650 oft nur aus einzelnen Versen bestehende Sektionen zerschnitten wird (die Parallelstellen immer nur für eins gezählt), so begreift man, daß die Oxforder Synopse, welche den eigentlichen Zweck des Eusebius ganz verkennt, ein unnützes Machwerk ist und der Wissenschaft keinerlei Dienst leistet. — Von Synopsen in Uebersetzungen, deren es ebenfalls viele gibt, in ähnlicher Weise zu klassificirende, sehen wir hier ab. Die ältere Literatur verzeichnet Fabricii bibl. gr. III. p. 212 sqq.; die neuere Hase, Leben Jesu §. 21.; beide aber verbinden Synopsen und Harmonieen.

An diese kurze Uebersicht knüpfen wir noch folgende kritische Bemerkungen:

Vom heutigen Standpunkte der Wissenschaft ist es durchaus unstatthaft, den Text des Johannes ganz in eine Synopse einzuschieben. Er hat darin nichts zu schaffen, höchstens die Leidensgeschichte ausgenommen; denn die wenigen übrigen Parallelen, Austreibung der Händler, Hauptmann von Kapernaum, Brodvermehrung, ließen sich an Ort und Stelle, wenn man wollte, am unteren Rande anbringen. Schon in dem jetzt allgemein gebräuchlichen Namen der synoptischen Evangelien, der Synoptiker, im Gegensatze zu jenem vierten Schriftsteller und seinem Werke, ist diese Ausschließung thatsächlich ausgesprochen. Selbst für rein biographische Zwecke ist die von uns verworfene Methode nicht zu rechtfertigen, denn es ist doch eine sonderbare Selbsttäuschung, wenn man sich heute noch einbildet, daß mit Hülfe unserer Evangelien eine wirkliche Chronologie aller einzelnen Thaten und Reden Jesu sich herstellen lasse, und Keiner wird die Behauptung zu begründen vermögen, daß die Evangelisten eine solche beabsichtigt haben, allenfalls Lukas ausgenommen, der aber schon dadurch, daß er ohne Weiteres dem Markus in seiner Anordnung des Stoffes folgt und daß er, wo er von diesem unabhängig ist (9, 51 ff.), offenbar nach einer Sachordnung gruppirt, beweist, daß auch bei ihm von wirklich objektiv gültiger Chronologie gar nicht die Rede seyn kann. — Vollends versündigt man sich an Johannes, wenn man sein Werk solchen Gesichtspunkten unterordnet und dadurch die viel höheren, nach denen es in der That gearbeitet ist,

durch Verrenkung und Zerstückelung des Textes geradezu unkenntlich macht. Noch in weit höherem Grade machen wir letzteren Vorwurf geltend gegenüber denjenigen, welche die Synopse zu exegetischen Zwecken in dieser Weise anordnen wollten. Das vierte Evangelium also stück- und stoßweise, zwischen die einzelnen synoptischen Abschnitte nach purer Willkür da und dort eingeschoben, erklären wollen, würde nur beweisen, daß man es selber gar nicht verstanden hat. Schon der Umstand, daß jeder Herausgeber dabei eine andere Ordnung befolgt, würde genügen, unsere Einwürfe zu rechtfertigen. Denn bei einer Synopse der drei ersten Evangelien kömmt es im Grunde auf die Reihenfolge wenig an, weil hier das Hauptgewicht der Vergleichung in dem Parallelismus einzelner von einander ziemlich unabhängiger Thatsachen und Redetheile liegt und über die etwaige Anlage jedes der drei Werke Raum genug in der Einleitung zu sprechen ist; bei Johannes dagegen ist jede Störung des Plans und Zusammenhanges ohne alle Frage ein sich schwer rächender Verstoß, jede Einmischung fremden Stoffes eine irre leitende.

Aber auch die Anordnung einer Synopse der drei ersten Evangelien hat ihre großen Schwierigkeiten, und es befremdet uns nicht und wir mißbilligen es nicht, wenn Einige die Eigenthümlichkeit jedes einzelnen Evangeliums in Zweck, Anlage und Ausführung so betont haben, daß ihnen der durch synoptische Zusammenstellung zu gewinnende Vortheil als ein verhältnißmäßig geringer erschienen ist, und sie sowohl für die richtige Erkenntniß der Bücher als für die Auslegung der Texte die Trennung und das Einzelstudium vorzogen und empfahlen. Die Schwierigkeit erwächst natürlich zumeist aus der verschiedenen Reihefolge der wirklich parallelen Abschnitte; welcher Text soll zerrissen werden? einer allein? zwei? drei? Ist ersteres überhaupt möglich? Und wenn die Sache vielleicht in Betreff der einzelnen Scenen und Thaten Jesu noch verhältnißmäßig unschwer sich erledigen läßt, wie ist's mit den Redetheilen zu halten, die in so verschiedener Weise mit jenen verbunden erscheinen und in Hinsicht auf welche hier ein gewaltsames Auseinanderreißen der verbundenen Elemente, dort ein dem Evangelisten fremdes Zusammenrücken solcher vorgenommen werden muß, welche er in mannichfach sondernde Beziehungen gebracht hat? Es ist daher nicht zu verwundern, wenn außer den Synopsen, welche den Text abdrucken, auch seit fünfzig Jahren viele, bloß übersichtliche Tabellen enthaltende, veröffentlicht worden sind, als eben so viele Vorschläge, das Problem zu lösen. Eine Anzahl derselben sind in des Unterzeichneten Geschichte des N. Testam. (neuere Ausg. §. 179.) namhaft gemacht. Ihre Menge bekundet an sich schon die Schwierigkeit der Sache.

Unter voller Anerkennung der Bedenken, welche gegen eine synoptische Darstellung und Behandlung auch nur der drei ersten Evangelien erhoben werden können, zumal im Namen der Rechte der Evangelisten selbst als zweckbewußter Schriftsteller, sodann aber auch, wiewohl in geringerem Grade, im Interesse der Exegese, insofern doch zunächst jeder aus sich selbst erklärt werden soll und kann, und mit der ausdrücklichen Verwahrung, daß wir von der Synopse kein Heil und keinen Gewinn für chronologische Fragen erwarten, möchten wir doch einer nach richtigen Grundsätzen angelegten synoptischen Textdarstellung nicht allen Nutzen absprechen, vielmehr dieselbe empfehlen. Wir sind nämlich überzeugt, daß nur durch sie die Frage nach der gegenseitigen Abhängigkeit der drei Evangelien, wenn nicht endgültig gelöst, doch ihrer Erledigung näher geführt werden kann. Gerade für diese Frage, aber auch nur für sie, ist die Synopse (des griechischen Textes, versteht sich) von unberechenbarer Wichtigkeit. Wir wollen dafür nur einen Grund beispielsweise geltend machen. Jede synoptische Darstellung des Evangelientextes, wie sie auch geordnet seyn mag, wird herausstellen, daß die rein didaktischen Elemente, d. h. diejenigen Reden Jesu, welche nicht mit irgend einem besonderen Vorfall unzertrennlich verbunden sind, vorzugsweise dabei afficirt werden, insofern in den meisten Fällen auf der einen Seite, wo überall Parallelen zu finden, der Ausdruck sich als fest und so zu sagen stereotyp erweisen wird, auf der anderen aber, der Zusammenhang der einzelnen Elemente, als ein äußerst loser, und zwar dies um so mehr, als die Reden

jetzt ausgedehnter vorliegen. Wie schwer diese Erscheinungen, die eben nur durch jene Methode in ihr volles Licht gestellt werden, in's Gewicht fallen bei der Untersuchung über die Composition unserer drei hier in Betracht kommenden Evangelien, bedarf wohl keiner Erinnerung.

Und die Ueberzeugung von der Wichtigkeit dieser Vorarbeit zu jenem kritischen Zwecke mag es entschuldigen, wenn der Unterzeichnete hier schließlich in aller Kürze das Schema der von ihm ausgearbeiteten (einstweilen nur in einem zerschnittenen und aufgeklebten tauchnitzischen Exemplar existirenden) Synopse mitgetheilt, auf welcher seine umfassenderen Untersuchungen über das Verhältniß der Synoptiker beruhen, die in der straßburger Revue de théologie 1855 ff. Th. X. XI. XV. und Nouvelle revue Th. II. niedergelegt sind. Der geneigte Leser kann mit Hülfe jeder anderen Synopse sich überzeugen, daß diese die möglichst einfache ist; die kritischen Ergebnisse daraus zu ziehen, ist nicht dieses Ortes.

I. Geburtsgeschichte. Matthäus I. II. und Lukas I. II. einzeln und ohne Verwandtschaft. 1. Vorrede des Lukas. 2. Genealogie nach Matthäus. 3. Geschichte des Zacharias nach Lukas. 4. Verkündigung an Joseph nach Matthäus. 5. Geburtsgeschichte nach Lukas. 6. Magier. 7. Der Knabe im Tempel.

II. Beginn des Lehramts. Matth. III—IV. 22. Mark. I. 1—20. Luk. III—IV. 30. Drei Erzähler fast ganz parallel. — 8. der Täufer. 9. die Taufe. 10. die Genealogie nach Lukas. 11. Versuchung. 12. Auftritt in Galiläa. 13. Predigt in Nazareth nach Lukas. 14. die ersten Jünger nach Matthäus und Markus.

III. Erste Gruppe von Thaten und Reden. Matth. IV. 23 — XIII. Mark. I. 21 — VI. 13. Luk. IV. 31 — IX. 6. Drei Erzähler, Matthäus meist in anderer Ordnung, Lukas nur in 3 Versen die Ordnung des Markus umstellend, verhältnißmäßig wenig Einzelnen Eigenthümliches: 15. der Dämonische. 16. Petri Schwieger. 17. verschiedene Wunder. 18. Fischzug (Luk. V.). 19. Bergpredigt (Matth.). 20. der Aussätzige. 21. der Gichtbrüchige. 22. Levi. 23. das Fasten. 24. die Aehren. 25. die lahme Hand. 26. die Zwölfe. 27. die Rede Luk. VI. 28. die Rede Matth. XII. 22. Mark. III. 20 ff. 29. die Verwandten Matth. XII. 46. Luk. VIII. 19. 30. der Hauptmann. 31. der Jüngling zu Naïn. 32. die Botschaft vom Täufer. 33. die Salbung Luk. VII. 34. die Parabelsammlung. 35. der Sturm. 36. der Gergesener. 37. Jaïr's Tochter. 38. Heilungen Matth. IX. 27 ff. 39. Zu Nazareth Mark. VI. 40. die Aussendung der Zwölfe.

IV. Zweite Gruppe. Matth. XIV — XVIII. Mark. VI. 14 — IX. Luk. IX. 7 — 50. Drei Erzähler, gleiche Reihefolge; Lukas bietet viele Lücken, auch die beiden Anderen haben mehreres jedem Eigenthümliche. 41. des Täufers Ende. 42. Erste Speisung. 43. Auf dem See. 44. das Händewaschen. 45. die Kanaaniterin. 46. der Taubstumme Mark. VII. 47. Zweite Speisung. 48. Sauerteig der Pharisäer. 49. der Blinde Mark. VIII. 50. Petri Bekenntniß. 51. Verklärung. 52. der Dämonische. 53. Weissagung. 54. der Fisch mit dem Stater. 55. die Kinder. 56. Vergebung Matth. XVIII. 15 ff.

V. Dritte Gruppe. Lukas allein IX. 51 — XVIII. 14. zerstreute Parallelen für kleinere Redetheile in anderen Gruppen. 57. 58. Luk. IX. 59—61. Luk. X. 62—64. Luk. XI. 65—67. Luk. XII. 68—71. Luk. XIII. 72. 73. Luk. XIV. 74. Luk. XV. 75. 76. Luk. XVI. 77—79. Luk. XVII. 80. 81. Luk. XVIII.

VI. Vierte Gruppe. Matth. XIX. XX. Mark. X. Luk. XVIII. 15 — XIX. 27. Drei Erzähler, gleiche Ordnung, aber jeder mit einzelnen Lücken. 82. Scheidung. 83. Kinder. 84. der Jüngling. 85. Arbeiter im Weinberg. 86. Weissagung. 87. die Zebedäiden. 88. Blinde. 89. Zachäus. 90. Talente Luk. XIX.

VII. Letzte Woche. Matth. XXI — XXV. Mark. XI — XIII. Luk. XIX. 28 — XXI. Drei Erzähler, gleiche Ordnung. Lücken bei Markus und Lukas, nur eine kleine (102) bei Matthäus. — 91. Einzug. 92. Händler und Feigenbaum. 93. Jo-

hannes und Jesus. 94. Zwei Söhne. 95. Weinberg. 96. Gastmahl Matth. XXII. 97. Gott und der Kaiser. 98. Auferstehung. 99. höchstes Gebot. 100. Messias David's Sohn. 101. Gegen die Pharisäer. 102. Scherflein der Wittwe. 103. Matth. XIV. 104. Zehn Jungfrauen. 105. Talente Matth. XXV. 106. Jüngstes Gericht.

VIII. Leidensgeschichte. Matth. XXVI. XXVII. Mark. XIV. XV. Luk. XXII. XXIII. Verhältniß wie vorhin, geringere Lücken. 107. Anschläge der Feinde. 108. Salbung. 109. Judas. 110. Abendmahl. 111. Streit der Jünger. Luk. XXII. 24—30. 112. Warnung an Petrus. 113. Gethsemane. 114. Vor dem Sanhedrin. 115. Judas' Ende (Matth. XXVII. 1—10). 116. Vor Pilatus. 117. Kreuzigung. 118. Wache am Grab.

IX. Auferstehung. Die Schlußkapitel, fast durchaus ohne Parallelen, vorbehalten die kritische Frage über die letzten Verse des Markus. 119. die Auferstehung selbst, bei dreien. 120. das öffentliche Gericht (Matth.). 121. Emmaus (Luk.). 122. Erscheinung zu Jerusalem (Luk.). 123. in Galiläa (Matth.). 124. Himmelfahrt (Luk.).

Ed. Reuß.

Syrien (*Συρία* bei Siebzig, 2 Kön. 5, 1. 2. 1 Makk. 3, 41., im N. Testament Luk. 2, 1. Apg. 15, 23. 41. 18, 18. 20, 3. 21, 3. Gal. 1, 21., vergl. Jos. bell. 5, 1, 1.) kommt im hebräischen Texte nur unter dem Namen אֲרָם vor, und so ist es vor Allem nöthig, sich über den Namen und die Ausdehnung des Landes zu verständigen, ehe wir an dessen Bewohner, ihre Herkunft und Geschichte kommen können.

Das Wort Aram (אֲרָם), unter welchem Syrien im A. Testam. genannt und mitbegriffen ist, umfaßt (s. den Art.) in seiner weitesten Bedeutung das ganze Ländergebiet zwischen dem Libanon, Palästina, Arabien, dem Tigris und Taurus; ja die Verzweigung der von diesem fünften Sohne Sem's abstammenden Völker erstreckt sich sogar noch weiter. Der Name selbst kann nur im Gegensatz zu Kanaan (כְּנַעַן, Niederland) entstanden seyn und muß als Hochland (aus רוּם mit vorgeschlagenem א) aufgefaßt werden. Wie aber in der Verbreitung der Kanaaniter ihr Name auch auf das Gebirge stieg und dieses mit umfaßte, so wanderte der Name Aram auch in das Niederland und umfaßte die Niederungen zwischen Euphrat und Tigris, führt aber in dieser Einschränkung im Pentateuch, namentlich bei'm Elohisten, den Namen פַּדַּן־אֲרָם (1 Mos. 25, 20. 28, 2 ff. 31, 18. 33, 18. 35, 9. 26. 46, 15.) oder auch kurzweg פַּדָּן, wie 1 Mos. 48, 7. Sonst heißt es bald Ebene Aram's (שְׂדֵה אֲרָם) Hos. 12, 13., bald Aram der beiden Flüsse (אֲרַם נַהֲרַיִם) 1 Mos. 24, 10. 5 Mos. 23, 5. Richt. 3, 8. 1 Chron. 19. 6. Ps. 60, 2.), bald schlechthin Aram (Luther Syrien) 4 Mos. 23, 7. Richt. 3, 10. 2 Sam. 10, 17—19.

Was aber gewöhnlich unter Syrien begriffen wird und wovon wir hier allein zu reden haben, ist das Land diesseits des Euphrat, zwischen diesem Strome östlich und dem Mittelmeere westlich, nördlich bis an das Gebirge Taurus und Amanus und südlich bis an die arabische Wüste und Aegypten sich herabziehend (Strabo 16, 749), wovon aber Phönicien und Palästina besonders abgeschieden wird (Ptolem. 5, 16.). Nördlich vom Libanon steigt ein nach Norden streichender Bergrücken an (der Dschebel Nossarieh), der im Westen gegen das Küstenland abfällt, im Osten aber in eine große Ebene gegen den Euphrat sich verläuft und nördlich vom Orontes unterbrochen wird (Winer 2. 556). Jenseits dieses Flusses, der bei Seleucia in's Mittelmeer mündet, beginnt ein anderes Bergsystem, nämlich die Vorberge des Taurus mit Ausläufern in verschiedener Richtung (Russegger, Beobacht. 1, 412 ff.). Das Binnenland ist durch den Orontes (el-Asi der Araber) im Nordwesten, von Süd nach Norden strömend bewässert, der in der Gegend des Antilibanons entspringt, bei Baalbek (Heliopolis) sich mit kleineren Zuflüßchen, namentlich dem Ras, vereinigt und schon nach wenigen Stunden von seiner Quelle in mächtiger Fülle und raschen Laufes zwischen hochgrasigen und schilfreichen Ufern nebst fruchtbaren Kornfeldern an Ribleh, dem hebräischen Riblath 2 Kön. 23, 33. 25, 7., vorüberströmt und einen nordöstlichen Lauf nimmt, bis er sich am Ende südwest-

lich gegen das Meer wendet. Im Südosten dagegen ist das Land vom Chrysorrhoas (Wadi Barada) theilweise bewässert, der am Ostabhang des Antilibanon entspringend, einem engen, nach Damaskus ziehenden Thalgebiete Leben und Vegetation gibt, während der übrige Ostabhang von den Eingebornen selbst als vorherrschend unbebauter und unbewohnter Wüstenstrich den an Afrika erinnernden Namen einer es-Sahra trägt. Dies ist ohne Zweifel der Amana (אֲמָנָה) der Bibel, von welchem auch jener Ostabhang des Antilibanon seinen Namen trägt (Hohel. 4, 8.). Der zugleich mit ihm (2 Kön. 5, 12.) genannte Pharphar (פַּרְפַּר) aber entspringt ebenfalls in der Nähe des Libanon, jetzt el-Faige, Ain el-Fidschi (Ritter, Erdkunde XV, 180. XVII, 1, 264. 2, 1183. 1289 bis 1292), von dem ein Kanal nach Palmyra geführt wurde (Ritter S. 1533), floß unweit Damaskus in den Amana, und hatte wie dieser vorzügliches Wasser, das die Syrer denen in Israel vorzogen. Da aber dieser Fluß in der angeführten Stelle ausdrücklich als ein Wasser zu Damaskus bezeichnet wird, so hat Fürst Lexikon gegen Gesenius Recht, wenn er in dem Pharphar den Nahr el-Sibaraei erkennt, der vom großen Hermon in steilem Flußbett herabkommend, bei Damaskus vorbeifließt und von seinem raschen Fließen (פָּרַר) den Namen hat, wie Amana von der Unversiegbarkeit.

Syrien ist im Ganzen sehr fruchtbar, zur Viehzucht geeignet, namentlich sind die fettschwänzigen Schafe berühmt (Plin. 8, 75), hat ein mildes und gesundes Klima, wird aber nicht selten von Erdbeben und Heuschreckenschwärmen heimgesucht. Durch dieses Land nahm der Handel aus Ostasien nach den Abendländern, nach Arabien und Aegypten seinen Waarenzug, und Damaskus war stets ein Hauptstapelplatz, an dem auch Israel zuweilen durch Faktoreien, die es daselbst zu errichten das Recht bekam, Theil hatte (1 Kön. 20, 34.).

Es fragt sich aber nun, wie das Land bei den Klassikern zu dem Namen Syrien kam, da es doch ursprünglich Aram hieß. Man kann sich damit nicht beruhigen, wenn Baur (Prophet Amos S. 66) sagt, jene Länder seyen unter der Herrschaft oder dem Einflusse der Assyrer gestanden, als sie den Griechen bekannt wurden. Denn damit erklärt sich nicht, warum der Name am Tigris Assyrien lautete und am Mittelmeer Syrien, warum er nicht auf Palästina und Mesopotamien ausgedehnt wurde, welche beide Länder ebenso unter der Botmäßigkeit der Assyrer stunden. Wenn man aber *Σύριοι* als abgekürzt aus *Ἀσσύριοι* betrachtet, wie jetzt Natolien aus *ἀνατολή* entstanden ist, so entsteht wieder die Frage, warum das eine Land mit dieser Abkürzung, das andere voll gesprochen wird. Zum richtigen Aufschluß führt die Bibel durch Amos 9, 7. Nach dieser Stelle führte Jehovah Aram aus Kir herauf nach Syrien. Dies geht natürlich nicht auf die Zeit der Völkerverbreitung nach der Sündfluth, sondern zufolge der Miterwähnung der Israeliten und Philister, welche sich erst lange nachher in Kanaan niederließen, unstreitig auf eine spätere Zeit. Es muß dabei, wie bei den Philistern, an einen anderen Bestandtheil des aramäischen Volkes gedacht werden, der wie der kretische Theil der Philister (s. den Art.) in späterer Zeit einwanderte, wodurch Syrien um die Zeit David's erst zu Blüthe und Bedeutung kam und Israel furchtbar wurde. Denn in der Zeit der Richter scheinen die Syrer in Abhängigkeit von Phönizien gestanden zu haben, welche auch die nördlichen Stämme der Israeliten zinsbar machten (s. den Art. „Phönizien"). Dies kann man theils aus Sanchuniathon (graece versus a Philone Byblio edit. Wagenfeld 3, 10), theils aus Justin 18, 3, 2 schließen. Nach dieser letzten Stelle hatten sie ursprünglich nach ihrer Einwanderung ihr Wesen am See Merom (Assyrium stagnum), wo sie auch später ihre Ansprüche gegen die Israeliten zu erneuern suchten; nach der ersteren aber dehnte der König von Byblus seine Herrschaft über Hamath aus, was einen Einfluß der Phönizier auf Syrien voraussetzen läßt, das ihnen schon des Handels wegen wichtig seyn mußte. Ob nun aber eine Einwanderung der Aramäer aus Kir in der Richterzeit, wie die eines Theils der Philister aus Kreta, oder früher stattfand; so ist die Frage zu untersuchen, wo dieses Kir gelegen ist, wohin später ein Theil der syrischen Bevölkerung wieder in Gefangen-

schaft weggeführt wurde (Amos 1, 5.). Die meisten neueren Erklärer, unter anderen Ewald zu Amos 9, 7., Hitzig zu Jes. 22, 6. und Thenius zu 2 Kön. 16, 9. denken an die Gegend des Flusses Cyrus in Armenien, und Letzterer hält dieselbe gegen Keil fest, der schon das Richtige erkannt hat. Denn einmal kann eine Wanderung aus dem armenischen Hochlande nach Syrien nicht ein Heraufführen (הֶעֱלָה Amos 9, 7.) genannt werden, und dann waren die Syrer entschieden Semiten (אֲרָם 1 Mos. 10, 22.), das Land am Cyrus aber unbestreitbar kein semitischer Stammsitz. Außerdem ist sehr zu bezweifeln, ob die assyrische Herrschaft sich über Armenien ausgebreitet hat. Andere von ihnen vorgenommene Verpflanzungen vorderasiatischer Völker gingen um dieselbe Zeit nach mesopotamischen, assyrischen und medischen Gegenden (2 Kön. 15, 29. 17, 23. 18, 11. 1 Chron. 5, 26.), und nirgends ist dabei von Armenien die Rede. Da nun Kir Jes. 22, 6. mit Elam verbunden wird, so denken Keil zu 2 Kön. 16, 9. und Knobel (Völkertafel S. 151) mit Recht an die Landschaft Karina (*Καρίνη*), wo auch ein Ort *Κούρῆνα* (Ptolem. VI, 2, 15) sich befindet. Diese lag da, wo Medien mit Susiana (Elam) und Assyrien zusammentraf. In dieser Landschaft auf der Gränze mit den semitischen Ländern Elymais und Assyrien wohnten die nach den medischen Keilinschriften Ssur genannte Semiten assyrischen Stammes. Von da ist der Name *Συρία* und *Σύριοι* abzuleiten, welchen die Klassiker Land und Leuten gaben, während im A. Test. der Name Aram festgehalten wurde. Einen Zusammenhang zwischen Assyrien und Damaskus kennt selbst Justin 36, 2, 1. Auch wurde von den Alten, was zur Bestätigung dieser Herleitung dient, das südliche Medien *Συρομηδία* und die Einwohner Syromedi genannt in Ptolem. 6, 2, 6 und Ammian Marc. 23, 6.

Als einzelne Provinzen werden von Strabo 16, 749 und Ptolemäus 5, 15 Comagene, Pieria, Cyrrhistika, Seleucis, Kasiotis, Chalybonitis, Chalcidice, Daphne, Apamene, Laodicene, Cölesyrien, Palmyrene, Thapsakus als Landschaftsbezirke aufgeführt, als Städte aber in den griechisch geschriebenen Büchern der Bibel Damaskus, Antiochia, Seleucia, Daphne, Palmyra (Thadmor), Thapsakus (Thiphsach), und im A. Testam. noch Riblah, welches damals eine bedeutende Stadt und eine ähnliche Schlachtgegend (2 Kön. 23, 33. 25, 7.) wie die Ebene Esdrälon in Kanaan war (Ritter, Erdkde. XVII, 2, 996). Im Alten Test. werden diesseits des Euphrat zu Aram folgende Landstriche und Staaten gezählt: 1) אֲרַם דַּמֶּשֶׂק 2 Sam. 8, 5. Jes. 7, 8. 17, 3. Am. 1, 5., welches im Nordosten Palästina's lag, und auch später einem Gebiet Syriens den Namen Syria Damascena (Plin. 15, 3) gab. 2) מַעֲכָה (1 Chr. 19, 6.), welches an das Gebiet des Stammes Ruben gränzte (Jos. 13, 11.) und in der Nachbarschaft von Basan lag, hatte noch zur Zeit Davids eigene Könige (2 Sam. 10, 6.). 3) גְּשׁוּר (2 Sam. 15, 8.) in der Nachbarschaft von Maacha (5 Mos. 3, 14. Jos. 12, 5.), hatte noch im Zeitalter Salomo's eigene Könige (2 Sam. 3, 3. 13, 37.). 4) אֲרַם בֵּית רְחוֹב (2 Sam. 10, 6.) neben Syrien-Zoba und Maacha genannt, nach Richt. 18, 28. in der Nähe der nordpalästinischen Stadt Dan oder Laisch, also am Fuße des Libanon. In derselben Gegend, da das Thal zwischen Libanon und Antilibanon (בִּקְעַת הַלְּבָנוֹן) zu Aram gerechnet wurde, scheint auch 5) חול gesucht werden zu müssen, das 1 Mos. 10, 23. mit Aram in Verbindung gebracht ist. Dagegen lag 6) אֲרַם צוֹבָה nach 1 Sam. 14, 47. 2 Sam. 8, 3. zwischen Euphrat und Orontes, nordöstlich von Damaskus, und der Staat hatte zur Zeit Davids eine große Ausdehnung, so daß er seine Besitzungen bis über den Euphrat hinüber ausdehnte. Die Juden halten das heutige Aleppo dafür; die Syrer aber suchen es in Nisibis, einer alten volkreichen Stadt des nördlichen Mesopotamiens, zwei Tagereisen vom Tigris am Flusse Mygdonius, was aber zu östlich, wie Aleppo zu nördlich liegt. Als Städte werden im Lande Aram genannt Helbon (Ezech. 27, 18 Hebr.), das man für Aleppo hält, Riblah (4 Mos. 34, 11. 2 Kön. 23, 33. 25, 6. Jer. 39, 5. 52, 10.) an der Quelle des Orontes, Thadmor = Palmyra (1 Kön. 9, 18. 2 Chr. 8, 4.), Betheden (Am. 1, 5.), Berothai (2 Sam. 8, 8. Ezech. 47, 16.), Masch (1 Mos. 10, 23.), ebendaselbst Gether und 2 Sam. 10, 6. Tob, das 12,000 Mann in's

Feld stellen konnte und wie die übrigen Städte ein Gebiet haben mochte, in welchem es herrschte, und an der Spitze einen König (vgl. 1 Kön. 20, 1.). Syrien bestand so in der älteren Zeit aus verschiedenen kleineren Reichen und Königen, welche daher leicht in die Abhängigkeit eines kühnen und kräftigen Herrscherkönigs kamen. So treffen wir Richt. 3, 8. auf Cusan Risathaim, der von Mesopotamien aus über Israel nach Josua's Tode herfiel und es 8 Jahre zinsbar machte. Es scheint aber seine Macht und der Einfluß über das syrische Gebiet mit seinem Tode zerfallen zu seyn; denn wir hören außer Richt. 10, 6., wo von einem religiösen Einfluß Aram's auf Israel die Rede ist, in der ganzen Richterzeit nichts mehr von Syrien, noch auch von Mesopotamien. Aber zur Zeit des ersten israelitischen Königs Saul war unter den kleinen Reichen Syriens Zoba das mächtigste geworden und war, wie es scheint, dauernd in feindliche Berührung mit Israel gekommen, weil von aufeinanderfolgenden Königen dieses Staates die Rede ist, mit welchen Saul glücklich stritt. Der letzte derselben war nach 2 Sam. 8, 3. Rehob, dessen Sohn Hadadeser seine Macht dermaßen hob, daß er den Plan hatte, sein Reich bis über den Euphrat auszudehnen, wodurch er als ein kriegerischer König für Israel sehr gefährlich werden konnte. (Es ist hier nach 1 Chron. 18, 3. zu lesen לְהַצִּיב, „festzustellen" und als Subjekt Hadadeser zu fassen [vgl. auch Ewald, Gesch. 2, 613 und Thenius z. d. St.]). David mußte es daher als Pflicht der Selbsterhaltung und Sicherheit seines Reiches erkennen, ihn nicht zu solcher Vergrößerung gelangen zu lassen, da er, wie aus der Bedrückung Hamath's (2 Sam. 8, 9.) hervorgeht, welches er nach 1 Chron. 18, 3. 2 Chron. 8, 3. bereits als Vasallenreich in seinen Königstitel aufgenommen zu haben scheint, mit Bildung einer Großmacht umging, durch welche Israel im höchsten Grade bedroht war. Wie bedeutend die syrische Macht damals war, ersieht man daraus, daß David in der ersten Schlacht mehr als 20,000 Gefangene machte, und in der zweiten, bei der auch Damaskus betheiligt war, 22,000 Mann auf dem Schlachtfelde blieben. Erbittert über diese Vereitelungen seiner Absichten unterstützte daher Hadadeser die Ammoniter in ihrem Kampfe mit David nebst den Staaten Rehob, Maacha und Tob; aber in dieser letzten verzweifelten Anstrengung verblutete er sich so, daß sein Reich ohne Zweifel sehr geschwächt wurde und die angestrebte Macht zusammenbrach. Ebenso wurde auch Damaskus seiner Macht beraubt, daß es dem Freibeuter Reson, der sich während dieser Kriege von Hadadeser losgerissen hatte, nach David's Tod (1 Kön. 11, 23.) mit seiner Schaar gelang, Damaskus zu überrumpeln und der Stifter einer neuen Dynastie daselbst zu werden, welche die übrigen kleinen Reiche zuerst in Schatten stellte, und endlich alle umliegende Könige (1 Kön. 20, 1.) unter Reson's Nachfolgern, 32 an der Zahl, zu Vasallen herabdrückte. Diese Macht wurde bald so stark, daß die Könige Israel's, Baesa aus dem Zehnstämmereich und Abia, wie dessen Sohn Asa aus dem Zweistämmereich unter großen Opfern das Bündniß derselben suchten (1 Kön. 15, 18—20.). Der V. 18. genannte Chesjon חֶזְיוֹן), welchen Namen Ewald (Gesch. Israels 3, 151) und Thenius zu dieser Stelle als verschrieben für Reson ansehen, könnte zwar der Zeit nach noch mit Reson zusammenfallen, es ist jedoch auch ebenso leicht möglich, in ihm den Sohn Reson's zu finden, der ohne Zweifel nach langem Herumziehen als Freibeuter erst in höherem Alter sich zum Beherrscher von Damaskus aufgeschwungen hatte, so daß er nur noch die erste Zeit von Salomo's Regierung erlebte, unter welcher Damaskus sich immer noch nicht völlig von Israel losreißen konnte (1 Kön 4, 24. 2 Chron. 8, 3. 4.), was ihm erst unter Jerobeam's Herrschaft gelingen mochte. Wenn schon Tabrimmon gewiß ein vortheilhaftes Bündniß zur Vergrößerung seiner Macht mit dem judäischen Könige Abia geschlossen hatte, so wußte sich Benhadad I., an welchen sich Asa wandte, bei dem Bündniß, in welchem er vorher mit Baesa gestanden war, den Vortheil zu verschaffen, eine eigene Gasse zum Betrieb des Handels in Samaria zu bekommen, wie wir aus der Erklärung seines Sohnes (1 Kön. 20, 34.) vernehmen, aus welcher zugleich hervorgeht, daß er dem Könige Omri mehrere Städte, unter anderen Ramoth (1 Kön. 22, 3.), abgenommen hatte. Dieser Benhadad II. setzte

zwar die unter seinem Vater begonnenen Feindseligkeiten und Absichten auf den Besitz des transjordanischen und obergaliläischen Landes fort (1 Kön. 15, 20.), wurde aber von Ahab zweimal geschlagen und zum Frieden genöthigt (1 Kön. 20, 1 ff. 31 ff.). Er war aber gegen die Großmuth Ahab's sehr undankbar, erfüllte die Friedensbedingungen nicht; und so brach der Krieg, durch Israel und Juda gemeinschaftlich geführt, zum dritten Male aus und endigte mit Ahab's Tod und Niederlage (1 Kön. 22, 3 ff.) um 897 v. Chr. Daß sich damals das Reich Israel als gedrückt von der syrischen Macht ansah und vor einem Zusammenstoß mit ihr hütete, ergibt sich deutlich aus 2 Kön. 5. Aber trotz der an Naeman vollbrachten Wunderthat Elisa's fiel Benhadad II. zuerst mit Streifschaaren, und als diese nichts ausrichteten, mit seinem ganzen Heere (2 Kön. 6, 24.) in das Zehnstämmereich ein und belagerte die Hauptstadt Samaria strenge und hart, mußte sich jedoch unverrichteter Sache wieder zurückziehen. Hasael, der Mörder und Nachfolger desselben, war glücklicher in seinen Unternehmungen gegen Israel, schlug den Joram, obgleich mit Ahasjah von Juda verbündet, zu Ramoth in Gilead auf's Haupt (2 Kön. 8, 28.) und fiel später unter Jehu verheerend in die jenseits des Jordans gelegenen Gebiete des Zehnstämmereiches ein (2 Kön. 10, 32. Amos 1, 3 ff.). Sogar vor Jerusalem zog Hasael, nachdem er das Juda gehörende Gath (s. den Art. „Philister" XI, 575) für seine Zwecke erobert hatte (2 Kön. 12, 17.), und erpreßte, um die Feindseligkeit Ahasjah's an dessen Nachfolger zu rächen, einen bedeutenden Tribut (2 Kön. 12, 18.). Israel aber wurde bis zum Tode Joaha's, des Sohnes Jehu's, durch Hasael (2 Kön. 13, 3 ff. 22.) so entkräftet, daß das syrische Joch hart auf ihm lag (2 Kön. 13, 7.). Nach Hasael's Tode aber gelang dem israelitischen Könige Joas, Sohn und Nachfolger des Joaha's, dem Benhadad III., Hasael's Sohn und Nachfolger die abgenommenen Städte wieder zu entreißen und ihn dreimal in entscheidenden Schlachten zu besiegen (2 Kön. 13, 19. 25.). Noch glücklicher war sein Sohn Jerobeam II. gegen die Syrer (seit 825 bis 770); denn ihm gelang es, die schon 4 Mos. 34, 8. Jos. 13, 5. festgestellten Gränzen des Reiches im jenseitigen Gebiete von dem todten Meere bis nach Hamath hin wieder herzustellen (2 Kön. 14, 25.), und diejenigen Theile von den Gebieten Hamath's und Damaskus' wieder mit seinem Reiche zu vereinigen (2 Kön. 14, 28., wo לִיהוּדָה Genitiv ist), welche früher unter David und Salomo (2 Chron. 8, 3. 4.) dem judäischen Königsgeschlechte gehört hatten. Da Jerobeam nicht 41 Jahre, wie es 2 Kön. 14, 23. durch einen Schreibfehler steht, sondern nach demselben Verse, zusammengehalten mit 15, 8., wenigstens 51 Jahre regierte (s. jedoch auch die belehrende Untersuchung Wolff's in Ullman's Studien, 1858. 4., wonach Juda 31 Jahre lang von Jerobeam abhängig und ohne regierenden König gewesen wäre); so ist sein Kampf mit den Syrern sich nicht auf Benhadad III. zu beschränken, sondern es muß zwischen diesem und Rezin (2 Kön. 15, 37. Jes. 7, 1.) noch ein anderer König über Syrien geherrscht haben, den wir (s. den Art.) nur allein in dem Zach. 9, 1. genannten Hadrach finden können, der seinen Namen wie Hadad von der männlichen, so von der weiblichen Gottheit Syriens, der Atergatis, bekommen oder sich beigelegt hatte, vielleicht in der Hoffnung, so siegreicher zu werden (vgl. 1 Kön. 20, 23.), weil die Macht unter Benhadad III. bereits zu wanken angefangen hatte. Als Königsnamen faßt diesen Hadrach auch Fürst (Concordantiae p. 1275) und Ortenberg in seiner Schrift: Bestandtheile des Zacharia (Gotha 1859) S. 40. Später traten beide Staaten in ein friedliches Bündniß zusammen. Denn zur letzten Zeit des israelitischen Königs Pekach, etwa 741 v. Chr., erscheint der syrische König Rezin von Damaskus als Bundesgenosse desselben gegen Ahas von Juda, gegen dessen Vater Jotham bereits die Feindseligkeiten begonnen hatten (2 Kön. 15, 37.), mit welchem vereint er die Hauptstadt Jerusalem belagerte (2 Kön. 16, 5. Jes. 7, 1.) in der Absicht, nach Ahas' Entthronung, auf die es abgesehen war, einen von ihnen abhängigen Vasallen, der als Sohn Tabeel's bezeichnet ist, einzusetzen, um durch diesen Zuwachs an Streitkräften dem Andringen der assyrischen Macht, die schon unter Menahem durch den ersten König des neuassyrischen Rei-

ches, Phul (s. den Art.), ihre Eroberungsgelüste deutlich genug zu erkennen gegeben hatte (2 Kön. 15, 19 ff.), wirksamer widerstehen zu können. Allein so sehr die Streitkräfte des Königs Ahas durch die seit Jahren wiederholten Einfälle der Syrer und Israeliten (2 Kön. 15, 37.) und durch unglückliche Hauptschlachten, in denen ein großer Theil des judäischen Volkes getödtet und gefangen weggeführt waren (2 Chron. 28, 5. 6 ff.), geschwächt worden waren; so gelang doch wegen der Festigkeit der Stadt und der Unzulänglichkeit der Belagerungsmittel der Angriff auf Jerusalem nicht (2 Kön. 16, 5. Jes. 7, 1.), worauf Rezin als der stärkere und entschlossenere Verbündete, — denn im Zehnstämmereich waren doch die Sympathieen noch nicht ausgestorben, wie wir aus 2 Chron. 28, 8—15. auf erfreuliche Weise ersehen, — einen Zug vom todten Meere hinab durch die Arabah machte, die Hafenstadt Elath oder Eziongeber nebst Gebiet den Judäern entriß und den Edomitern — denn so ist 2 Kön. 16, 6. nach dem Keri nothwendig zu lesen — zurückgab, die bereits mit den Philistern die Schwäche des judäischen Reiches auszubeuten angefangen hatten (2 Chr. 28, 17. 18.), um an ihnen Bundesgenossen gegen die vordringenden Assyrer zu erhalten. Allein diese, unter Tiglathpilnesar die von Phul angefangenen Eroberungen nach Westen weiter verfolgend, von Ahas gegen die Warnungen des Jesaias noch mehr dazu aufgestachelt und durch große Geschenke bestochen (2 Kön. 16, 7. 8. 2 Chron. 28, 16,), brachen binnen Jahresfrist (Jes. 8, 4.) über Syrien her, tödteten Rezin, führten das Volk gefangen weg gen Kir und machten aus Syrien eine assyrische Provinz, um 738 v. Chr. Da aber von neuen Einwanderern, die an die Stelle der Weggeführten gekommen wären, nicht die Rede ist, da ferner die syrische Sprache rein und ungeschwächt im Lande sogar bis nach Christus fortdauerte; so geht daraus hervor, daß das zurückgelassene Volk sich willig unter das Joch der Assyrer beugte, und somit die später bei Israel angewandte härtere Maßregel nicht verfügt wurde. Daß mit Damaskus auch Hamath und die übrigen syrischen Königreiche von den Assyrern in Besitz genommen wurden, geht aus 2 Kön. 18, 34. Zach. 9, 2., vgl. Ewald, isr. Gesch. 3, 302. 313. 1. Aufl. hervor. Ja die Syrer gewöhnten sich so bald an die assyrische Herrschaft nach Rezin's Tode, daß sie schon Jes. 9, 11. ihnen zur Züchtigung und Verheerung des Zehnstämmereiches Hülfstruppen lieferten, wie dieselben Syrer auch später von den Chaldäern gegen das Zweistämmereich gebraucht wurden (2 Kön. 24, 2. Jer. 35, 11.). Wie aber vor der Vereinigung mit den Assyrern (Jes. 17, 1 ff. Amos 1, 3 f.), so hatten sie auch vor der Verbindung mit den Chaldäern nach Jerem. 49, 23. viel zu leiden, wobei der Hauptschlag immer die Stadt Damaskus traf.

Wie der assyrischen und chaldäischen, so war Syrien später auf gleiche Weise der persischen (Arrian, Alex. 2, 11. Strabo 16, 756. Curt. 3, 12, 27) und syrisch-seleucidischen Herrschaft (1 Makk. 11, 62. 12, 32.) unterworfen, bis es seit Pompejus dem Großen 64 v. Chr. unter die römische Botmäßigkeit (Joseph. Antt. 14, 4, 5 u. 9, 5) kam und mit Palästina später als Provinz Syrien unter Statthaltern regiert wurde. In der nachpersischen Zeit tritt als Hauptstadt das von Seleukus Nikator, an den Syrien nach der Schlacht bei Ipsus 301 v. Chr. fiel, erbaute und nach dem Namen seines Vaters benannte Antiochien auf (s. d. Art.), neben welchem übrigens Damaskus als zweite Stadt des Reiches fortbestand und bedeutendste Handelsstadt blieb. In beiden Städten hatten sich viele Juden angesiedelt, welche die Verbindung Syriens mit Palästina unterhielten und die Veranlassung gaben, daß die Könige Syriens an die Heidnischmachung des zum Theil heidnisch gesinnten Israel's dachten und daß später, bald nach der Steinigung des Stephanus, sich bedeutende Christengemeinden in diesen Städten bildeten und namentlich Antiochien als Metropole des Heidenchristenthums blühend wurde, von der aus Paulus seine Missionsreisen unternahm, die so großen Erfolg für die Verbreitung des Christenthums hatten (Apg. 11, 19. 20. 27. 13, 1. 14, 26. bis 28. 15, 35 f.). Ungeachtet die griechische Sprache und Literatur in ganz Syrien verbreitet war, so erhielt sich dennoch die syrische Sprache und wurde theils durch die

Peschito, theils durch die Schriften Ephräm des Syrers weiter ausgebildet. Jetzt dagegen herrscht in jenem Lande wie auch in Palästina die arabische Sprache.

Ueber die Kulturgeschichte von Syrien wissen wir sehr wenig, da uns weder im A. Test., noch sonst besondere Nachrichten darüber zugekommen sind. Daß Damaskus, jene alte, schon zu Abrahams Zeiten blühende Stadt, ein Knotenpunkt des alten Welthandels, ähnlich wie Gaza (s. den Art. und „Philister") war, geht in der ältesten Zeit aus 1 Mos. 37, 25—28. und später aus 1 Kön. 20, 34. hervor. Es scheint aber mehr Transithandel gewesen zu seyn, obwohl es den Einwohnern auch an Kunstfertigkeiten nicht fehlte, wie wir an dem kunstreichen Altar sehen, den Ahas 2 Kön. 16, 10. als Vorbild für einen ähnlichen in dem Tempel zu Jerusalem sich in Damaskus abzeichnen ließ. Ihr Götzendienst scheint theils mit dem phönizischen, theils mit dem assyrischen verwandt gewesen zu seyn. Wir wissen aber auch darüber sehr wenig, und können nur aus den Königsnamen schließen, daß die männliche Gottheit der Syrer den Namen Hadad (הֲדַד, vielleicht Schrecken) führte, die weibliche aber, was aus dem Namen Hadrach (חַדְרָךְ, Zach. 9, 1. [s. den Art.]) geschlossen werden kann, gleich der in ganz Vorderasien verbreiteten Derketo war. Unter dem ersten wurde ohne Zweifel die Sonne, unter dem letzten der Mond verehrt. Daß aber außer diesen Hauptgottheiten noch viele andere, wie namentlich Rimmon (רִמּוֹן, 2 Kön. 5, 18.) verehrt wurden, mag aus 1 Kön. 20, 23. erschlossen werden, wo die Syrer ohne Zweifel die Vielheit ihrer Götter auf die Israeliten übertrugen.

Da von Tiglathpilnesar an Syrien nicht mehr als eigenes Reich auftritt, auch unter den seleucidischen Königen nur den Mittelpunkt einer größeren Monarchie bildete, so ist es unnöthig, die Geschichte derselben hier einzuflechten, außer insofern sie die späteren Juden berührte. Dies geschah hauptsächlich unter Antiochus III., mit dem Beinamen der Große, welcher Cölesyrien und Palästina seiner Tochter Kleopatra, die sich an König Ptolemäus V., Epiphanes von Aegypten, verheirathete, als Mitgift zuschrieb, das er einige Jahre vorher durch die den Aegyptern gelieferte Schlacht bei Paneas wieder an sich gerissen hatte (Dan. 11, 13. 17. und Joseph. Antt. 12, 3, 3). Nach seinem Tode 187 v. Chr. brachte sein Sohn Seleukus Philopator beide Gebiete wieder an sich, denn um 176 findet man ihn als Landesherrn der Juden, denen er reichliche Spenden zu den Opferbedürfnissen bewilligte (2 Makk. 3, 3.). Nach dessen Ermordung 137 (aer. Sel. 1 Makk. 1, 11., d. i. 175 v. Chr.) kommt sein Bruder Antiochus IV. Epiphanes mit Zurückdrängung von Demetrius, dem Sohne des Ermordeten (vergl. Dan. 11, 21.), auf den Thron, unter welchem der makkabäische Krieg entbrannte, in Folge dessen die Juden wieder selbstständig wurden, bis mit Syrien auch ihr Staat in die Abhängigkeit der Römer gerieth. Nur auf kurze Zeit kam um die Zeit der Bekehrung des Paulus Damaskus unter die Botmäßigkeit des arabischen Königs Aretas (Joseph. Antt. 18, 5, 1) und wurde durch einen Ethnarchen verwaltet (2 Kön. 11, 32. Apg. 9, 24.). Nachkommen der alten Syrer scheinen die Maroniten zu seyn, wenn man von ihrer noch jetzt gebrauchten Liturgie in altsyrischer Sprache mit Sicherheit auf ihre Abstammung schließen darf. Sie sind Monotheleten (Neander, Kircheng. 3, 389; Ritter, Erdk. XVII, 1. S. 773 u. 776). Da die Drusen weder in physischer noch ethnologischer Beziehung von ihnen abweichen, so scheinen sie blos zum Muhammedanismus abgefallene Syrer zu seyn (vergl. Ritter, Erdk. XVI, 1. S. 784 f.).

Vaihinger.

Syrische Kirchenübersetzung der Bibel, Peschittho (ܦܫܝܛܬܐ, so richtiger als gewöhnlich Peschito oder Peschitho). Der Name dieser Uebersetzung hat eine mehrfache Deutung gefunden. Berthold (Einleit. II. S. 593) nimmt ihn von ܦܫܛ extendit als: die über die syrische Kirche ausgebreitete, allgemein übliche Uebersetzung, entsprechend dem griechischen *ἡ κοινή* und dem lat. vulgata. Allein weder das syrische ܦܫܝܛ noch das chaldäische פְּשׁוֹט hat diese Bedeutung (s. Gesenius zu Je-

saja I. S. 81 Anm.), sondern nur die von: gerade, einfach. Daher wollte Eichhorn (Einl. II. S. 125) dies erklären als: die wörtliche, wortgetreue, wie vielleicht schon Barhebräus (Horr. Myster. bei Wiseman. hor. Syr. p. 86 [illegible]? welche mit dem Hebräischen übereinstimmt; doch vgl. Hist. Dynast. p. 100, wo er den Namen einfach gegeben seyn läßt لترك البلاغة في نقلها wegen des Mangels an Rhetorik in der Uebersetzung). Allein eine wörtliche Uebersetzung, wie z. B. die Harklensische und die des Aquila ist die Pesch. durchaus nicht, weshalb man unter den neueren Gelehrten allgemein mit Berücksichtigung des von Buxtorf (Lex. chald. unt. פְּשׁוּט col. 1861) bemerkten Gegensatzes des פשוט als der einfachen, an den Wortsinn sich haltenden Erklärung zu dem מִדְרָשׁ, der allegorisch-mystischen Erklärung, auch unser Peschittho in dem Sinne der einfach dem Wortsinne, und nicht allegorisch-mystischer Auslegung folgenden Uebersetzung nimmt. Dagegen macht aber Geiger (Verhandl. der ersten Versamml. deutscher und ausländischer Orientalisten in Dresden. Leipz. 1845. 4. S. 9) die Bemerkung, daß פשט in der babylon. Gemara allerdings jene Bedeutung annehme und bei den späteren Rabbinen in diesem Sinne gewöhnlich sey, daß aber die Mischnah und die jerusal. Gemara diesen prägnanten Sinn des Wortes gar nicht kenne, vielmehr unter פשט blos verstehe: erklären, entwickeln, ausführen, und Peschittho demnach nichts anderes heiße, als die erklärte, übersetzte (Bibel). Nach der einheimischen Tradition (Barhebr. in Horr. Myst. p. 2 des von Larsow gegebenen Specim., bei Asseman. Bibl. Or. II. p. 279, Wiseman. horae syriacae. Rom. 1828. 8. p. 87 und der Hist. Dynast. p. 100. Gabriel Sionita praef. in Psalt. Syriac. u. Asseman. III, 1. pag. 210—212) reicht die Uebersetzung des A. Testam. in die Zeit Salomo-Hiram's, oder sie rührt von dem Priester Asa (ܐܣܐ) her, der von den Assyrern nach Samaria geschickt wurde (2 Kön. 17, 27 f.), oder sie stammt aus der Zeit des Apostels Thaddäus (Adäus) und des edessenischen Königs Abgarus (s. den Art. Bd. I. S. 58), also gleich aus den ersten Jahren der christlichen Kirche, in welche Zeit auch die Uebersetzung des Neuen Testam. gesetzt wird, welche die meisten Syrer dem Achäus, einem Schüler des Thaddäus, dem ersten edessenischen Bischofe und Märtyrer zuschreiben. Gegen die ersten beiden Angaben spricht schon das Vorkommen griechischer Wörter in der Uebersetzung; eher ließe sich die letztere hören, doch ist auch diese für das N. Test. mit der Geschichte der Entstehung des Kanon nicht vereinbar. Die erste sichere historische Grundlage für das Vorhandenseyn der Peschittho (über den Syrer ὁ Σύρος bei den Kirchenvätern s. Perles in der unten angeführten Schrift S. 3. 49—51) gibt der Gebrauch derselben bei Ephräm dem Syrer im vierten Jahrhundert. Aber weit über diesen hinaus führt uns der Umstand, daß Ephräm selbst viele Worte derselben theils als seinen Zeitgenossen nicht mehr verständlich erklärt, theils selbst auch nicht mehr versteht, wie dies Wisemann S. 122—136 an vielen Beispielen darthut. Hiernach kommen wir wenigstens in das 3. Jahrh. v. Chr., ja wir würden mit Hug (Einl. §. 67. 68.) sicher noch höher hinauf bis in das 2. Jahrh. zurückgehen können, wenn seine Ansicht von der Nichtübereinstimmung des Peschitthotextes des N. Testam. mit den Handschriftenfamilien und seine Deutung der Stelle des Hegesipp bei Euseb. H. E. IV, 22, wo ἔκ τε τοῦ καϑ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ gesagt ist, über allen Einwand erhaben wäre. Ein anderer Grund für das hohe Alter dieser Uebersetzung ist die Beschränktheit des Kanon, denn da der Peschittho in allen Handschriften die kathol. Briefe 2 Petri, 2. u. 3. Joh. und die Offenbarung fehlen, so läßt sich daraus mit Recht der Schluß ziehen, daß die Uebersetzung gemacht wurde, ehe diese Schriften kanonisches Ansehen erhalten hatten. Hug's Annahme (Einl. §. 65.), daß diese Stücke ursprünglich in der Uebersetzung sich fanden, aber seit dem 4. Jahrh. mehr und mehr von den Abschreiben vernachläßigt wurden und so endlich ganz verloren gingen, welche Annahme er besonders auf den Umstand stützt, daß diese Schriften hin und wieder von Ephräm berücksichtigt werden, wird einestheils durch die Unsicherheit, welche in Betreff der Aechtheit der

Schriften Ephräms herrscht, anderntheils hauptsächlich dadurch höchst problematisch, daß ja Ephräm auch die Apokryphen des A. Test. kennt, die entschieden nicht in der Pesch. waren, mithin selbst ihre Benutzung bei Ephräm durchaus noch nicht das Vorhandenseyn in der Pesch. zur Voraussetzung hat, da ja von ihnen, seit sie kanonische Anerkennung gefunden hatten, recht wohl eine syrische Uebersetzung vorhanden seyn konnte (vgl. Rödiger in: Ersch u. Gruber, Encykl. 3. Sekt. 18. Thl. S. 293; Guerike, Beiträge z. histor.-krit. Einl. ins N. Test. S. 2 ff.). Die namentlich von Wetstein aufgestellten Gründe für ein späteres Alter und ihre Widerlegung s. bei Michaelis, Einleit. §. 58. — Nicht bestimmter als die Frage nach der Zeit läßt sich die beantworten, ob die Pesch. christlichen oder jüdischen Ursprungs ist. Für das N. Test. ist der christliche Ursprung freilich ohne Zweifel, aber ob sie von einem Judenchristen herrühre oder nicht, läßt sich in Frage ziehen. Für einen Judenchristen möchten sich Michaelis (Einl. §. 59.), Perles (S. 21), dagegen Joh. Wichelhaus (de N. T. versione Syr. antiqua quam Peschitho vocant libri IV. Hal. 1850. 8. pag. 87) entscheiden. Weit unsicherer ist die Entscheidung für das A. Testam. Hier kommt es zunächst auf die Frage an, ist das Alte Testam. vor dem Neuen, oder dieses vor jenem, oder sind beide gleichzeitig übersetzt. Jede dieser Ansichten hat ihre Vertreter gefunden. Zunächst ist hierfür bei'm Mangel aller anderen Indicien das Verhältniß entscheidend, in welchem die Citate des Alten Test. im Neuen zu einander stehen, worüber allerdings die Untersuchung noch nicht mit der nöthigen Genauigkeit und Eindringlichkeit geführt ist. Im Ganzen ist mit Ausnahme des Hebräerbriefes, der wenigstens die Psalmen nach der Pesch. des A. Test. citirt, der griechische Text fast durchweg zu Grunde gelegt und kein Streben bemerkbar, den Text mit dem alttestamentlichen in Uebereinstimmung zu bringen, wogegen auch andererseits im A. Testam. durchaus keine Beziehung auf's Neue sich zeigt, und wo eine solche stattfindet, diese größtentheils als Correktur sich erweist. Aus diesem Verhältniß schließt Wichelhaus (S. 90), daß sowohl das A. als das N. Test. ziemlich gleichzeitig, jenes aus dem Hebräischen, dieses aus dem Syrischen, übertragen seyen. Nothwendig ist aber diese Folgerung nicht; es läßt sich dies Verhältniß auch so erklären, daß, wenn das A. Test. von Juden, das Neue von einem Nicht-Judenchristen übersetzt war, Letzterer sich eben nur an den griechischen Text hielt, ohne auf die vielleicht schon lange vorhandene alttestamentliche Peschittho Rücksicht zu nehmen. Gewiß würde, wäre der Uebersetzer des N. Test. ein Judenchrist und ihm die Pesch. des A. Test. bekannt und geläufig gewesen, er doch wenigstens in die aus der Thorah entlehnten Stellen selbst unwillkürlich einige Conformität gebracht haben, und ebenso würde der Uebersetzer des A. Testam., wäre er ein Christ gewesen, eine gleiche Conformität erstrebt haben. Daß das A. Test. nach dem Neuen übersetzt seyn sollte, wie Viele annehmen, scheint mir den ganzen historischen Verhältnissen nach nicht eben wahrscheinlich. Denn da bekanntlich das Christenthum sehr früh nach Syrien kam und man in der ältesten Kirche behufs der Vorlesung bei'm Gottesdienste des A. Test. sich bediente, so läßt sich gewiß nicht mit Unrecht annehmen, daß auch hier die Uebersetzung des A. Test. der des Neuen vorausgegangen ist. Es könnte dabei die des A. Testam. immerhin von Christen, und zwar der Sachlage nach von Judenchristen übersetzt seyn, wie eine solche Entstehung gegen Rich. Simon (Hist. crit. du V. T. Rotterd. 1685. p. 272), der einen jüdischen Ursprung annahm, die meisten neueren Kritiker behaupten, gestützt auf die Interpretation messianischer Stellen u. a., sowie auf den Umstand, daß diese Version schon früh die allgemein anerkannte Kirchenversion aller Parteien der syrischen Christen war (vergl. Kirsch [Praef. ad Pentat. Syr. p. 6]; Gesenius zu Jesaj. I. S. 85 f.; Hirzel [de Pentat. vers. Syr. indole. §. 27. p. 127 sq.]; Hävernik [Einl. I, 2. S. 94. [I, 406 der 2. Ausg.]). Nachdem jedoch schon Hug (Einl. §. 66. I, S. 360. 3. Aufl.) einen jüdischen Ursprung gemuthmaßt, Geiger (Urschr. u. Uebersetzungen der Bibel. Bresl. 1857. S. 167) einen solchen ohne Weiteres vorausgesetzt, Hävernik (Einl. I, 2. S. 93) einen jüdischen Einfluß auf die Uebersetzung

anerkannt hatte, suchte neuerlichst Jos. Perles in einer Inaugural-Dissertation (Meletemata Peschitthoniana. Bresl. 1860. 8.) nachzuweisen, daß die Peschittho des A. Test. jüdischen Ursprungs sey, indem sie am Ende des 2. Jahrh. v. Chr. von mehreren Uebersetzern gefertigt, deutlich die Spuren der palästinensischen Auslegungsweise verrathe (S. 8), ohne welche Annahme die schwersten Stellen derselben gar nicht zu erklären seyen (S. 16). Zuerst sey der Pentateuch übersetzt, dann die übrigen Bücher, wie aus der Benutzung des Pentateuch in denselben hervorgehe (S. 15). Es ist nicht zu läugnen, daß der Verfasser seine Ansicht mit großer Gelehrsamkeit und Umsicht nach allen Seiten hin zu stützen und zu vertheidigen weiß; doch fragt es sich, ob alle diese Erscheinungen sich nicht auch durch die Annahme eines Judenchristen als Verfasser erklären lassen. Leider erstreckt sich die Beweisführung zunächst hauptsächlich nur auf den Pentateuch; recht sehr zu wünschen sind die weiteren Mittheilungen des Verfassers über das Ergebniß seiner Studien für die übrigen Bücher, namentlich die prophetischen und die Psalmen, wo die messianische Deutung ein wichtiges Moment der Entscheidung abgeben muß. Ob das ungünstige Urtheil des Barhebräus über die Pesch. (bei Asseman. II. p. 281: Simplicem Syrorum versionem rudem esse, τῶν LXX. vero exactam et numeris omnibus absolutam) sich mit dem Verf. S. 21 daraus erklärt, daß auf Barhebräus der jüdische Ursprung derselben, wodurch in ihr auf die christlichen Dogmen gar keine Rücksicht genommen wird, wogegen die von Christus und den Aposteln im N. T. angeführten Citate mit der LXX. stimmen, einen abstoßenden Eindruck gemacht hat, oder ob nicht vielmehr jenes Urtheil auf die Ineleganz der Sprache und Uebersetzung, die Barhebräus öfter rügt (s. Wisemann S. 106), sich gründet (vergl. Rödiger a. a. O. S. 292, b), müssen wir für jetzt dahin gestellt seyn lassen. Damit hängt auch die Bestimmung des Vaterlandes der Uebersetzung zusammen. Man sollte dabei zunächst an Edessa, den Hauptsitz der syrischen Kirche und Gelehrsamkeit (s. d. Art. „Edessa" III, 626.) denken; doch schon die Tradition, nach welcher König Abgar Abgesandte nach Palästina schickte, um dort die Bibelübersetzung zu veranstalten, die unbestreitbare Abhängigkeit der Uebersetzung von der jüdisch-palästinensischen Auslegung, sowie jenes Urtheil des Barhebräus über die Inelegánz der Sprache scheinen auf eine Entstehung im westlichen Syrien zu deuten. Sicherer als die Frage nach Religion und Vaterland des Verf. läßt sich für jetzt, wenigstens in Beziehung auf das A. Testam., die entscheiden, ob die Uebersetzung von Einem oder mehreren Verfassern herrührt, wobei die entschiedene Verschiedenheit in dem Verfahren bei Behandlung des Textes (vgl. z. B. die Uebersetzung der Chronik gegenüber der des Buches der Richter, Bertheau, Chron. Einl. S. 48 und Richter, Einl. S. 35) für die letztere Annahme entscheidet, welcher auch Ephräm (zu Josua 15, 28. Opp. I. pag. 305) folgt. Wie weit aber die Verschiedenheit geht, welche Gruppirung in dieser Beziehung sich herausstellt, bedarf wie so vieles Andere noch eingehenderer Untersuchung. Mit weniger Entschiedenheit lassen sich für das N. Testam. verschiedene Verfasser aufstellen. Hier erscheint die Conformität zwischen der Uebersetzungsweise der Evangelien und der Episteln derartig, daß die Annahme Eines Uebersetzers wohl alle Berechtigung hat, und ehe nicht positivere Differenzen beigebracht werden, als die bloß auf subjektivem Gefühl beruhenden Unterschiede, welche Hug S. 363 und Wichelhaus S. 86 geltend machen, kann man getrost bei der Annahme der Einheit verbleiben. Eher dürfte man Wichelhaus S. 861 nach dem Vorgange von Michaelis einen verschiedenen Verfasser für den Hebräerbrief zugestehen, doch geradezu nöthigend sind die dafür aufgestellten Beweise auch nicht.

Was nun die Art und Weise der Uebersetzung der Peschittho betrifft, so ist diese im Ganzen und Großen als eine gute, sorgfältige und getreue, dem Texte sich möglichst anschließende, zu bezeichnen. Von eigenen Zusätzen und Aenderungen hält sie sich meist fern, nur in einzelnen Büchern, wie in der Chronik, hin und wieder auch in den Büchern der Könige finden wir solche. Sie hält sich gleich weit entfernt von der sklavischen Worttreue des Aquila und der paraphrasirenden Weise der späteren Targum's.

Dabei ist sie größtentheils selbstständig und ihre Abhängigkeit von der LXX. sehr gering, ja sogar noch sehr problematisch, da, wo eine solche sich findet, sie oft erst durch spätere Correktur hineingekommen ist (s. Perles S. 11). Uebereinstimmung mit den Targum's, namentlich dem des Onkelos, ist nicht als Abhängigkeit zu bezeichnen, sondern beruht auf der gleichen Tradition der Erklärung, welcher beide folgen. Die Uebersetzung der Proverbien stimmt mit dem Targum in den meisten Stellen fast wörtlich überein (vgl. Dathe de ratione consensus vers. Chald. et Syr. Proverbb. Salom. Lips. 1764. 4. Opuscc. p. 109 sqq.). Im A. Test. folgt die Uebersetzung oft einem andern Texte, als dem masoretischen und hat auch Abweichungen in der Lesung der Vokale; im N. Test. zeigt sie eine Textgestaltung, die vor der später festgestellten liegt. Läßt sich nun hieraus eine bedeutende kritische Geltung dieser Uebersetzung vermuthen, so wird diese doch wieder durch die Anbequemung an den Genius der syrischen Sprache, der hier nie so wie in der Harklensischen Uebersetzung verletzt wird, und durch die freiere Bewegung bei'm Uebersetzen vermindert, wie dies namentlich für das N. Test. Ch. B. Michaelis (de variis lectionibus N. T. caute colligendis et dijudicandis. Hal. 1794. 4.) und Winer (de versionis N. T. Syriacae usu critico caute instituendo. Erlang. 1823. 4.) nachgewiesen haben. Dazu kommt, daß die vorhandenen gedruckten Ausgaben des syrischen Textes noch keineswegs kritisch so sicher gestellt sind, um von ihm aus Rückschlüsse auf den Grundtext überall mit Sicherheit machen zu können, ja daß gerade hier fast noch Alles zu thun bleibt. Bedeutender als der kritische Nutzen ist der hermeneutische, indem die Peschittho im A. Test. oft die Spuren der alt-palästinensischen Tradition gibt, im Neuen durch das aramäische Idiom selbst und durch die alte Tradition das Verständniß fördert (vgl. Mich. Weber, de usu vers. Syr. hermeneutico. Lips. 1778. 8.). In dogmatischer und dogmenhistorischer Beziehung würde es von Wichtigkeit seyn, wenn der Unterschied und die Abweichung der sogenannten Nestorianischen und Jakobitischen Recension so bedeutend wären, als man mehrfach geglaubt hat; allein dieser Unterschied ist ein rein äußerlicher, nur auf die Textform in orthographischer und grammatischer Beziehung Einfluß übender. — Was endlich den Umfang dieser Uebersetzung betrifft, so erstreckt sie sich im A. T. ursprünglich nur auf die kanonischen Schriften, wie dies die Uebersetzung aus dem Urtexte von vornherein wahrscheinlich macht. Die apokryphischen Bücher sind erst später hinzugekommen, doch führt sie schon Ephräm an, ohne sie als kanonische zu betrachten (v. Lengerke, de Ephraemi Syri arte hermeneut. pag. 3). Ueber die verschiedene Anordnung der biblischen Bücher in den Handschriften s. Assemani III, 1. p. 4 sq.; Adler, bibl.-krit. Reise S. 103 ff.; Wiseman S. 212 f. In der gedruckten Ausgabe von Lee ist die Anordnung folgende: Pentateuch, Hiob, Josua, Richter, Samuel und Könige, Chronik, Psalmen, Sprüche, Prediger, Ruth, Hohelied, Esther, Esra, Nehemia, Jesaja, zwölf kleinere Propheten, Jeremia, Klagelieder, Hesekiel, Daniel. Daß im Kanon des N. Test. der Peschittho vier katholische Briefe und die Apokalypse fehlen, ist schon oben erwähnt; ferner fehlen in den Handschriften, sowie in der Edit. princ., in den Evangelien die Geschichte der Ehebrecherin Joh. 7, 53. bis 8, 11. und in den Briefen 1 Joh. 5, 7.; wenn in den gedruckten Ausgaben nichtsdestoweniger diese Stücke sich finden, so gehören sie anderen Uebersetzungen an, die mit der Pesch. nichts zu thun haben. Die fehlenden katholischen Briefe gab zuerst Ed. Pococke (mit hebr. Lettern, lat. Uebersetzung und Anmerkk.) Lugdun. Bat. ex officina Elzevir. 1630. 4. heraus, von wo sie in die Pariser Polyglotte aufgenommen wurden; die Herausgabe der Apokalypse besorgte Ludov. de Dieu (mit syr. u. hebr. Lettern, lat. Uebers. u. Anmerkk.) ebendas. 1672. 4. Ueber die späteren Uebertragungen der Perikope von der Ehebrecherin siehe Bernstein in Zeitschr. der deutsch-morgenl. Ges. 1849. S. 397 f. — Ueber Tochterversionen der Pesch. s. den Art. „Bibelübersetzungen" Bd. II, 169 f. 200 f.

Es bleibt noch übrig, den hauptsächlichsten litterarischen Apparat hier anzuführen. Der Anfang der Herausgabe des Textes wurde mit dem N. Test. gemacht, welches schon

1555 durch Moses von Martin, den der maronitische Patriarch Ignatius im J. 1552 an Pabst Julius III., sich ihm im Namen der syrischen Kirche zu unterwerfen, geschickt hatte, im Verein mit Kaiser Ferdinand's I. Kanzler, Albert Widmanstad u. Wilh. Postell (Wien 1555. 2 Thle. 4.) herausgegeben wurde. Eine ausführliche Beschreibung dieser schönen und seltenen Ausgabe findet sich bei Beck (edd. principes N. T. Syr. Basil. 1776) und in Hirt, oriental. und exeget. Biblioth. II. S. 260. IV. S. 317. V. S. 25. Hieraus floß mit theilweiser Benutzung einer Heidelberger Handschrift die Ausgabe von Tremellius (Genf 1569. Fol., der syr. Text mit hebr. Lettern und einer lat. Uebersetzung, dazu der griech. Text mit der Uebersetzung des Beza), über welche Hirt a. a. O. II, 289, Bruns in Eichhorn's Repertor. XV. S. 157 ff. Die dritte Ausgabe ist die in Thl. 5. der Antwerpener Polyglotte v. J. 1571 mit syr. und hebr. Lettern und einer lat. Uebers. von Guy le Fèvre de la Boderie (Guido Fabricius Boderianus). Hieraus ging der Text in die Pariser (Thl. 9. u. 10. 1645) und Londoner (Thl. 5. 1657) Polyglotte; in der ersteren bearbeitet von Gabriel Sionita, in der letzteren von Brian Walton, sowie in mehrere Einzelnausgaben über, welche sich mit einiger Vollständigkeit bei Le Long I. S. 104; Masch II, 1. S. 511; Hirt a. a. O.; Michaelis, Einl. §. 53.; Hug, Einl. §. 69; de Wette, Einl. §. 11. aufgeführt finden. Unter letzteren sind besonders hervorzuheben die von Trost (Cothen. Anhalt. 1621 u. 1622. 4.), Aegid. Gutbier (Hamburg 1664. 8., zweiter Abdruck 1664 mit unveränderter Jahrzahl, aber vielen Druckfehlern; dazu ein Lex. Syriac. u. Notae criticae in N. T. Syr., Varianten enthaltend, 1667), Schaaf (cur. Joa. Leusden et Car. Schaaf. Lugd. Bat. 1708. gr. 4. verb. Ausg. 1717, dazu Lex. Syriac. concordant. elab. a C. Schaaf. Lugd. Bat. 1709. 4.) und Sam. Lee (Ausgabe der brit. Bibelgesellschaft. London 1816. 4.; später noch ein Paar andere). Die zum Gebrauche der Maroniten von Faustus Naironus Banensis Maronita syrisch und arabisch (mit syr. Schrift, karschunisch) besorgte Ausgabe der Propaganda (Rom 1703. 2 Bde. Fol.) hat Sylv. de Sacy von Neuem edirt (Paris 1824. 2 Bde. 4.). Das A. und N. Test. sind mit gegenüberstehender neusyr. Uebersetzung von den amerikanischen Missionaren in Urmia (jenes 1852, diese 1846. gr. 4.) herausgegeben. Die Evangelien nach einer sehr alten und von dem gewöhnlichen Texte vielfach abweichenden Recension gab Cureton aus den Nitrischen Handschriften des britischen Museum (Remains of a very ancient recension of the four Gospels in Syriac hitherto unknown in Europe, discovered, edided and translated by Will. Cureton. Lond. 1858). Das A. Test. wurde zuerst in der Pariser Polyglotte mit beigefügter Uebersetzung des Gabriel Sionita herausgegeben; dann nach Handschriften angeblich verbessert, in der That aber in den meisten Partieen ebenso vernachlässigt in der Londoner Polygl. (Bd. 1—4., Varianten dazu von Thorndyke in Bd. 6.). Nachdem Lee schon in Winer's kritisch. Journal I, 2. S. 149 Bemerkungen über die Collation von Handschriften der syrischen Uebersetzung gegeben hatte, besorgte er selbst eine kritische, mehrfach verbesserte Ausgabe ohne Vokale (Lond. Bibelgesellsch., London 1823. 4., vergl. Rödiger in Hall. Lit.Ztg. 1832. Nr. 4.). Einzeln herausgegeben sind vom A. Testam. der Pentateuch von Kirsch (Leipzig 1787. 4.) und die Psalmen, Berg Libanon 1585. Fol. u. 1610; von Gabriel Sionita (Paris 1625. 4.), Thom. Erpenius (Lugd. Bat. 1787. 4.) und von J. A. Dathe (Halle 1768. 8.). Von Schriften über die Peschittho sind außer den im Vorhergehenden und im Art. „Bibelübersetzungen“ Bd. II. S. 187. 198 angeführten hauptsächlich zu bemerken: Rödiger, Art. „Peschito“ in Ersch und Gruber's Encykl. 3. Sekt. 18. Thl. S. 292 bis 294, und zur Texteskritik die Beiträge von Bernstein in: Zeitschr. der deutsch-morgenl. Gesellsch. III. Bd. 1849. S. 387—399. Für das A. Test. L. Hirzel de Pentateuchi versionis Syr. quam Peschito vocant indole commentat. crit.-exeget. Lips. 1825; G. L. Spohn, Collatio versionis Syr. quam Pesch. vocant cum fragmentis in Ephraemi Syri obviis instituta. Spec. I. Lips. 1785. 4. Spec. II. Viteberg. 1794. 4. (bezieht sich nur auf Jesaja); C. A. Credner, de prophetarum

min. vers. Syr., quam Pesch. vocant, indole. Gotting. 1827 (für Amos besonders auch: G. Baur, der Prophet. Amos. Giessen 1847, 8. p. 143—146). Für das N. Test.: M. H. Reinhard, de vers. Syr. N. T. Viteberg. 1728. 4.; J. Guilelm. Reusch, Syrus interpres cum fonte N. T. collatus. Lips. 1741. 8.; L. G. Jahn, observ. in vers. N. T. Syr. Viteb. 1756. 4.; Rich. Jones, Evangelia versionis simplic. syr. collata cum duob. codd. mss. bibl. Bodleian. Oxon. 1805. 4.; J. D. Michaelis, curae in vers. syr. Act. Apost. Gotting. 1755. 4.; L. E. Loehlein, syrus epistolae ad Ephesios interpres, in causa critica denuo examinatus. Erlang. 1835. 4.

Schließlich noch die Bemerkung, daß die Bearbeitung dieses Artikels von Unterzeichnetem nur übernommen wurde, um ein früher der Redaktion in nicht recht bedachter Weise gegebenes Versprechen nicht unerfüllt zu lassen. Auf selbstständige Forschung, woran anderweitige Arbeiten hinderten, mache man daher keine Ansprüche, höchstens auf eine übersichtliche und bei großer Zusammendrängung doch möglichst erschöpfende Darstellung der bisherigen Untersuchungen, sowie eine Hinweisung auf das, was hier noch noththut. In dieser Beziehung sind folgende Punkte hervorzuheben als das, worauf zunächst das Augenmerk in diesen Forschungen gerichtet seyn muß: 1) Herstellung einer kritischen Ausgabe des Textes nach den Anforderungen, welche die neuere Wissenschaft stellt, für das N. Test. namentlich aus dem Schatze der Nitrischen Handschriften; 2) eingehende Vergleichung des so constituirten Textes mit der LXX. und den Targums und Nachweis, inwieweit jüdisch-palästinensische Auslegung auf die Uebersetzung Einfluß hat; 3) Feststellung des Verhältnisses der Uebersetzung der einzelnen Bücher, hauptsächlich des A. Test., zu einander in Rücksicht auf Manier und Uebersetzung und wie hiernach die einzelnen Bücher sich gruppiren. Sind diese Untersuchungen zu einem befriedigenden Resultate gediehen, so müssen daraus die wichtigsten Folgerungen für Verfasser, Vaterland und Zeitalter der Uebersetzung sich ergeben. **Arnold.**

Syrische theol. Schule, s. Antiochenische Schule.

Syropulus, Sylvester. Syropulus ist der Verfasser einer interessanten Quellenschrift über die Geschichte des griechischen Unionsconcils von Ferrara und Florenz (1438/39). Die Orthographie seines Namens ist streitig. In den Akten des Concils und in den Unterschriften der Unionsurkunde wird dieser Name Syropulus genannt; dagegen findet sich bei griechischen Autoren, wie in der Chronik des Phranza III. cp. 25. und in den Briefen des Maximus Planudes die Schreibung *Σγουρόπουλος*. Da nun auch in der Turcograecia des Martinus Crusius (lib. IV. p. 283) ein griechischer Eigenname *Σγοῦρος* vorkommt, so hat der Herausgeber unseres Schriftstellers, Robert Creyghton, die Schreibung Sguropulus als die ursprüngliche und richtige angenommen, jene andere aber aus der Ungenauigkeit lateinischer Leser oder Abschreiber erklären wollen. Und wie uns scheint mit Recht, und es lassen sich dafür noch andere neugriechische Wortformen, wie *σγουρίζειν*, *σγουρότης*, *σγουρομάλλης* und der Eigenname *Δημήτριος Σγουρόπουλος* (Cantac. Histor. III. cap. 23. 29.) anführen (vgl. die Lexika von du Fresne und Meursius). Zwar Leo Allatius, der Widersacher des Creyghton in allen Stücken, widerspricht ihm auch hierin und beruft sich auf die eigene Unterschrift in den Akten. Allein wie diese ursprünglich gelautet, können wir nicht wissen, und da unser Sylvester erst im 15. Jahrhundert lebte, so haben wir allen Grund, eine neugriechische Namensform, die hinreichend bezeugt ist, als die schon damals unter den Griechen übliche gelten zu lassen. Unter den Lateinern konnte sehr leicht die andere Form gebräuchlich werden.

Wie dem übrigens sey, der Genannte lebte in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts und war Gerichtsbeamter (*δικαιόφυλαξ*) und Obersakristan (*μέγας ἐκκλησιάρχης*) in Constantinopel; auch gehörte er zu den fünf Würdenträgern des Patriarchen, deren Kleidung ein Kreuzeszeichen auszeichnete. Er war ein leidenschaftlicher Anhänger seiner Kirche und allem Lateinischen abgeneigt; doch nöthigten ihn die Umstände, sich unter

Anführung des Kaisers Johannes dem großen und dringenden Unternehmen der Kirchenvereinigung anzuschließen. In der Begleitung des Patriarchen Joasaph, der selber nur mit Widerstreben den Wünschen des Kaisers Gehör gegeben hatte, begab er sich nach Ferrara. Auf der Synode selbst gehörte er zu dem Anhange des streng orthodoxen und antiunionistischen Markus Eugenikus von Ephesus; er wirkte bei den Verhandlungen thätig mit, gerieth aber als Gegner der Uebereinkunft in eine schwierige Lage. Er erzählt in seinem Werk, wie sehr er die ganze Reise verwünscht und an jedem Erfolge verzweifelt, daß er aus der Zahl der sechs Disputirenden freiwillig ausgeschieden, daß er mit dem Patriarchen und selbst mit dem Kaiser heftig zusammengerathen sey (Sect. II. cap. 8. III, 10. 14. VI, 13. 20. IX, 1.). Als es zur Entscheidung kam, verweigerte er zu dem geschlossenen Vergleich hartnäckig seine Beistimmung, erst der Befehl und die Drohung des Kaisers bewogen ihn zur Unterschrift. Doch hat er diese gleich nachher als eine Schwachheit bereut, und nach Constantinopel zurückgekehrt zog ihm sein Beitritt bittere Anfeindungen zu. Er trat jetzt von den Geschäften zurück und legte die wichtigen Erfahrungen seines Lebens nieder in der „wahren Geschichte der unwahren Vereinigung zwischen den Griechen und Lateinern". Aber dadurch verdarb er es wieder mit den Lateinern und ihren Freunden, und er ist nachmals von Jesuiten wie Labbe, und Römlingen wie Allatius, ohne Weiteres den griechischen Lügnern und ärgsten Schismatikern beigezählt worden.

Es ist nicht schwer, sich über diese Parteiurtheile zu erheben. Das Werk des Syropulus hat neben den beiden Aktensammlungen der Synode, der griechischen und der lateinischen (Harduin, Acta Concil. tom. IX.), unzweifelhaften und bedeutenden Quellenwerth. Mag es durch die spätere Kritik des Allatius im Einzelnen berichtigt und einiger Irrthümer oder parteilicher Auffassungen überwiesen worden seyn; im Ganzen erweist es sich als eine glaubhafte Darstellung selbsterlebter Ereignisse und geht von einem Standpunkte aus, welcher auf der Synode wirklich vertreten gewesen ist. Und es führt uns in eine Reihe von Zusammenhängen und Verwicklungen ein, die uns sonst unbekannt bleiben würden. Sehr interessant sind schon die hier mitgetheilten dem Concil vorangehenden Verhandlungen zwischen dem Kaiser und dem Patriarchen und griechischen Klerus, die Berathungen ob man den Anerbietungen des Baseler Concils oder denen des Pabstes Eugen IV. folgen solle, die Beweggründe des Kaisers, welcher endlich zu Gunsten des Pabstes entschied. Das Mißtrauen der Griechen gegenüber den stolzen Erklärungen der Baseler Väter, welche mit dieser alten griechischen Häresie eben so gut wie mit der neuen böhmischen fertig zu werden meinten, ist gewiß nicht zu stark aufgetragen (Sect. II.). Weiterhin wird das feindliche und eigenmächtige Verfahren des Markus Eugenikus besonders hervorgehoben; dieser schrieb selbst an den Pabst und stellte als Bedingungen eines möglichen Friedens Zweierlei hin, die Beseitigung des unächten filioque und die Annahme des Gesäuerten im Abendmahl. Eugen verhielt sich zögernd und unthätig zu den Bitten um Hülfsleistung gegen die steigende Türkengefahr (Sect. III.). Von den Verhandlungen zu Ferrara und nachher zu Florenz werden die über das Fegefeuer und über den Zusatz im Symbol am ausführlichsten von Syropulus berichtet. In der Symbolfrage hatten die Griechen Recht, weil dies zunächst nur eine urkundliche Frage war. Doch ist hier nicht der Ort, auf den weiteren Verlauf einzugehen (s. den Art. „Ferrara-Florenz"). Ueberblicken wir die nachfolgende Erzählung, so erhellt deutlich die Tendenz des Schriftstellers, welcher nachweisen will, daß eine wirkliche Einigung nicht erreicht werden konnte, daß aber die leitenden Personen, der Pabst, Bessarion, der Patriarch und der Kaiser nebst einigen andern Wortführern sich einander immer mehr näherten, bis am Ende der Nothstand der Griechen den Ausschlag gab. Das Resultat nennt Syropulus mit Recht ein vermittelndes Paktum, μεσότης, statt der Einigung. Der Patriarch, der noch am Orte starb, hatte sich ganz den Wünschen des Kaisers gefügt, viele Andere ließen sich einschüchtern, nur Markus Eugenikus blieb unerschütterlich. Die letzte Redaktion der Unionsartikel (Sect.

VIII, 14.) kostete unsägliche Schwierigkeiten. Im zwölften Buche erzählt der Verfasser noch, daß schon auf der Rückreise der Griechen große Uneinigkeit entstanden sey, daß die Prälaten in ihrer Heimath die übelste Aufnahme gefunden, Viele ihre Unterschrift bereut und öffentlich als eine erzwungene zurückgenommen und ihren Aemtern entsagt hätten, um nicht dem neuen kaiserlichen Patriarchen Metrophanes zu dienen noch dem Frieden mit den Lateinern Vorschub zu leisten.

Wir besitzen von diesem Werke eine einzige Ausgabe, die ebenfalls ihre Merkwürdigkeit hat. Der gelehrte Senator Claudius Serrarius in Paris ließ dasselbe 1642 aus einem Codex der Bibliotheca Regia (N. 1247) abschreiben und sandte das Manuskript an Isaak Vossius zum Zweck der Veröffentlichung. Doch veranstaltete der englische Minister Eduard Hyde, daß es dem Kaplan Robert Creyghton am Hofe Karl's II., nachmaligem Bischof von Bath, überlassen wurde. Dieser also übernahm die Herausgabe des griechischen Textes nebst lateinischer Uebersetzung unter dem Titel: Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos, sive Concilii Florentini exactissima narratio graece scripta per Sylvestrum Sguropulum etc. Hagae Comitis 1660. Leider ist die Ausgabe unvollständig, da das ganze erste Buch in dem Pariser Codex fehlte. Vorangestellt ist eine ausführliche Vorrede, in welcher Creyghton nicht allein den Syropulus rühmt und vertheidigt, sondern auch die griechische Theologie und Kirche im Gegensatz zu der päbstlichen in das günstigste Licht zu stellen sucht. Beides also, das Werk wie die Vorrede des Herausgebers, mußte römischen Lesern höchst anstößig seyn. Daher entschloß sich Leo Allatius, der griechische Apostat, zu einer gewaltigen Widerlegung: In Rob. Creyghtoni Apparatum, Versionem et Notas ad historiam concilii Florentini etc. P. I. Rom. 1665, welche Schrift nicht weniger gegen Syropulus wie gegen Creyghton gerichtet ist, aber nur in Nebendingen als gelungen bezeichnet werden darf. Wir bemerken noch, daß es nicht unmöglich seyn würde, den fehlenden Anfang des Werkes ebenfalls an's Licht zu stellen, da sich noch ein Paar und vielleicht vollständigere Handschriften desselben vorfinden.

Vgl. die Vorrede zu der genannten Ausgabe, außerdem Oudini Comment. III. p. 2418; Cave, Hist. liter. Append.; Schröckh, Kirchengesch. Bd. 34. S. 411.

Gaß.

T.

Tabea, Tabitha, *Ταβιθά*, Apg. 9, 36 ff., Name einer Jüngerin in Joppe. Das aram. טְבִיתָא, ܛܒܝܬܐ, entsprechend dem hebräischen צִבְיָא (1 Chr. 8, 9. Benjaminite) und צִבְיָה (2 Kön. 12, 2. Mutter des Königs Joas in Juda), griechisch *δορκάς, δορκαλίς*, Gazelle, kommt auch sonst (R. Gamaliel's Dienerin, Nidd. hier. f. 49, 4. Joseph. bell. jud. 4, 3. 5) als weiblicher Name vor, wie denn dieses Thier (über Thiernamen als Namen für Menschen s. Winer, s. v. Namen II, 133; Boch. Hieroz. I, 2. 43; Simon. Onom. p. 16. 390 sqq.; Hartmann, Pent. S. 276 f.) wegen seines schlanken, zierlichen Körperbaues, der Gefälligkeit und Leichtigkeit seiner Bewegungen und seines großen, feurigen, schwarzen Auges ein bei den Morgenländern beliebtes Bild der Schönheit und Anmuth ist (Hohesl. 2, 9. 17.), besonders weiblicher (Hohesl. 4, 5. Spr. 5, 19.). Auch bei jener Tabea gilt „nomen et omen" in höherem Sinne; sie hatte den „köstlichen Schmuck eines sanften und stillen Geistes und doch liebesschneller Füße, war scharfsehend auf das Gute, wo sie eine Gelegenheit dazu merkte, hurtig und munter in der Liebe ihres Heilandes, im Dienst Gottes und des Nächsten" (Besser, Apostelgesch. I. S. 503). Baumgarten z. d. St. sagt: an ihr, der ersten Frau, von der in der Geschichte der Kirche berichtet wird, sollen wir sehen, was der Geist Christi in der Kirche aus dem weiblichen Geschlecht bereiten will. Ein schönes Zeugniß von der Liebe, mit der sie Christo in pauperibus diente, legten die weinenden Wittwen

ab, welche im Angesicht ihrer Leiche dem Apostel Petrus die Unter- und Oberkleider zeigten, die ihnen Tabea bei Lebzeiten gemacht hatte. In mehr als einem Sinne erfüllte sich an ihr Offenb. 14, 13. Petrus, von der Gemeinde in Joppe, welcher die Einsame eine gemeinsame Mutter geworden war durch ihre Liebe, aus dem nahen Lydda herbeigerufen, erweckte sie nach dem Wort Christi (Matth. 10, 8.) durch das Gebet seines Glaubens und den Zuruf an die Leiche (*πρὸς τὸ σῶμα*) in der Kraft des Herrn (Apg. 3, 12. 16. 4, 10.) wieder zum Leben. Die Auferweckung des Töchterleins des Jairus, von welcher Petrus Augenzeuge gewesen war, konnte ihm hier (z. B. für das Hinausweisen der Anwesenden, den wunderkräftigen Zuruf, während sich durch das Gebet die Auferweckung der Tabea von der des Töchterleins Jairi unterschied) zum Vorbild dienen. Baur (Paulus S. 192 f.) meint natürlich, dem Concipienten der Apostelgeschichte habe für diese aus dem Interesse der Verherrlichung der Apostel entstandene Tabithasage die Sage von des Jairus Töchterlein als Vorbild vorgeschwebt und macht dafür die Namensähnlichkeit von *ταλιϑὰ* und *ταβιϑὰ* (nach Klang und Bedeutung!) geltend. Die rationalistischen Exegeten (Heinrichs Exc. p. 368; Ewald, Geschichte Isr. VI, 222: auf der Gränzscheide, wo kaum noch das letzte Fünkchen Lebensathem im Menschen seyn mag!) denken an Scheintod. De Wette hält auch für möglich, daß die Augenzeugen in Beurtheilung des Falles im Irrthum seyn konnten. **Leyrer.**

Tabenna, Nilinsel, Mönchsniederlassung das., s. Bd. IX. S. 674.

Tabernakel, ein fixes, ursprünglich außerhalb des Altars stehendes Behältniß zur Aufbewahrung der Eucharistie. Vom 4. Jahrhundert an, wenn nicht schon früher, bewahrte man die geweihten Hostien in einem wo möglich kostbaren Gefäß (pyxis), welches die Form eines Thurmes (turricula), noch öfter der Taube hatte, darum auch schlechthin columba, *περιστέριον*, von den Griechen auch *παστοφόριον* genannt wurde. Dieses Behältniß stand entweder auf dem Altartische oder es wurde, namentlich wenn es die Gestalt der Taube hatte, an Ketten oder Schnüren in dem Baldachin der ursprünglichen Ciborienaltäre oder bei den späteren Reliquienaltären mit Rückwand an einem von denselben ausgehenden Bischofsstab aufgehängt (suspensio). Erst im vierzehnten Jahrhundert fing man an, das Gefäß mit der Eucharistie in feststehenden Behältnissen außerhalb des Altars aufzubewahren, in den sogenannten Tabernakeln, Sakraments- oder Herrgott-Häuschen. Es waren dies entweder selbstständige und freistehende, hart an der Wand oder einem Pfeiler aufgerichtete thurmartige Gebäude, oder mehr oder weniger verzierte Wandschränke, in beiden Fällen (heraldisch gesprochen) rechts vom Altar. Vorzüglich unter dem Einfluß der für ihre zierlichen aufstrebenden Bildungen hier ein willkommenes Feld findenden Gothik kamen diese Tabernakel in so allgemeine Aufnahme, daß man sie zuletzt fast ausnahmslos auch in den ärmsten Kirchen und in der einfachsten Gestalt findet. Für die evangelische Kirche, welche jeden außersakramentlichen Gebrauch des Leibes des Herrn entschieden zurückweist, hatten diese und alle Tabernakel keinen liturgischen Werth, es finden sich aber als kirchliche Kunstwerke gerade in mehreren evangelischen Kirchen noch heute einige der schönsten Sakramenthäuslein, unter denen das in St. Lorenz in Nürnberg und das im Ulmer Münster die bekanntesten sind. Auch in der kathol. Kirche haben sich die vom Altar getrennten Tabernakel nur bis in's 16. Jahrhundert hinein erhalten und jetzt ist das Tabernakel wohl fast überall dem Altar eingefügt. Die kirchliche Vorschrift ist, daß es unbeweglich und verschließbar sey und an einem sichtbaren Orte (loco conspicuo) stehe. — Noch ist zur Vermeidung von Mißverständnissen zu bemerken, daß man das Tabernakel und wohl auch das Behältniß für die Eucharistie ciborium nennt. Dies möchte seyn, wenn man nur hierbei nicht an die freilich sehr nahe liegende Ableitung von cibus dächte und es ohne Weiteres als Speisebehälter übersetzte. Ciborium (= umbraculum, tegimen, auch coopertorium), ist aber das griechische *κιβώριον*, *κιβώτιον* und bezeichnet den auf den Säulen ruhenden Ueberbau über den Altar, den Altar-Baldachin, öfters auch canopaeum, wie deren noch jetzt im Dom zu Regensburg und

anderwärts zu sehen sind. Die Uebertragung dieses Ausdrucks als schützende Hülle auf die pyxis, Monstranz, auch das Tabernakel, lag nahe. Die Monstranz (s. d. Art.) kann als ein tragbares Tabernakel betrachtet werden. **Meurer.**

Taboriten, s. Hussiten.

Tänzer, chorisantes, dansatores, tripudiantes, — wilde Enthusiasten und Convulsionärs im 14. und 15. Jahrhundert, deren korybantische Reigen ein merkwürdiges Gegenstück zu den nur wenig früher aufgetretenen Fahrten der Geißler (s. den Artikel) bilden. —

Religiöse Tänze sind bekanntlich nichts Seltenes. Hie und da kommen sie auch in der christlichen Welt vor, sey's mehr als regelmäßiger Cultusakt wie noch in neuerer Zeit bei der Sekte der Shakers (s. den Art.), sey's mehr als Ausbruch eines wilden Enthusiasmus. Einzelne Fälle ekstatischer Tänzerei, vom Volke als Besessenheit oder Verzauberung betrachtet, scheinen schon früher in Deutschland vorgekommen zu seyn, und fabelhafte Erzählungen von verzauberten Tänzern waren während des ganzen Mittelalters im Umlauf; eine der bekanntesten ist die Sage von den achtzehn Tänzern zu Kolbig unweit Bernburg am Anfang des 11. Jahrhunderts, welche, weil sie durch ihr Tanzen und Lärmen auf dem Kirchhof in der Christnacht die Messe gestört hatten, vom Priester Ruprecht (als Knecht Ruprecht wohlbekannt) verwünscht, ein ganzes Jahr lang unaufhörlich tanzen mußten. Im Jahre 1374 aber erscheint am Niederrhein, in der Mosel- und Maasgegend die Tanzmanie als förmliche Epidemie in den von schwärmerisch-sinnlicher Andacht geführten Reigen der Johannistänzer, der chorea St. Johannis oder danse de St. Jean; — so wird der wilde Reigen genannt, weil man ihn zu Ehren des heil. Johannes tanzte, sicher nicht bloß darum, weil man später vielleicht St. Johannes anrief um die Heilung der Tänzer, noch auch darum, weil man bei den gegen sie angewandten Beschwörungen (s. u.) den Prolog des Johannesevangeliums gebrauchte; das letztere war ja überhaupt die Regel bei Exorcisationen (s. den Art. „Exorcismus"). Wo und wie die Raserei entstanden ist, darüber läßt sich nichts Bestimmtes mehr sagen, ebenso wenig wie über den Ursprung der Verbindung des heiligen Johannes mit derselben*). Im Juli 1374 zeigten sich die Tänzer zuerst in Aachen. Da sah man Schaaren von Männern und Frauen aus Oberdeutschland ankommen, die den Augen der neugierig herbeiströmenden Menge ein ebenso seltsames wie unheimliches Schauspiel boten. Sie hatten sich an den Händen gefaßt und Kreise gebildet oder paarweise einander gegenübergestellt und tanzten so, wo sie sich gerade befanden, auf den Straßen, in den Häusern und Kirchen, anscheinend ihrer Sinne nicht mächtig, ohne Scheu vor den Umstehenden, Stunden, ja halbe Tage lang, mit wilden Sprüngen, oft bis zur Höhe der Altäre, bis sie zuletzt erschöpft zu Boden fielen. Dann stellten sich Convulsionen ein, sie fühlten furchtbare Schmerzen im Unterleibe, so daß sie laut aufschrieen und stöhnten, sie müßten sterben, bis sie durch Einschnürung des Unterleibes mit Tüchern oder durch Faustschläge und Fußtritte auf den Leib wieder Erleichterung fanden. Während des Tanzes sangen sie: Here sent Johan, so so, vrisch ind vro, here sent Johan, ermunterten sich durch den Zuruf: Frisch, friskes! und ließen andere meist unverständliche Ausrufe hören, in denen man Anrufungen bisher unbekannter Dämonen zu vernehmen glaubte. Dabei hatten sie Visionen. Einige sagten nachher aus, sie hätten sich in einem Strome von Blute gesehen und deshalb so in die Höhe springen müssen. Andere sahen in der Verzückung den Himmel offen und in demselben den Heiland in seiner Glorie thronend. Binnen wenigen Monaten hatte sich die enthusiastische Tänzerei durch die ganzen Niederlande verbreitet und bis in's Hennegau und nach Frankreich hinein. Einen Monat später als in Aachen zeigte sie sich schon in Köln, wo 500,

*) Hecker (die Tanzwuth eine Volkskrankheit im Mittelalter. Berlin 1832. S. 10 ff.) meint, sie möge wohl bei der wilden Feier des Johannistages zum Ausbruch gekommen seyn. Ob der Täufer Johannes oder der Apostel gemeint sey, braucht keinenfalls gefragt zu werden, weil die mittelalterliche Volksvorstellung diese beiden schwerlich scharf auseinanderhielt.

und um dieselbe Zeit in Metz, wo sogar 1100 getanzt haben sollen. In Utrecht, Lüttich, Tongern und andern belgischen Städten erschienen sie halbnackt, mit Kränzen im Haar; viele hatten schon den Unterleib mit Tüchern umgürtet und einen Stock in dieselben gesteckt, durch dessen Umdrehung, sobald die Krämpfe eintraten, mit geringer Mühe die gewünschte Einschnürung bewerkstelligt werden konnte. Andere zogen noch immer die Stöße und Tritte der zu solcher Hülfleistung Bereitwilligen, an denen es unter den Zuschauern nie fehlte, vor, wie ja auch die Jansenistischen Convulsionärs auf ähnliche Weise sich helfen ließen (s. den Art. „Jansenismus" Bd. VI. S. 432). Auffallend war der entschieden ausgesprochene Widerwille der Tänzer gegen die rothe Farbe, „deren Einfluß auf die erkrankten Nerven eine wunderbare Uebereinstimmung krampfhafter Uebel mit dem Zustande wüthender Thiere erkennen läßt, bei den Johannestänzern aber mit Bildern ihrer Verzückung wahrscheinlich in Verbindung stand." Manche konnten auch nicht weinen sehen. Auch gegen die nach dem Wüthen des schwarzen Todes (1348) aufgekommenen Schnabelschuhe zeigten sie einen Abscheu, der doch wohl durch fanatische Strafpredigten gegen diese abenteuerliche Mode, wie sie damals sicher vorgekommen seyn werden, hervorgerufen war, und es wurde deshalb zu Lüttich der Gebrauch dieser Schuhe verboten. Wie die Geißler meist Leute aus den niedrigsten Volksklassen und Verächter der Sakramente und des Klerus, gegen den man sie häufig Verwünschungen und selbst Drohungen ausstoßen hörte, zogen sie umher von Ort zu Ort, füllten in Städten und Dörfern die Gotteshäuser, tanzten vor den Altären und Marienbildern, und überall, wohin sie kamen, wirkte die Manie ansteckend. Viele verließen Haus und Hof, Knaben und Mädchen entliefen ihren Eltern, um dem rasenden Reigen sich anzuschließen. Auch an Bettlern und Landstreichern fehlte es nicht, die um des leichten Erwerbes willen mitliefen, indem sie die Geberden und Zuckungen der Tänzer nachahmten. Andere wurden von unreinen Begierden getrieben. Die bis in die Nacht hinein fortgesetzten Tänze wurden wohl oft genug zu wilden Orgien, wie denn zu Köln über hundert unverheirathete Frauen und Dienstmägde unter der Tänzerei schwanger wurden. Solche genasen dann wohl wieder nach kurzer Frist, manche schon in zehn Tagen. Andere aber waren unersättlich. Man sah Weiber, die den schwangeren Leib mit Tüchern umgürtet hatten und nicht müde wurden, an den Tänzen immer wieder theilzunehmen. Nicht wenige tanzten sich zu Tode. Mit dem Umsichgreifen des Uebels, das allgemein als dämonische Besitzung betrachtet wurde*), stieg auch die Besorgniß vor demselben. Schon hörte man auch unter dem Volke murren über die im Concubinat lebenden Priester, denen man die Schuld der Plage beimaß, weil die von ihnen ertheilte Taufe zur Austreibung des Teufels nicht wirksam genug sey. Da nahm endlich die bedrohte Geistlichkeit, nachdem die angestellten Prozessionen, Messen und Litaneien Nichts hatten helfen wollen, zu Beschwörungen gegen die Tänzer ihre Zuflucht — mit solchem Erfolg, daß das gesunkene Ansehn der Geistlichkeit sich wieder mächtig hob, und daß namentlich der Lütticher Klerus, der zuerst von dem Exorcismus Gebrauch gemacht hatte, weit und breit gerühmt wurde, das rechte Mittel zur Ueberwindung des Tanzteufels gezeigt zu haben. Indeß währte es noch fast ein Jahr, bis der rasende Taumel in den Niederlanden sich erschöpft hatte und in der von selbst wieder eintretenden Abspannung sein Ende fand. Und noch drei bis vier Jahre nachher zeigten sich einzelne Johannistänzer in den niederländischen Städten. In Köln wurden die Tänzer ausgewiesen, aber man konnte auch hier des durch Betrug und Lasterhaftigkeit bedenklich gesteigerten Uebels erst nach vier Monaten Herr werden.

Auch im folgenden Jahrhundert trat die Tanzsucht noch öfter an verschiedenen Orten epidemisch auf, wiewohl nicht mehr mit der Heftigkeit und in dem Umfange wie

---

*) Es fanden sich jedoch unter den Aerzten auch solche, die es aus heißem Temperament und „anderen gebrechlichen natürlichen Sachen" erklärten. Siehe die Limburger Chronik bei Hecker a. a. O. S. 87.

das erste Mal. Namentlich wurde 1418 die Stadt Straßburg von der Plage heimgesucht. Hier scheint aber schon religiöse Schwärmerei nicht mehr so wesentlichen Antheil an derselben zu haben, wie bei den Johannistänzern. Die von der Tanzsucht Befallenen suchen nicht mehr selbst die Kirchen auf, um dort zu tanzen, sondern man führt sie hinein, um sie zu heilen. Zufolge Rathsbeschlusses wurden sie sämmtlich in mehreren Abtheilungen unter gehöriger Aufsicht nach der „Kapelle des heiligen Veit zum Rotestein" geschafft, wo man Messe für sie lesen und von jedem der Kranken, die man nach dem Hochamt in feierlichem Umzuge um den Altar führte, eine Kleinigkeit opfern ließ. Seit dieser Zeit erscheint allgemein St. Veit als der Schutzheilige und „Nothhelfer" der Tanzsüchtigen, bei dem man Hülfe für sie sucht, und die daher St. Veitstänzer genannt werden. Indessen haben die am Veitstanz Leidenden, die vereinzelt noch häufig vorkommen bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts, und die auch noch das ganze Mittelalter hindurch als Besessene betrachtet und behandelt werden, am Ende mit den Johannistänzern außer den Sprüngen und Convulsionen nichts mehr gemein.

Eine Schilderung der Tänzer findet man bei Förstemann, die christl. Geißlergesellschaften. Halle 1828. S. 224 ff. und in dem angeführten Werk von Hecker. Der Letztere hat die Erscheinung eingehend gewürdigt vom ärztlichen Standpunkte; er geht aber doch zu weit, wenn er sie als wesentlich physische Epidemie statt als moralische faßt und zu sehr von vornherein den Taumel der Johannistänzer auf eine Linie nicht bloß mit dem Veitstanz, sondern auch mit anderen ähnlichen Krankheitserscheinungen stellt, die im Mittelalter vorkommen und noch jetzt in Abyssinien sich finden sollen. S. Ullmann, Stud. u. Krit. 1833. Bd. 3. S. 695. — Die Stellen der Chronisten s. citirt bei Förstemann S. 321 f., theilweise abgedruckt bei Hecker im Anhang. Vgl. auch Gieseler, Kirchengesch. 2. Bd. 3. Abth. S. 279 f. H. Mallet.

Tag bei den Hebräern. Der bürgerliche Tag wurde bei den Hebräern von einem Abend zum andern (מֵעֶרֶב עַד־עֶרֶב 3. Mos. 23, 32.) gerechnet, so daß mit Sonnenuntergang der erste, mit dem Morgen der zweite Theil des Tages begann. Nach der herkömmlichen Meinung soll schon in der mosaischen Kosmogonie mit ihrer Formel: „und so ward Abend und so ward Morgen" dieser Tagesanfang vorausgesetzt werden. In der That aber ist, wie zuerst Kurtz (Bibel und Astronomie, 3. Aufl. S. 85.) behauptet, und sodann Delitzsch (im Commentar der Genesis von der 2. Aufl. an, zu 1, 5.) weiter nachgewiesen hat, diese Auffassung mit der Darstellung des Hergangs der Schöpfung nicht vereinbar. Das „und so ward Abend" in 1, 5. kann durchaus nicht auf das dem ersten Hervorbrechen des Lichtes vorausgegangene Urdunkel im V. 2. bezogen werden. Vielmehr setzt der erste Abend das Hervorbrechen des Lichtes und die Scheidung desselben von der Finsterniß, also das erste Tagewerk voraus; eben so wird es auch an den folgenden Tagen Abend erst, nachdem das betreffende Tagewerk vollbracht ist, und schließt demnach der Tag auf dem בֹּקֶר, d. i. mit dem neu anbrechenden Lichte. Die Schöpfungsurkunde setzt also eine mit der babylonischen (s. Plin. hist. nat. II, 77. [79.]*) übereinstimmende Begränzung des Tages von Morgen zu Morgen voraus. Diese Begränzung scheint auch bei den alten Aegyptern die gewöhnlichere gewesen zu seyn, denn der von Plinius a. a. O. ihnen beigelegten von Mitternacht zu Mitternacht kann kaum ein hohes Alter beigelegt werden, da hiebei der Tagesanfang sich nur durch künstliche Mittel bestimmen ließ (s. Ideler, Handbuch der Chronologie, I. S. 100.). Auf den ägyptischen Denkmälern, namentlich den astronomischen, findet sich nach Lepsius (Chronologie der Aegypter, I. S. 130.) keine Andeutung davon, sondern nur ein Anfang mit der ersten Stunde des Tages bei Sonnen-

---

*) Die Stelle des Plinius lautet: Ipsum diem alii aliter observavere: Babylonii inter duos solis exortus, Athenienses inter duos occasus, Umbri a meridie in meridiem, vulgus omne a luce ad tenebras, sacerdotes Romani et qui diem finiere civilem, item Aegyptii et Hipparchus a media nocte in mediam.

aufgang, und ein zweiter mit der ersten Stunde der Nacht bei Sonnenuntergang. Die später bei den Hebräern üblich gewordene Begränzung des Tages durch den Sonnenuntergang, die nach Plinius auch bei den Athenern, wahrscheinlich bei den Griechen überhaupt (woher der Ausdruck *νυχθήμερον*), ebenso bei den Galliern, Germanen und anderen Völkern des Alterthums üblich war (s. Ideler a. a. O. S. 80. f.), hängt mit dem Mondkalender zusammen. Sofern der Abend die ganze Zeit um Sonnenuntergang, unmittelbar vorher und nachher, befaßt, kann er theilweise zum vergangenen Tage, als Abschluß desselben (vergl. 3. Mos. 23, 32), theilweise zum folgenden, als Anfang gerechnet werden; durch das letztere findet z. B. in 1. Sam. 30, 17. das לְמָחֳרָתָם seine Erklärung (s. Thenius z. d. St.). Auf diese Theilung des Abends ist wohl der Ausdruck עַרְבַּיִם ursprünglich zurückzuführen, wie צָהֳרַיִם, eigentlich das Lichterpaar, den Mittag als die Zeit vor und nach dem höchsten Stande der Sonne bezeichnet (s. Ewald, ausf. Lehrb. d. hebr. Spr. S. 408.). Andere Auffassungen des עַרְבַּיִם s. bei Gesenius, Thes. S. 1065; vgl. auch R.-Enc. Bd. X. S. 636, Bd. XI. S. 141.

Von einer Eintheilung des Tages in Stunden ist in den vorexilischen Schriften des A. T. keine Spur. Es werden eben nach den Hauptwendepunkten des Tages größere Abschnitte, nämlich Abend, Morgen, Mittag fixirt (vgl. Ps. 55, 18.). In Jes. 21, 12. „es kommt der Morgen, doch auch Nacht“ meint Hammer (Wiener Jahrb. 1845. Bd. 110. S. 95.) eine Anspielung auf den lügnerischen Morgen (الصبح الكاذب) der Araber zu finden; unter diesem wird nämlich ein Unterschied von dem aufrichtigen Morgen (الصبح الصل يق) der erste falsche Schein des Tages verstanden, nach welchem die Sonne wieder dunkelt, worauf erst der wahre lichte Morgen anbricht. Sonstige Bezeichnungen der Tageszeiten sind — für den Mittag כְּחֹם הַיּוֹם „um die Hitze des Tages“ 1. Mos. 18, 1. und נְכוֹן הַיּוֹם = *σταθερὸν ἦμαρ* Spr. 4, 18, — für den Abend לְרוּחַ הַיּוֹם „beim Wehen des Tages“ 1. Mos. 3, 8. Letzterer Ausdruck entspricht נֶשֶׁף nach seiner Grundbedeutung „das Wehen“; das Wort bedeutet aber nicht bloß, wie noch Fürst im Handwörterbuch behauptet hat, die Abend-, sondern auch die Morgendämmerung (letzteres allerdings nicht 2. Kön. 7, 5. 7. wie Gesenius annimmt, — s. dagegen Thenius z. d. St., wohl aber 1 Sam. 30, 10. Ps. 119, 147. u.a.). In der Nacht wird die Mitternacht (חֲצוֹת הַלַּיְלָה) 2. Mos. 11, 4. u. a. fixirt. Außerdem wird die Nacht in drei Nachtwachen (אַשְׁמֻרוֹת Ps. 68, 7.; 119, 148) getheilt; die erste heißt ראשׁ אַשְׁמֻרוֹת (Klagl. 2, 19), die zweite die mittlere (Richt. 7, 19.), die dritte die Morgenwache (2. Mos. 14, 24.; 1. Sam. 11, 11.). Erst im Neuen Testament wird die ohne Zweifel von den Römern hergenommene Eintheilung in vier Nachtwachen von je drei Stunden erwähnt; vgl. Matth. 14, 25. und Mark. 13, 35., an welcher letzteren Stelle dieselben durch *ὀψὲ*, *μεσονύκτιον*, *ἀλεκτροφωνία* und *πρωΐ* bezeichnet sind. Deswegen wird Petrus nach Apgsch. 12, 4. an vier (nach den Nachtwachen wechselnde) Quaternionen Soldaten übergeben. Doch behielten, was wohl Tempelpraxis geblieben war, die Talmudisten die Dreizahl bei, indem man die vierte Nachtwache als Frühe zum Tage rechnete. Dagegen findet sich im Thalmud, z. B. in der Stelle über die Tagesordnung Gottes Bab. Aboda sara fol. 3. 6. eine Eintheilung des Tages in vier Viertheile von je drei Stunden, die übrigens schon der Ordnung der Gebetszeiten (um die dritte, sechste und neunte Tagesstunde, s. Bd. IV. S. 681.) zu Grunde liegt, und von der auch in Stellen wie Matth. 20, 3. ff. eine Andeutung gefunden werden kann. — Die Stundeneintheilung war zu den Juden ohne Zweifel, wie zu den Griechen (Herod. II, 109) von den Babyloniern gekommen; sie hat sich bei ihnen, wenn auch der Sonnenzeiger des Ahas 2. Kön. 29, 8—11.; Jes. Kap. 38. wahrscheinlich als Stundenweiser zu betrachten ist, vermuthlich erst in der Zeit des babylonischen Exils eingebürgert. Das aramäische Wort für Stunde שָׁעָה kommt im A. T. nur im B. Daniel (3, 6. u. s. w.) vor. Im N. T. erscheint die Stundenrechnung als herrschende Sitte. Die zwölf Tagesstunden werden vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang gezählt, wornach die sechste dem Mittag entspricht, mit der elften der Tag

sich neigt (Matth. 20, 6.). Nach der Polhöhe Palästina's wechselt die Länge der Stunden je nach den Jahreszeiten zwischen 59 — 70 Minuten. In Betreff der an Joh. 19, 14. sich knüpfenden Streitfrage, ob im 4. Evangelium eine andere Stundenzählung (nämlich die von Mitternacht und dann wieder von Mittag ausgehende des römischen Forums) zu Grunde gelegt werde, siehe die verschiedenen Ansichten bei Carpzov, app. ant. S. 349. f. und bei Wieseler, chronolog. Synops. S. 410. ff. Für die Bejahung der Frage spricht nicht nur die Vergleichung von 19, 14. mit 18, 28., sondern auch 4, 6. ist es am natürlichsten bei der sechsten Stunde an die Abendstunde, die Zeit des Wasserschöpfens (1 Mos. 24, 13.) zu denken. Auch 1, 39. gewinnt der Ausdruck „sie blieben selbigen Tag bei ihm" eine natürlichere Erklärung, wenn die zehnte Stunde in den Vormittag fällt. Aus der Stelle 11, 9. aber ist nichts gegen die Annahme der bezeichneten Stundenzählung zu folgern. Vgl. auch Ewald, Geschichte des Volkes Israel 2. Aufl. Bd. V. S. 248. und 483. **Oehler.**

Tageszeiten, kanonische, horae canonicae, f. Brevier.

Talmud, f. Thalmud.

Tanchelm (Tanchelin, Tanquelin). Am Ende des elften und Anfange des zwölften Jahrhunderts bildete sich eine gegen die Theorie und Praxis der herrschenden Kirche auftretende Opposition, die in verschiedenen Systemen den Kampf aufnahm bald gegen das durch die scholastische Speculation verknöcherte Dogma, bald gegen die todte Werkheiligkeit und die Verdorbenheit des Priesterthums, aber oftmals auch bis zum Kampfe gegen das Kirchenthum überhaupt sich steigerte und zur fanatischen Schwärmerei umschlug. Dieser Opposition gehörte Tanchelm an, von dem uns die Epistola Trajectensis ecclesiae ad Fridericum Archiepiscopum Coloniensem in Seb. Tengnagel Collectio veterum monumentorum contra Schismaticos. Ingolst. 1612. Pag. 368 sq. und C. du Plessis d'Argentré Collectio judiciorum de novis erroribus, qui ab initio duodecimi saeculi usque ad annum 1632 in Ecclesia proscripti sunt et notati. Lutet. Par. T. I. 1728. Pag. 11. seq. Folgendes angibt: Tanchelm verachtete den Pabst, die Bischöfe, den ganzen Klerus, verwarf die Kirche Christi, bezeichnete diese als Bordell (lupanaria), behauptete, daß er mit seinen Anhängern die wahre Kirche bilde, mahnte das Volk ab, das Sakrament des Altars zu feiern, bei dem durch das priesterliche Amt Nichts vollzogen werde, lehrte, daß nur aus dem Verdienste und der Heiligkeit der Diener die Kraft und Weihe zu den Sakramenten trete, erklärte, die Fülle des heiligen Geistes zu haben und Gott zu seyn, wie Christus Gott sey, weil er den heiligen Geist gehabt habe, verlobte sich mit der Jungfrau Maria, deren Bildniß er vor das versammelte Volk bringen ließ, das er aufforderte, die Sponsalien zu geben und das ihm auch Alles brachte, was es besaß; ja er ließ auch Wasser, in dem er sich gebadet hatte, zum Trinken vertheilen, als sey der Genuß dieses Wassers ein heiliges und wirksames Sakrament, das dem Leibe wie der Seele zum Wohle gereiche. Tanchelm predigte seine Schwärmereien an den Küsten der Niederlande, namentlich auch in Utrecht. Die Störungen, die er hier verursachte, veranlaßten den Klerus, die Hülfe des Erzbischofs Friedrich von Köln anzurufen, der auch mit Erfolg gegen Tanchelm einschritt. Der Schwärmer suchte und fand seinen Anhang hauptsächlich in den niederen Volksschichten und unter den Frauen. Er predigte in den Häusern wie auch auf dem freien Felde, galt seinen Zuhörern und Anhängern als ein Engel Gottes und pflegte als ein König, umgeben von einer Leibwache, aufzutreten, indem er zugleich eine Fahne und ein Schwert vor sich hertragen ließ. Von Utrecht ging Tanchelm nach Brügge und Antwerpen, wo er aber fast noch größere Störungen und Unruhen hervorrief als in Utrecht. Unter seinen Anhängern zeichnete sich besonders ein Eisenschmied, Namens Manasses und ein gewesener Presbyter, Namens Everwacherus, aus. Auch nach seinem Tode — ein Priester erschlug ihn im Jahre 1124 oder 1125 auf einem Schiffe — bestanden seine Anhänger noch eine Zeit lang fort; gegen sie trat vornehmlich der heil. Norbert (f. dies. Art.), Stifter des Ordens der Prämonstratenser, auf, der sie meistens zur Kirche wieder

zurückbrachte, während sich die übrigen zerstreuten und die ganze Schwärmerei sich dann verlor. Vergl. Hahn, Gesch. der Ketzer im Mittelalter, bes. im 11., 12. u. 13. Jahrh. I. Stuttg. 1845. S. 459. ff. U. P. Okken Diss. de priva religionis christ. med. aevo inter Nederlandos progressae natura. Gron. 1846. Pag. 43. sq. **Neudecker.**

Tancredus aus Bologna ist einer der gefeiertesten Kanonisten des 13. Jahrhunderts. In einer Summa quaestionum oder Compendiosa aus dem Ende des 13. oder wohl selbst aus dem 14. Jahrhundert nennt sich der Verfasser Tancredus de Corneto de provincia patrimonii. Dies hat Anlaß gegeben, dem berühmten Tancredus als Geburtsort Corneto beizulegen und ihn mit diesem Zusatze gewöhnlich anzuführen; indessen beruht dies auf einer Verwechslung mit einem anderen Tancredus (m. s. v. Savigny Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter. Bd. V. [2. Ausg.] S. 135), während der Kanonist und Glossator sich selbst öfter Bononiensis nennt und in älteren Handschriften auch als solcher bezeichnet wird (a. a. O. S. 115. 116.). Ueber die Lebensverhältnisse dieses Mannes sind keine vollständigen Nachrichten vorhanden; wir vermögen nicht einmal das Jahr seiner Geburt und seines Todes anzugeben. In seiner Vaterstadt hat ihn vorzüglich Azo römisches und Laurentius Hispanus kanonisches Recht gelehrt und in Paris scheint er Theologie studirt zu haben. Um 1210 wirkte er bereits selbst als Lehrer (decretorum magister) in Bologna und wurde nachher sowohl von dem Pabste als dem Rathe der Stadt mit wichtigen Geschäften betraut. Er war Mitglied des Domcapitels von Bologna und wurde 1226, als zwischen dem Bischofe und dem Capitel ein heftiger Streit über die Wiederbesetzung des Archidiaconats entbrannt war, von Honorius III. selbst zu dieser Stelle befördert, mit welcher unter anderen seit 1219 die Oberaufsicht über die Promotionen an der Universität verbunden worden. (Sarti de claris Archigymnasii Bononiensis professoribus. Pars II. Fol. 28. 29. und die Urkunde Fol. 181.). Zuletzt wird seiner noch im Jahre 1234 gedacht, 1236 aber muß er bereits gestorben gewesen seyn, da der Archidiaconat sich in diesem Jahre schon in einer anderen Hand befand (Sarti a. a. O. Fol. 29. 36. 37.).

Was seine literarische Thätigkeit betrifft, so besitzen wir von ihm eine Summa de matrimonio, welche zwischen 1210 bis 1213 verfaßt ist. Dieselbe ist von Simon Schard zu Cöln 1563, jedoch stark interpolirt herausgegeben, indem diese Arbeit häufig abgeschrieben und vielfach verändert wurde. Unter Benutzung der ältesten und besten Manuskripte ist sie neu edirt von Agathon Wunderlich. Göttingen 1841. (vgl. über das Verhältniß beider Editionen und die Codices die Prolegomena pag. V. sq. XIV. sq.). Einen bedeutenderen Ruf als diese Summa hat dem Verfasser der von ihm bearbeitete ordo iudiciarius (ordinarius Tancredi in Handschriften genannt) verschafft. Da in diesem Werke eine Formel von 1227 angeführt ist, nahm man früher gewöhnlich an, daß es um diese Zeit entstanden sey, ja man behauptete selbst einen noch späteren Ursprung, da in einer alten guten Handschrift sich Citate aus der 1234 vollendeten Sammlung der Dekretalen Gregor's IX. vorfinden. (So mit anderen v. Savigny in der ersten Ausgabe der cit. Geschichte, wiederholt in der zweiten S. 126. 127). Fortgesetzte Untersuchungen haben indessen das Irrthümliche dieser Auffassung ergeben (vergl. Bergmann dissertatio de libello, quem Tancredus Bononiensis de iudiciorum ordine composuit. Gottingae 1838. 4. Wunderlich Tancredi summa cit. Proleg. pag. VII. und in den kritischen Jahrbüchern für deutsche Rechtswissenschaft von Richter und Schneider Bd. IX. (Lpzg. 1841.) S. 229 f. v. Savigny a. a. O. S. 128. 129). Demnach ist der ordo iudiciarius im Jahre 1214, oder bald nachher geschrieben, späterhin aber mehrfach um 1225, 1234 und öfter in Frankreich von unbekannten Gelehrten neu redigirt worden. Eine besondere Emendation erfolgte um 1250 von Bartholomäus Brixiensis, welcher die Citate aus den älteren vom Verfasser benutzten Collectionen nach der Dekretalensammlung Gregor's IX. veränderte. Seitdem ist die Schrift in fortwährendem Gebrauche geblieben, daher auch oft abgeschrieben und

im 16. Jahrhundert wiederholt herausgegeben. Keine dieser Ausgaben enthält aber das Werk in seiner ursprünglichen Gestalt, in welcher es erst von **Bergmann** (Pillii **Tancredi**, Gratiae libri de iudiciorum ordine. Gottingae 1842.) edirt wurde. Die Vorlesungen, welche Tancred zu Bologna hielt, bezogen sich auch auf die in den Lehrcursus zu Bologna aufgenommenen Dekretalensammlungen, welche nach Abschluß des Dekrets von Gratian erschienen (s. d. A. Bd. VII. S. 317 f.). Das Ergebniß dieser Vorträge waren Apparatus, Commentare zu den drei ersten Compilationen (Collectio prima, secunda, tertia). Mit Unrecht wird dagegen dem Tancredus ein wesentlicher Antheil an der Abfassung der fünften alten Compilation beigelegt. Diese ist vielmehr auf Anlaß Honorius III. selbstständig ausgearbeitet und im Jahre 1226 unter andern auch Tancredus vom Pabste in der damals üblichen Weise übersendet worden, um für ihre Aufnahme und Verbreitung Sorge zu tragen. (Nos quasdam epistolas decretales ... compilari fecimus, ut tibi sub bulla nostra ducimus destinandas: quocirca .. mandamus, quatenus .. eis utaris, et ab aliis recipi facias, tam in iudiciis, quam in scholis). (s. Jos. Ant. **Riegger** diss. de collectione decretalium Honorii III. P. M., in desselben Opuscula pag. 223 sq. v. **Savigny** a. a. O. S. 117. 118). Außerdem findet sich noch in Handschriften ein von Tancredus zusammengestelltes Verzeichniß aller Bisthümer nach Provinzen (Provinciale) (v. **Savigny** a. a. O. S. 131. 132), wogegen mehrere andere Schriften ihm irrthümlich zugeschrieben worden sind (a. a. O. S. 132 f.). **H. F. Jacobson.**

Tanz bei den Hebräern. Wie es dem Orientalen eigen ist, schon im gewöhnlichen Leben den Ausdruck seiner Gefühle durch's Wort mit lebhafter Geberdensprache zu begleiten, so äußert sich die festlich gehobene Stimmung bei ihm nicht nur im Rhythmus der begeisterten Rede, in Sang und Klang, sondern auch dadurch, daß der ganze Leib gleichsam in die rhythmische Bewegung mit hineingezogen wird und mit Geberden und Gesten accompagnirt. So drückt sich die Freude nach Art der Kinder bald durch Hüpfen*) und Springen aus (רָקַד, Pred. 3, 4. רִקֵּד 1. Chron. 15, 29. כִּרְכֵּר 2. Sam. 6, 14. 16. LXX. *ὀρχέομαι* vergl. Matth 11, 17. 14, 6), bald durch Drehen im Kreise (חָגַג 1. Sam. 30, 16. woher חַג, das Fest. Bd. IV. S. 384. und חוֹלֵל Richt. 21, 23. LXX. *χορεύω*) oder beides mit einander verbunden, bald einzeln, bald in Reihen, Reigen (מָחוֹל von חול, sich drehen, winden, der Tanz sich drehender und umwendender Reihen von Personen beiderlei Geschlechts Richt. 21, 21. 1 Sam. 18, 6. Ps. 30, 12. 149, 3. 150, 4. Klagl. 5, 15. auch מְחוֹלָה Hohel. 7, 1. Plur. 2 Mos. 15, 20. אבל מחולה Tanzplatz, Elisa's Geburtsort Richt. 7, 22. 1 Kön. 4, 12. LXX. *χορὸς*). Der allgemeine Ausdruck für Tanzen in seiner Verbindung mit Sang und Klang der Musik ist שִׂחֵק, צִחֵק (Richt. 16, 25. 1 Sam. 18, 7. 21, 11. 2 Sam. 6, 5. 21. 1 Chr. 13, 8. 15, 29. Jer. 30, 19. 31, 4. Spr. 8, 30 f. 1 Cor. 10, 7. *παίζειν* vergl. Odyss. 8, 251). Die Veranlassung zu solchem Tanzen, das freilich toto coelo von unserem heutigen, im Grunde doch nichts, als geschlechtliche Annäherung**) bezweckenden Tanzen verschieden ist, konnte verschiedener Art seyn. Er ist bald der natürliche Ausdruck harmloser Fröhlichkeit bei spielenden Kindern (Hiob 21, 11 f. Matth. 11, 17), bald ist es ein festliches Tanzen der Erwachsenen (besonders der Jungfrauen) entweder bei freudigen Veranlassungen des natürlichen Lebens, wie etwa bei einem freudigen Familienereigniß (Luc. 15, 25. Matth. 14, 6. Aelian 7, 2), bei der

---

*) Spr. 26, 7. übersetzt Luther u. A. דַּלְיוּ שֹׁקַיִם, Tanzen = Erheben der Schenkel. Aber דלה ist wegnehmen. Wie einem Lahmen die Schenkel, so kann man einem Thoren den Weisheitsspruch wegnehmen, denn sie können doch keinen Gebrauch davon machen. Das הִלּוּלִים Richt. 9, 27. heißt überhaupt: fröhliches Dankfest.

**) Strabo III. S. 155 berichtet als etwas im Alterthum Außerordentliches von einem Tanze der lusitanischen Bastetaner, wo Weiber mit Männern vermischt tanzen, indem sie sich gegenseitig bei den Händen fassen. Vgl. die gaditanischen Liebestänze, Fandangos, Mart. V, 78. Juv. Sat. XI, 162.

Weinlese und dergl. (Richt 9, 27. vgl. Jer. 31, 13), sowie die ägyptischen Mädchen bei Anschwellen des Nils ihre Freudentänze halten (Nonnus zu Greg. II. S. 529. Ael. 11, 10. Irwin R. S. 272), die Indier beim Sonnenaufgang (Lucian salt. 15). Ferner bei erfochtenen Siegen und beim Einzug von Kriegshelden (1 Sam. 18, 6. 30, 16. Richt. 11, 34. Judith 3, 8. 15, 13), obgleich beim Volk Gottes auch hier Gesang, Spiel und Tanz religiösen Karakter annimmt (2 Mos. 15, 20). Oder war die Festfreude unmittelbar gottesdienstlicher Natur, z. B. beim Jahresfest in Silo (Richt. 21, 19. 21, wo aber blos, wie es scheint, Jungfrauen tanzten, wie denn auch, wo Männer tanzten, ihre Reihen von denen der Weiber getrennt waren Ps. 68, 26), bei Einholung der Bundeslade (2 Sam. 6, 14. 1 Chr. 13, 8. 15, 29), wo David nicht sowohl wegen des Tanzens von Michal verachtet wird, als sei es eines Mannes, eines Königs unwürdig, sondern weil er sich seiner königlichen Kleider entledigt und unter das gemeine Volk gemischt habe. Sonst kommen im regelmäßigen Gottesdienst des A. T. keine Tänze oder Processionen mit Tanz vor. Die Fackeltänze des Laubhüttenfestes im späteren Judenthum (Succ. 5, 2—4. s. Bd. VIII, S. 222) sind spätere Ausartung, sowie die Weinbergtänze am Versöhntage (Zunz, Ritus S. 95). Die Therapeuten in Aegypten stellten nach Phil. II, 484 f. am Pascha die Freudenreigen des Volkes beim Untergang der Aegypter im rothen Meer dramatisch dar. Unter antiphonischer Absingung von Hymnen tanzt zuerst der Männerchor und der Frauenchor für sich, und dann *καθάπερ ἐν ταῖς βακχείαις ἀκράτου σπάσαντες τοῦ θεοφιλοῦς ἀναμίγνυνται καὶ γίνονται χορὸς εἷς ἐξ ἀμφοῖν*. Vgl. Basnage hist. des Juifs t. VI, 316. und J. Sebast. Renz de saltat. Jud. veter. relig. Lips. 1738. G. Zeltneri diss. de choreis vet. Hebr. Altorfi 1726. Danov de choreis vet. Hebr. Gryph. 1766. Bei den heidnischen Culten dagegen waren Tänze häufig und gehörten zu den wesentlichen Elementen des Cultus, ja der Cultur. Apollo, der Culturträger, heißt *ὀρχηστής*; die *ὄρχησις* ist nach Athen. I, 19. *ἔνδοξον καὶ σοφόν τι*. Vgl. C. W. Glaeser, diss. cantus et saltat. ap. Graecos incunabula culturae constituta esse. Lips. 1829. Creuzer, Symb. I, 580. II, 39. Man tanzte um die Götzenbilder (2 Mos. 32, 19) und Altäre (1 Kön. 18, 26. vgl. Hes. Theog. 3 f.) oder in Procession (unzüchtige Tänze der Aegyptierinnen in Bubastus Her. II, 60. Canopus Strabo S. 801; Tänze der römischen Jungfrauen zu Ehren der Diana, Hor. Od. II, 12. 17; der Juno Liv. 27, 37. Waffentänze der römischen Salier zu Ehren des Mars. Ov. Fast. III, 387. Serv. ad Visq. Ecl. V, 73: nullam majores nostri partem corporis esse voluerunt, quae non sentiret religionem cfr. Quint. or. 1, 11. 18. Plin. 7, 49. Arrian, Alex. 4, 11. 4. Macrob sat. 2, 10). Besonders die Feier der Mysterien war mit symbolischen Tänzen verbunden (Creuzer, Symb. III, 446 f. IV, 118. 503 f. Daher *ἐξορχεῖσθαι*, die Mysterien verrathen). Ueber die medischen, assyrischen und persischen Tänze s. Xenoph. Cyrop. I, 3. 9. IV, 6. 6 sq. V, 5, 1. Anab. VI, 1. 9. Pollux onom. IV, 100. Creuzer I, 732. IV, 474 ff. Wenn es Hohesl. 7, 1. heißt: Wende dich! Was möchtet ihr von Sulamith sehen? den Tanz des Doppelreigens! so ist hier vielleicht eine Form des Tanzes bezeichnet, wie ähnliche auch in den Harems noch vorkommen, wo zwei Reihen von Tänzerinnen, jede nach Anleitung einer Chorführerin durch verschiedene Entfernung und Annäherung ausdrückende Wendungen, Tänze aufführen. (Vergl. die in Beni Hassan abgebildeten, von erklärenden Inschriften begleiteten ägyptischen Contretänze. Wilkinson II, 334. Uhlemann, ägypt. Alt. II, 305 f. Weisser, Bilderatlas T. 6 d und Erläut. von Merz. Uber die ägypt. Tänze überhaupt Wilkinson II, 328— 341). Andere verstehen unter מְחוֹלַת הַמַּחֲנָיִם eine in der gaditischen Levitenstadt Mahanaim (1 Mos. 32, 3. 2 Sam. 2, 8) übliche und von derselben benannte Tanzweise (Vaihinger, Erkl. d. Hohel. S. 304 f. vgl. Bd. VIII, 642). Noch Andere denken nach LXX. an *χοροὶ τῶν παρεμβολῶν*, Waffentänze, wie sie von den Soldaten in voller Rüstung im Lager aufgeführt wurden. Aber an solche dürfen wir bei Sulamith nicht denken, so wenig als an Tänze der himmlischen Heerschaaren. — Beim Tanzen

pflegten die Jungfrauen den Tact mit dem תֹּף, Aduffe zu schlagen (Bd. X, S. 126) wie es noch im Orient geschieht. Von der Zeit Alexander's an kamen mit dem von Alters her tanzlustigen Volk der Griechen (Il. 9, 192 sq. 13, 637. 731. 18, 590—606. Od. 8, 103. 378. 23, 145; über die spätere Zeit s. Athen. Deipnos. I, 17. Becker Charikles I, 185 f.), auch griechische Tänze in den Orient. In der syrischen Zeit, wo griechische Weise auch unter den Juden aufkam, drangen auch die unzüchtigen jonischen (Hor. Od. III, 6. 21 sqq.) Pantomimentänze öffentlicher Tänzerinnen und Buhldirnen bei ihnen ein, wie wir sie selbst die Salome, Stieftochter jenes Herodes, aufführen sehen (Matth. 14, 6. üppige Solotänze ἐν τῷ μέσῳ, inmitten eines Kreises männlicher Zuschauer) wie sie bei den Römern in den ersten Zeiten des Kaiserthums beim weiblichen Geschlecht Sitte wurden (Hor. l. c. Ars poët. 232; sonst galt Tanzen bei den Römern in den bessern Zeiten für unwürdig eines Mannes Corn. Nep. praef. 1. Epam. Suet. Domit. 8. Cic. pro Mur. 6: nemo fere saltat sobrius cfr. Jos. bell. jud. 2, 2. 5) und wie sie im heutigen Orient noch im Brauch sind (Niebuhr, R. I, 183. Russell, Aleppo, I, 190 ff. Sonnini, R. II, 104 f. Denon, R. 112 f.) und besonders in Aegypten (über die Ghawázi s. Lane, Sitten und Gebr. der heut. Aegypter, v. Zenker, II, 212 ff. Lady Montague Br. 30. 33). Die Literatur s. Fabric. bibl. antiqu. p. 993 sq. Leyrer.

Tarasius, Patriarch von Constantinopel, bekannt als eifriger Vertheidiger des Bilderdienstes, wesentlich betheiligt bei den in den Bilderstreitigkeiten (s. d. Art.) entstandenen Bewegungen, sehr einflußreich bei der Wiederherstellung der Bilderverehrung unter der Kaiserin Irene, stammte (nach der von seinem Schüler, dem Bischof Ignatius von Nicäa verfaßten Beschreibung seines Lebens) aus einer angesehenen Familie. Sein Vater, Georg, verwaltete ein höheres weltliches Amt; seine Mutter hieß Encratia. Unter der Regierung des Kaisers Constantin Kopronymus und noch eine Zeit lang unter der Regierung der Kaiserin Irene versah Tarasius ein höheres weltliches Amt, das eines Staatssekretärs; als solcher bewies er sich schon als ein Anhänger der Bilderverehrung und Irene mußte in ihm ein brauchbares Werkzeug zur Ausführung ihrer Pläne erkennen. In der letzten Zeit der Regierung des gegen die Bilderverehrung feindlich gesinnten Kaisers Constantin hatte der frühere Lektor Paul zu Constantinopel den Patriarchenstuhl bestiegen, diesen aber nach einem fast fünfjährigen Besitze freiwillig wieder verlassen (783), weil er, wie die Berichte angeben, die Bilderverehrung verboten und dadurch die Einheit und Einigkeit der Kirche von Constantinopel mit den übrigen morgenländischen Patriarchen und mit dem Pabste in Rom zerstört sah. Darauf zog er sich in ein Kloster zurück und Tarasius, vom kaiserlichen Hofe zum Patriarchen ernannt, dann vom Volke gewählt, wurde Paul's Nachfolger (784), trotzdem daß er ein Laie war. Seine Ernennung mußte nothwendig in Rom und anderwärts großen Anstoß erregen, ja geradezu als unkanonisch gelten, doch weder Irene ließ sich dadurch bestimmen, die Ernennung zurückzunehmen, noch Tarasius dieselbe abzulehnen. Mit kluger Berechnung stellte er sich anfangs, als ob er die ihm zuertheilte Würde nicht annehmen wolle, indem er sich darauf stützte, daß die Kirche von Constantinopel wegen des Verbotes der Bilderverehrung von den übrigen Kirchen aus der Gemeinschaft ausgeschlossen sey; er wußte aber recht wohl, daß er mit der vorgespiegelten Ablehnung und mit der Angabe dieses Grundes gerade den Weg sich bahnte, in Rom zur Anerkennung zu gelangen und zugleich die Absichten der Kaiserin Irene zu fördern. Er knüpfte darauf beim kaiserlichen Hofe die Annahme des Patriarchates an die Bedingung, daß durch eine allgemeine Synode die Einheit und Einigkeit der Kirche von Constantinopel mit den übrigen Kirchen wieder hergestellt würde. Der Hof ging auf diese Bedingung ein und machte nun die Erhebung des Tarasius zum Patriachen dem Volke bekannt, während Tarasius selbst sie dem Pabste Hadrian I. und den Patriarchen von Antiochien, Alexandrien und Jerusalem eröffnete, und in einer Rede an das Volk die Ermahnung zur Wiederherstellung der Einheit aussprach (784). Darauf sandte der Hof eine Einladung an

Hadrian und an die Patriarchen, um an der allgemeinen Synode, die in Constantinopel zur Erneuerung der Einheit und Einhelligkeit im Glauben gehalten werden sollte, sich zu betheiligen. Hadrian antwortete im stolzen Tone, wies darauf hin, daß die Bilderverehrung überall und zu allen Zeiten auch in der griechischen Kirche allgemein gewesen sey, und sprach sich über die Erhebung des Tarasius, als eines Laien, zur Patriarchenwürde mißbilligend aus, indem er zugleich bemerkte, daß er diese Erhebung nicht würde anerkennen können, wenn nicht gerade Tarasius das Verdienst hätte, zur Wiederherstellung der Bilderverehrung in der griechischen Kirche Beistand leisten zu wollen. In solcher Weise rechtfertigte der Pabst die Wahl eines Laien zu einer hohen geistlichen Würde! Die in Anregung gebrachte Synode trat in der Apostelkirche zu Constantinopel zusammen (785), wurde aber durch eine Empörung, die sich plötzlich erhob, unterbrochen und darauf in der Sophienkirche zu Nicäa von Neuem eröffnet (787). Hier nahmen die päbstlichen Legaten, der Archipresbyter Peter und der Presbyter Peter, Vorsteher des Sabasklosters in Rom, den ersten Platz ein, Tarasius erhielt als Patriarch von Constantinopel den zweiten und stimmte vollständig mit dem neu aufgestellten Glaubensbekenntnisse überein, daß den Bildern Christi nach dessen Menschennatur, den Bildern der Maria, der Engel, Apostel, Propheten und aller Heiligen eine ehrerbietige Anbetung durch Küssen, Kniebeugen, Beleuchten und Beräuchern, aber nicht eine Verehrung, wie sie dem göttlichen Wesen allein zukomme (*τὴν τιμητικὴν προσκύνησιν - οὐ μὴν τὴν ἀληθινὴν λατρείαν, ἣ πρέπει μόνῃ τῇ θείᾳ φύσει*) erwiesen werden müsse. Alle gegen die Bilderverehrung erlassenen Gesetze wurden anathematisirt. Mit besonderem Eifer ließ es Tarasius sich auch angelegen seyn, Bilderfeinde zu bekehren. Auch in den Ehehändeln, in welche die Kaiserin Irene ihren Sohn Constantin verwickelte, spielte Tarasius eine Rolle, die er aber ebenfalls nach den Verhältnissen, wie sich dieselben gerade gestalteten, einrichtete. Wohl erhob er Widerspruch dagegen, daß Constantin seine Gemahlin Maria verstieß und sich mit Theodata vermählte, doch gab Tarasius den Wünschen des Hofes bald nach. Dadurch gerieth er vornehmlich mit den Mönchen, die den Kaiser als in den Bann verfallen betrachteten, in ernstliche Zerwürfnisse, die er jedoch wieder durch Nachgeben zu beseitigen wußte. Er starb im Jahre 806, gehört zu den Heiligen der griechischen wie der römischen Kirche, und hat nicht eigentlich gelehrte Schriften, sondern vielmehr Briefe und Homilien hinterlassen. Vergl. Christ. Wilh. Franz Walch's Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten. X. Thl. Lpzg. 1782. S. 419—511 mit der das. angef. Literatur. **Neudecker.**

Targumim, s. Thargumim.

Tariffe, General der Mauriner, s. Mauriner. (Tariffe in diesem Artikel ist Druckfehler.)

Tarsus, *Ταρσός*, auf phönikischen Münzen תרז, was vielleicht den „festen, trockenen" Boden der Gegend bezeichnen könnte nach der — im arabischen ترز = firmum, durum esse erhaltenen — Wurzel. Diese nicht so hochwichtige Stadt Ciliciens liegt in der Nähe der berühmten cilicischen Pässe (portae ciliciae) des Taurusgebirges in einer fruchtbaren Ebene, welche durch den, höchstens 16—18 Stunden nördlich von der Stadt entspringenden, kalten Cydnus durchströmt wird, der ehemals mitten durch die Stadt floß (Mela 1, 13, 1; Justin 11, 8; Dionys. Perieg. 868; Curt. 3, 5, 1 et a.; — daher vielleicht der Pluralis *Ταρσοί* Xenoph. Anab. 1, 2, 23 et a.), jetzt aber — und zwar wenigstens schon seit dem 15. Jahrhundert unserer Zeitrechnung — in geringer Entfernung von der Stadt selbst ihre herrlichen Gärten auf der Ostseite bespült und sich etwa 12 englische Meilen oder 4 Stunden (zu Strabo's Zeit nur 5 Stadien, nach den Stadiasma p. 214. ed. Hoffm. aber 70 Stadien) von derselben in's Mittelmeer (*τὸ πέλαγος τὸ κατὰ τὴν Κιλικίαν* Apgesch. 27, 5. vgl. Ptol. 5, 8, 1) ergießt. In Folge fortschreitender Schuttablagerung und Verschlammung ist der Cydnus oder heutige Tersus-Tschai, dessen Einfahrt durch eine Barre versperrt ist, nicht mehr wie

etwa zur Zeit der Kleopatra, die auf demselben ihre berühmte Zusammenkunft mit Antonius hatte Plut. Ant. 25 sq., bis zur Stadt schiffbar, sondern das 3 Stunden südöstlich von dessen Mündung gelegene Dorf Merdyn bildet, durch eine fahrbare Straße mit der Stadt verbunden, ihren Hafenplatz.

Ohne hier auf die theilweise noch dunkele und in Mythen sich verlierende Geschichte dieser uralten Stadt, die mit derjenigen von ganz Cilicien zusammenhängt (s. diesen Art. und füge dort als neueste Literatur noch bei: O. Blau, Beitr. z. phönik. Münzkunde in der Zeitschr. d. D.M.G. VI, 474 ff.; Duncker, Gesch. d. Alterth. II, 488 ff.; Victor Langlois, inscriptions grecques, rom., byzant. et armén. de la Cilicie, Paris 1854, 4. und dessen voyage en Cil. in der revue archéol. XII, 129 ff.; Duc de Luynes, essai sur la numismat. des Satrapies, Paris fol.), und in welcher sich assyrische*), phönikische und griechische (sie heißt daher bei Strab. p. 637. eine Gründung der Argiver, vgl. Herod. 7, 91) Elemente mit den einheimischen kilikischen vielfach kreuzen, näher eintreten zu können, beschränken wir uns auf Angabe einiger für uns wichtigen Hauptpunkte. Im Alterthum war Tarsus groß und volkreich (Xenoph. a. a. O.). In der Bibel ist von ihr zuerst in den Apokryphen des A. T. die Rede, da unter תַּרְשִׁישׁ, welches schon Jos. Antt. 1, 6, 1; 8, 7, 2. damit zusammenwirft, eine ganz andere Localität gemeint ist, s. den Art. „Tharschisch". Nach Judith 2, 13. Vulg. (2. 23 LXX.) soll Nebucadnezar diese Stadt gebrandschatzt haben; die Herrschaft der syrischen Könige ertrug sie mit Widerstreben: so fiel 144 a. C. das Land unter Diodotus Tryphon ab, womit die Entstehung des berüchtigten kilikischen Seeräuberwesens zusammenhängt (Strabo p. 668); im J. 147 a. C. erhoben sich die kilikischen Städte zu Gunsten des Demetrius II. gegen Alexander Balas 1 Makk. 11, 14 ff. 10, 67; Justin. 35, 2; Jos. Antt. 13, 4, 3 f.; mit Mallos rebellirte Tarsus gegen Antiochus IV., als dieser sie seiner Concubine schenkte 2 Makk. 4, 30 ff. Pompejus bändigte die Piraten Ciliciens und machte den östlichen Theil des Landes zur römischen Provinz, in deren Hauptstadt Tarsus z. B. Cicero residirte s. ad Famil. 2, 17; 12, 13; ad Attic. 5, 20 sq.; Plut. Pomp. 24. Seit Antonius war sie eine urbs libera (Plin. H. N. 5, 22, 27; Appian. bell. civ. 5, 7) d. h. sie hatte Municipal- und Abgabenfreiheit, ohne daß aber ihre Bewohner als solche das römische Bürgerrecht besaßen. Die Stadt trieb nicht nur einen schwunghaften Handel, sondern zeichnete sich auch ganz besonders aus durch ihren Eifer für die Wissenschaften, so daß sie durch ihre weitberühmten Schulen zu Strabo's Zeiten (14 p. 672 ff.) selbst Athen und Alexandria übertraf, obwohl dieselben nicht nur von Einheimischen besucht wurden; viele Tarsenser werden als ausgezeichnete Gelehrte genannt (Philostr. Apoll. 1, 7) und hielten sich als Lehrer in Rom, Alexandria und anderen Hauptstädten auf. Schon von Julius Cäsar

---

*) Daher z. B. die Zurückführung der Stadt auf Perseus den „Assyrer", Herod. 6, 54., und die dortigen Heroen Perseus und Herakles = Sandon (cf. Müller, Fragm. hist. Graec. III, 184; dahin gehört ferner die Erwähnung Sanherib's als zweiten „Gründers", d. h. Befestigers und Erweiterers von Tarsus, das er zur Rivalin von Phönikien machen wollte, bei Abydenus (Müller h. l. IV. p. 282, 7.), bei Euseb. (chron. p. 25; vgl. Niebuhr, Assur u. Babel, S. 178), bei Berosus (Euseb. chr. armen. I. p. 43, 53; vgl. Barhebr. chr. syr. p. 26); ebenso die Zurückführung des merkwürdigen Monumentes bei Tarsus mit der bekannten materialistischen Inschrift auf Sardanapal (Strab. S. 672. vgl. Müller a. a. O. II. S. 88; M. v. Niebuhr a. a. O. S. 192, 3.): dies scheint auf den Cultus des assyrischen Herakles oder Sandon zu deuten, der in der Urzeit von irgend einem assyrischen Eroberer in diesen Gegenden eingeführt wurde. Auch Münzen von Tarsus, die bis in die Zeiten des Kaisers Gallienus hinabreichen, zeigen das Bild des Sardanapal, der also damals noch als Heros verehrt wurde; auch den *Βααλ Ταρζ = Ζεὺς Τάρσιος* wird als schützende Gottheit genannt. Vgl. Movers, Phönikien I, 459 ff. II, 290. 404. Selbst der Name Nimrud von einer etwa 3 Stunden nördlich von der Stadt gelegenen, bei 3000 Fuß hohen Anhöhe, wohin sich die Tarsenser des gesunden Klimas wegen in den heißen Sommermonaten zurückziehen, könnte an assyrische Zeiten erinnern, wenn nicht dieser Name nach Langlois' Vermuthung aus Lampron corrumpirt ist, das als Feste der armenischen Könige in jener Gegend genannt wird.

(Dio Cass. 47, 24) und Augustus war die Stadt mit großen Privilegien und Freiheiten ausgestattet worden und wurde auch von ihren Nachfolgern, deren Einige, z. B. Julian, dort starben, besucht und vielfach begünstigt. Von der größten Wichtigkeit für den Christen ist Tarsus als Geburtsstadt und während längerer Zeit, auch noch die ersten Jahre nach seiner Bekehrung, Wohnort des Apostels Paulus; dieser hat seine hellenische Bildung wohl hauptsächlich jenem regen wissenschaftlichen Leben seiner Vaterstadt zu verdanken, auf die er denn auch bei mehreren Gelegenheiten wie mit einem gewissen Stolz zurücksieht; seine jüdisch-rabbinische Weisheit erlangte er dagegen zu Gamaliel's Füßen in Jerusalem, auf welches allein und nicht auf Tarsus sich die Worte ἐν τῇ πόλει ταύτῃ Apg. 22, 3. beziehen können. In Tarsus bereitete er sich auf sein apostolisches Wirken vor und trat in der Stadt und Umgegend zuerst als Herold des Evangeliums auf, s. Apg. 9, 11. 30. 11, 25. 21, 39. 22, 25 ff. 23, 34. vergl. 15, 23. 41. Galat. 1, 21. Ewald, Gesch. von Israel VI. S. 337. 405 f. R. E. XI, 240 f. Frühe finden wir daher eine christliche Gemeinde in Tarsus; schon zur Zeit der Synode von Nicäa ist sie Bischofssitz, und, hatte bereits Cäsar (bell. Alex. 66) sie in politischer Beziehung als Μητρόπολις von Cilicien behandelt, so wurde sie dies nun auch in kirchlicher Hinsicht (Hierocl. Synecd. p. 704 ed. Wesseling), bis die Ueberfälle der Sarazenen ihren allmäligen Verfall herbeiführten. Zur Zeit der Kreuzfahrer, wo es von Tancred erobert wurde und sich über dessen Besitz ein ärgerlicher Zwist mit Balduin erhob (Raumer, Hohenst. I, 116 f. Wilken, Kreuzzüge I, 159 ff.), war Tarsus ein Erzbisthum. In der älteren christlichen Zeit wirkte die gelehrte Bildung der Stadt auch auf die dortigen Christen wohlthätig ein (vergl. Basil. M. epist. 34. Quien, Oriens christ. II, 870 sq. 1031 sq.); wir erinnern nur an den berühmten freisinnigen Diodor von Tarsus, den Stifter der antiochenischen Schule, und an Theodor von T., der, vom Pabste Vitalianus im J. 667 als Erzbischof von Canterbury nach England gesandt, auch dort griechische Bildung verbreitete und Schulen errichtete. (R. E. I, 319 f.). Der Chalif Harun al Raschid hatte die Stadt neu befestigt und zur Gränzfeste gegen das byzantinische Reich gemacht; später gehörte sie zum Königreiche Klein-Armenien (Abulfeda tab. Syr. p. 133. Köhler), sie sank aber, besonders dann unter der türkischen Herrschaft, immer tiefer.

Gegenwärtig ist Tarsus zwar voll, zum Theil sehr merkwürdiger, Ruinen, wie denn in der Nähe der Stadt, wahrscheinlich in der Lage des alten Anchiale, besonders ein colossales Gebäude, in Gestalt eines langen Rechtecks mit zwei Abtheilungen, die Aufmerksamkeit der Archäologen auf sich zieht und bald für ein Mausoleum, bald für eine uralte Orakelstätte (Texier, descript. de l'Asie Min. t. III, 220), bald (von Dr. H. Barth) für ein Pyneion für den Dienst des assyrischen Sonnengottes Sandan (vergl. Movers, Phön. I, 465 f.) gehalten wird. Die Stadt ist schmutzig, sie steht unter dem Pascha von Adana und zählt nach Barker, der dort lange Zeit residirte, kaum mehr als 6000 Einwohner (wenn Russegger, Reisen I, 396 20,000 E. angibt, so muß er wohl die Bevölkerung der ganzen Umgegend mitbegriffen haben). Erst in neuester Zeit hat sich der dortige Handel durch angesiedelte Europäer wieder etwas gehoben und würde, bei gesicherteren Zuständen und wenn der Fluß bis zum Meere schiffbar gemacht würde, was mit geringen Kosten möglich wäre, wenn den zugeschlämmten Mündungsarmen wieder ein Durchfluß durch die verstopften Lagunen eröffnet würde, noch unendlich schwunghafter werden können, da die Lage des Ortes und die Fruchtbarkeit der näheren und weiteren Umgebung, besonders an Weizen, Gerste, Sesam, Baumwolle, Obst aller Art, sich dazu sehr eignen würde. Merkwürdig ist, daß noch heute in Tarsus und Umgegend eine Hauptindustrie in der Verfertigung von Teppichen, von Filzen zu Zelten und Zeug allerlei Art besteht, wie schon zu des Apostels Paulus Zeiten, der ja auch das Handwerk eines Zelttuchmachers erlernt hatte Apg. 18, 3. und das. Meyer, Liv. 38, 7. Aristot. hist. anim. 8, 28. Varro R. R. II. 11; Martial. 14, 140.

Vergl. über die ältere Literatur besonders Winer im RWB.; über die Geschichte von Tarsus Belley in den Mémoires de l'Acad. des Inscr. t. 37 et hist. de l'Acad. d. T. t. 31. Cleß in Pauly's R.-Enc. VI, 1616 ff.; für das Geographische Pauly's R.-Enc. II, S. 353 f. und besonders Ritter's Erdkunde Bd. 19. S. 170 f. 181 ff. 197 ff.; Abbildungen gibt L. de Laborde, Asie Mineure; Paris 1838 sq., livr. 7 et 15.

Rüetschi.

Taskodrugiten, *τασκοδρούγγιται, τασκοδρούγιται,* von *τασκός,* hölzerner Nagel oder Pfahl und *δρουγγός,* Nase bei Epiphanius, haeret. 48 n. 14, eine häretische Sekte in Galatien, Hieron. comm. in ep. ad Gal., wohl im 4. Jahrhundert entstanden, werden von Einigen zu den Gnostikern, speciell zur Schule des Markus gerechnet, so von Theodoret, haeret. fab. l. I. c. 9, 10, von Anderen zu den Montanisten, so von Epiphanius l. c. Der Name ist zweifelsohne eine Uebername, weil sie beim Beten den Finger gleich einem Pfahle an die Nase oder an den Mund legten, dabei strenges Stillschweigen beobachtend, gestützt auf Ps. 140, 3. So Augustin de haeresibus c. 63. Philastr. haeres. 76. u. Epiphanius. Nach Theodoret verwarfen sie die Sakramente, nach Anderen selbst die Menschwerdung. Vom 4. Jahrhundert an wurden ihre Zusammenkünfte gesetzlich verboten, aber noch bei Theodorus Studita im 9. Jahrhundert finden sich Spuren von ihrer Existenz. Die Benennungen variiren sehr: Tascodrogitae, -drocitae, -drugi, -durgi; Ascodrugitae, -drogitae, -drupitae, -druti, -drogi, -drobi; Passalorynchitae, Perticonasati, Parillonasones.

Tatian nimmt unter den christlichen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts durch seine kräftige Originalität und durch die Art, wie sich in seinem rauhen Gemüthe die Verderbniß der Zeit und das neu aufgehende Licht des Christenthums spiegelt, eine vielfach bedeutende Stellung ein. Als sein Vaterland nennt er Assyrien (or. ad Gr. 64. pag. 174). Wenn nun Clemens und die späteren Väter ihn als Syrer bezeichnen, so könnten zahlreiche bekannte Beispiele dafür sprechen, daß Tatian an jener Stelle einem weiteren ungenauen Gebrauche des Namens Assyrien folge; indessen entscheiden sich, wie uns scheint mit überwiegendem Rechte, Credner (Beiträge I, 437), Daniel (S. 15) und Andere für das eigentliche Assyrien. Von dem Gange seines äußeren Lebens wissen wir sehr wenig. Die damalige griechisch-römische Bildung hat er sich, wie die uns erhaltene Schrift zeigt, in großem Umfange zu eigen gemacht, und zwar, wie so viele seiner Zeitgenossen, durch größere Reisen (or. ad Gr. 56. p. 170 B.). Er verräth eine sehr ausgebreitete Kenntniß der alten Literatur (man zählt 93 von ihm erwähnte klassische Autoren). Seine Bildung war die der damaligen Sophisten, in welcher sich zu rhetorischem Zwecke ein reicher — oft bunter — Vorrath gelehrten Wissens mit philosophischem Studium oberflächlicher oder ernsterer Art verband; und in der That ist Tatian als wandernder Rhetor lernend und lehrend einhergezogen und so zuletzt auch in den großen Sammelpunkt aller geistigen Interessen und Tendenzen, wo sich aber auch die ganze Verderbniß und alle krankhaft zerfallenden Richtungen der Zeit ablagerten, nach Rom gekommen. Was er aber im Grunde des Herzens suchte, — nicht den eiteln Glanz gefeierter Sophisten, sondern ernste, sittlich läuternde Wahrheit (auch bei den Mysterien hatte er sie umsonst gesucht) — das scheint gerade hier in Rom ihm offenbar geworden zu seyn. Von hellenischer Bildung wandte er sich zur barbarischen Weisheit des Christenthums, und zur Rechtfertigung dieses Schrittes schrieb er seinen *λόγος πρὸς Ἕλληνας.* In grellstem Contraste erscheint ihm jetzt heidnische Finsterniß und das einfache helle Licht, welches von den übrigens auch an Alter über der hellenischen Literatur stehenden heiligen Schriften der Christen ausgeht. An eine höhere geschichtliche Würdigung des Heidenthums ist bei Tatian noch weniger zu denken, als z. B. bei Justin. Die Mythologie, eine Gewebe von unanständigen Ungereimtheiten, denen auch das Allegorisiren nicht aufhelfen kann, der Gottesdienst im Bunde mit Rohheit und Zügellosigkeit, die Kunst beinahe nur Vergötterung des Fleisches und der Unzucht, die Philosophie in sich gespalten und voll Widersprüche, ihre Jünger bei den höchsten Ansprüchen auf

Wahrheit und Tugend in erbärmliche Eitelkeit, Habsucht und sittliche Hohlheit versunken; auf der anderen Seite der Eindruck einfacher, prunkloser Wahrheit, die nicht wenigen Bevorzugten nur, sondern Allen gehören will, unterstützt durch die innige Einheit, den Todesmuth, die keusche Sitte und die Demuth der Christen: das ist der scharfe Gegensatz, der sich ihm darstellt und ihn die barbarische Philosophie ergreifen läßt, mit deren Bekenntniß er vor seine erstaunten Zeitgenossen tritt, sie zur Prüfung auffordernd (64. p. 174 C.).

Tatian stand zu Rom in Verbindung mit Justin, dessen Zuhörer er von Irenäus genannt wird. Ohne daß man bestimmen kann, wie viel bei seiner Bekehrung Tatian gerade dem Justin verdanke, zeigen doch die Stellen der or. ad Graec. (cap. 31 f. S. 167 f.) nicht nur seine Verehrung für diesen christlichen Philosophen, sondern auch eine nähere Beziehung zwischen Beiden, insofern sie Beide die gehässigen Angriffe des Cynikers Crescenz zu erfahren hatten. Auch Tatian aber trat nun in Rom lehrend für das Christenthum auf, wie denn Rhodon hier von ihm unterwiesen zu seyn erklärt (s. Euseb. hist. eccles. V, 13. Hieronym. de vir. ill. cap. 47). Wie sich nun in ihm die christliche und theologische Ueberzeugung zunächst gestaltete, darüber gibt uns seine wahrscheinlich noch in Rom verfaßte Rede an die Hellenen Aufschluß, von deren Inhalt Analysen bei Rößler (Bibl. der KV. I.), Daniel (S. 61 f.), in Otto's Ausgabe und anderwärts zu finden sind. Da es sich um Auseinandersetzung mit dem Heidenthum handelt, so tritt natürlich die apologetische Rechtfertigung, welche nicht ohne den entschiedensten Angriff auf das Heidenthum seyn kann, in den Vordergrund. Beides aber führt doch auch nothwendig dazu, seine dogmatische und ethische Anschauung vom Christenthum auch in einzelnen Hauptpunkten zur Darstellung zu bringen. Wie sich Tatian's sittlich-strenge, ja rauhe Gemüthsart von heidnischem Leben und heidnischer Bildung — ähnlich wie die Tertullian's — schroff abwendet, ohne eine ästhetische oder wissenschaftliche Sympathie damit zu behalten, so bricht er auch entschiedener, als dies in den ächten Schriften Justin's geschieht, mit der heidnischen Philosophie. Nicht als ob nicht auch bei ihm die philosophischen Begriffe, welche bereits Einfluß auf die Anfänge christlicher Theologie geübt hatten, ihre Anwendung fänden. Aber nirgends findet sich eine ausdrückliche Anerkennung eines Wahrheitsmomentes in der Philosophie, etwa einer spermatischen Wirksamkeit des Logos oder dergleichen. Auch sie, die jüngere, hat zwar aus der uralten barbarischen Offenbarung geschöpft, aber nur, um die Wahrheit sofort zu corrumpiren. Der christliche Glaube an einen Gott ist nun für Tatian wie für die Neubekehrten jener Zeit überhaupt von der tiefsten sittlichen Bedeutung. Dieser Glaube, den ursprünglich die Seele besaß, aber durch den Fall zugleich mit dem göttlichen Geiste verlor, hebt allein den Menschen über die Gebundenheit an dunkele Naturgewalten empor, ihn befreiend vom Materiellen, von der Herrschaft der Dämonen, welche die Seele gerade durch den von ihnen herrührenden Polytheismus irre geführt haben. An dem einen unwandelbaren ungewordenen Gotte, von dem keine Theogonie meldet, der selbst anfangs- und zeitlos aller Dinge Ursprung ist, dem unsichtbaren körperlosen und unberührbaren, richtet sich die von Gott gelehrte Seele auf und wird in der Wiedervereinigung mit ihm erhoben über die Welt, befreit von dem Wahn der Heimarmene, d. i. von dem Dienste der irrenden Dämonen (Planeten), auf welche das astrologische Fatum sich gründet. Wie dem Polytheismus gegenüber, der, wenn er allegorisch sublimirt werden soll, auf Dienst der Elemente hinausläuft, so auch dem stoischen materialistischen Pantheismus gegenüber will Tatian diesen Gott in seiner reinen überweltlichen Geistigkeit unberührt von aller physischen Vermischung mit der Natur erhalten. Gott ist Geist (*πνεῦμα*), aber nicht jenes stoische, physisch die Hyle durchziehende *πνεῦμα*. Aber auf ihn als auf den Wesensgrund und Urheber ist nun die ganze Welt als Schöpfung zu beziehen; es gibt auch keine anfangslose, Gott an Macht gleiche Materie, sondern die Materie ist von ihm erst hervorgebracht. Vor der Schöpfung war Gott gewissermaßen allein, aber er hatte doch der Potenz nach Alles in sich, weil er eben der Wesensgrund

von Allem ist. So war auch in ihm die δύναμις λογική, vermöge welcher er Alles hervorbrachte. Zunächst sprang nun der Logos hervor (προπηδᾷ) als erstgeborenes Werk des Vaters, im Anfang gezeugt, damit, wie er selbst gezeugt ist vom Vater, er wiederum die Welt hervorbringe, indem er sich die Materie dazu schuf. (Das Nähere über seine Logoslehre mit Beziehung auf Justin s. bei Dorner, Lehre von der Person Christi, I, 438 und in etwas abweichender Auffassung: Möller, Kosmologie der griech. Kirche, S. 168 ff.). Aus der von Gott projicirten oder vom Logos hergestellten Materie ist nun die gesammte Schöpfung gebildet, so der Himmel und die Sterne und die Erde und Alles, was mit ihr zusammenhängt, ὡς εἶναι κοινὴν πάντων γένεσιν. Alles hat daher auch Theil an demselben Lebensgeiste der Materie, dem πνεῦμα ὑλικόν (Weltseele), welches das einheitliche, in den verschiedenen Stufen der Geschöpfe auf verschiedene Weise lebendige, alle aber zur organischen Einheit zusammenfassende Lebensprincip ist, welches so gut in den Gestirnen und Engeln wie in Pflanze und Thier und Mensch lebendig ist. Dieser allgemeine Lebensgeist ist nun aber vom göttlichen Geiste zu unterscheiden, steht niedriger als dieser. Im Menschen ist es die unauflöslich mit dem Leibe zusammenhängende, nicht einfache, sondern vieltheilige, durch den Leib verbreitete Seele, welche diesem hylischen Pneuma angehört. Aber wenn hierin der Mensch noch wesentlich auf einer Stufe steht mit den Thieren, so ist er doch zu einer ganz eigenthümlichen Verbindung mit Gott selbst bestimmt, die ihn über sich selbst hinaushebt. Der reinen Menschennatur nämlich ist wesentlich die innige Vereinigung (συζυγία) mit dem vollkommenen, dem Geiste Gottes selbst. Dieser heilige Geist im Menschen ist selbst das Bild Gottes, ist das, was den an sich Sterblichen unsterblich macht, die Beflügelung der Seele. Es wirft dies ein bedeutsames Licht auf die trinitarische Auffassung Tatian's. Wie nämlich Gott der Vater wesentlich (der Substanz nach) Geist ist, so ist auch der aus Gott hervorgegangene Logos (der προφορικός) Geist (πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ πατρός), und er hat nun zur Nachahmung dessen, der ihn gezeugt, wiederum den Menschen zum Bilde der Unsterblichkeit gemacht, damit, wie die Unvergänglichkeit Gott beiwohnt, so auch der Mensch, Antheil an Gott (θεοῦ μοῖραν) empfangend, auch Unsterblichkeit erlange. So ist anfangs der Geist Lebensgefährte der Seele geworden. Gott selbst wohnt so im Menschen durch seinen dienenden Geist, welcher wiederum nichts Anderes ist, als die gleichsam im Menschen hypostasirte Wirksamkeit des Logos. In den Fall aber, welcher von dem Erstgeborenen der himmlischen Geister ausging und wodurch er und die ihm Folgenden zu Dämonen wurden, ward nun auch der Mensch hineingezogen, oder vielmehr war es eben der Mensch, den sie von Gott abziehen und zu ihrer Verehrung bringen wollten, was ihnen die Veranlassung zum Falle wurde. Deshalb ward der Mensch nicht nur aus seinem seligen, irdisch-überirdischen Wohnort vertrieben, sondern die Seele, vom göttlichen Geiste verlassen, sank in das Hylische tiefer herab und behielt nur schwache Funken jenes Geistes und nur dunkle Sehnsucht nach Gott. Wie aber jener Fall die That unserer Freiheit war, so können wir uns auch vom Bösen wieder abwenden. Der Besiegte kann wieder siegen, wieder suchen, was er verloren hat, kann die Seele dem heiligen Geiste wieder verknüpfen und so jene göttliche Syzygie zu Wege bringen. Wie dies aber geschehe, darüber darf man keine fest durchgeführte soteriologische Theorie bei Tatian suchen. Göttliche Belehrung der Seele, wie er sie in der heiligen Schrift gefunden, jene zurückgebliebene Sehnsucht in der Seele und energisches Streben, von der Herrschaft der Materie loszukommen, entsprechen und fordern sich gegenseitig. So hat sich der Geist mit den Seelen derer vereinigt, welche gerecht wandelten, hat durch sie (die Propheten) den übrigen Seelen das Verborgene verkündigt, und diejenigen, welche nun der Weisheit gehorchen, ziehen auf sich herab das verwandte πνεῦμα, die aber, welche nicht gehorchen und den Diener des Gottes, der gelitten hat (τὸν διάκονον τοῦ πεπονθότος θεοῦ), verschmähen, kämpfen gegen Gott. So steht allerdings, obwohl der Name Jesus Christus in der Apologie gar nicht genannt wird, doch der θεὸς ἐν ἀνθρώπου μορφῇ (c. 35.) in der Mitte

und auf dem Höhepunkte seiner Gesammtanschauung von der Verbindung Gottes und des Menschen, aber ohne daß bestimmte Verbindungslinien gezogen wären zwischen seiner Erscheinung, seinem Leiden und dem Geistesleben im Menschen. In diesem Geistesbesitze aber liegt für den Menschen erst die Bürgschaft ewigen seligen Lebens, dessen aber nicht nur die Seele, sondern nothwendig zugleich der unzertrennbar damit verbundene Leib theilhaftig wird in der Auferstehung; die Gottlosen aber erstehen ebenfalls zu ewiger Fortdauer, welche zugleich ewiger Tod ist.

Tatian's Apologie, aus der die bisherige Skizze entnommen ist, hat in der alten Kirche viel Anerkennung gefunden und ist bereits von Athenagoras, sodann von Clemens, Tertullian u. A. benutzt worden, obgleich ihr Verfasser sich um seinen Ruhm wieder brachte dadurch, daß er in gnostische Ketzerei verfiel. Wie es scheint nach dem Tode Justin's (der doch wohl in's J. 166 zu setzen ist; s. d. Art. „Justin") hat nämlich Tatian Rom verlassen und sich nach Osten gewandt, nach Syrien, und hier hat er gnostische Ansichten angenommen. Als solche werden ihm von Irenäus (I, 28. vergl. Euseb. IV, 29), Hippolytus (refut. haer. VIII. 16. p. 273), Clemens (Strom. III. 460. ecl. proph. p. 806. ed. Sylb.), Origenes (de orat. §. 13.), Tertullian (de ieiun. 15) und den Verfasser des Anhangs der Präskriptionen (praescr. haer. 52), Epiphanius (haeres. 46), Theodoret (haeret. fab. I, 20) u. A. folgende vorgeworfen. Die Annahme unsichtbarer Aeonen nach Art Valentin's (Iren.), die eigenthümliche Auffassung von 1 Mos. 1, 3. *γενηθήτω φῶς*, als Bitte des im Finstern sitzenden Weltschöpfers an den höheren Gott (Clem., Orig.), die Auffassung des alten und neuen Menschen als Bezeichnung des von einem anderen Gotte herrührenden Gesetzes und des Evangeliums (Clem.), die Behauptung, daß Adam nicht selig werden konnte (Iren.), und zwar weil er der *ἀρχηγὸς παρακοῆς* geworden (Hippol.), endlich die entschiedene Verwerfung der Ehe als Hurerei (Iren., Clem.), als *ἐπιπλοκὴ σαρκὸς πρὸς φθοράν* (nach Hieronymus — comment. in ep. ad Gal. — hat er davon verstanden Gal. 6, 8. das Säen auf's Fleisch). Wenn endlich die Mittheilungen der Späteren (Hieron. Epiphan., Theodoret) noch weitere Züge strenger Ascese angeben, Enthaltung von Fleisch und Wein (daher Wasser beim Abendmahl), strenge Fasten u. dgl., so findet dies gewiß an der schon von Irenäus behaupteten Verbindung Tatian's mit den Enkratiten seine Bestätigung, es ist aber schief, ihn als den eigentlichen Stifter der Enkratitensekte zu bezeichnen; er ist nur einer der bedeutendsten Vertreter dieser über das kirchliche Maß hinausgehenden unter gnostischen Einfluß gerathenen ascetischen Richtung. Die Behauptung des Hieronymus endlich, Tatian habe von Christo doketisch gelehrt (putativam carnem Christi introducens cf. Niemeyer, de Docetis p. 42) hat wahrscheinlich ebenfalls ihre Richtigkeit, mag sie auch Hieronymus vielleicht bloß schließen aus Tatian's Verwerfung der Ehe. Wenn nun die kirchlichen Schriftsteller Tatian's Ketzereien theils mit Valentin, theils mit Marcion und Saturnin in Zusammenhang bringen, so ist auf solche Angaben nicht allzu viel zu geben. Am wenigsten wahrscheinlich scheint mir der Zusammenhang mit Valentin, am einleuchtendsten dürfte die Zusammenstellung mit Saturnin seyn (s. den Artikel). Von den Aussagen über Tatian's Gnosticismus ausgehend, hat man nun bereits in die Apologie allerlei Gnostisches hineinlesen wollen, so auch Matter in ganz ungehöriger Weise. Bei genauerer Betrachtung findet man aber nur die Verwandtschaftspunkte, welche in den damaligen kirchlichen Anschauungen überhaupt liegen und aus denen sich eben die große Macht gnostischer Ideen über die Gemüther erklärt, besonders über solche, welche unter dem tiefen Eindruck der Neuheit des Christenthums durch Erhebung und Befreiung des Geistes sich retten wollen vor den finsteren Mächten der Natur und Sinnlichkeit.

Wie lange Tatian, nachdem er Rom verlassen, noch gelebt, läßt sich schwerlich genau bestimmen; nur scheint er, als Irenäus sein Werk adv. haer. schrieb (c. 175), nicht mehr am Leben gewesen zu seyn. Von den übrigen zahlreichen Schriften Tatian's, deren einige namhaft gemacht werden (*περὶ ζώων*, *βίβλιον προβλημάτων*, *περὶ τοῦ*

κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτίσμου) sind uns nur ein paar abgerissene Sätze und Andeutungen erhalten (Daniel 112 ff. Otto, Tat. append.); berühmt ist er aber durch das Diatessaron, die Evangelienharmonie, welche auf seinen Namen zurückgeführt wird, deren wahre Beschaffenheit aber noch Gegenstand des Streites ist. Nach Eusebius (h. e. IV, 29) hat Tatian eine gewisse Zusammenfügung und Verbindung der Evangelien gemacht und sie *τὸ διὰ τεσσάρων* genannt. Seine Worte zeigen, daß Eusebius es nicht aus eigener Anschauung kennt. Eben so wenig hat Epiphanius (haer. 46) eigene Anschauung, er sagt: *λέγεται τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον ὑπ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι, ὅπερ καθ' Ἑβραίους τινὲς καλοῦσιν.* Theodoret dagegen erzählt: Tatian habe das Diatessaron benannte Evangelium zusammengestellt, so daß er die Genealogieen wegließ und die anderen Stellen, welche zeigen, daß der Herr dem Fleische nach aus dem Samen David's stamme. Dieses hätten nicht nur die Anhänger seiner Partei gebraucht, sondern auch rechtgläubige Christen, indem sie die böse List in dieser Zusammenstellung nicht gekannt und sich des Buches als eines kurzen zusammenfassenden (*ὡς συντόμῳ τῷ βιβλίῳ*) bedient. Er selbst aber (Theodoret) habe über 200 solcher Bücher als in seinen Gemeinden geschätzte gefunden, sie gesammelt und beseitigt und durch die Evangelien der vier Evangelisten ersetzt. Weitere Notizen gehören der späteren syrischen Kirche an. So berichtet der jakobitische Bischof Bar Salibi (12. saec.), Ephräm der Syrer habe zu Tatian's aus den vier Evangelien zusammengesetztem Diatessaron, welches mit den Worten in principio erat verbum (Joh. 1, 1) begonnen, einen Commentar verfaßt. Er unterscheidet davon das Diatessaron des Ammonius, welches Elias aus Saloma vergeblich gesucht habe, daher derselbe nach den Andeutungen des Eusebius selbst eine solche Zusammenstellung gemacht habe. Dies wichtige Zeugniß, welches an der von Theodoret zugestandenen weiten Verbreitung einen bedeutenden Anhalt hat, hat Credner dadurch zu entkräftigen gesucht, daß er nachweisen will, es liege hier eine Verwechselung mit dem Diatessaron des Ammonius vor; allein nur die späteren Angaben des Barhebräus und Ebed Jesu setzen eine solche voraus; bei Bar Salibi ist das Gegentheil ersichtlich (s. Daniel 89 ff. Semisch, Tatiani Diatessaron. Vratisl. 1856. p. 6 sqq. Auch Credner's Gegenbemerkung in seiner Geschichte des neutestamentl. Kanons, herausgegeben von Volkmar. Berlin 1860. S. 20 stößt dies nicht um). Die Entscheidung über die wahre Beschaffenheit des Tatianischen Buches hängt nun freilich wesentlich von dem Urtheil über andere Fragen der Geschichte des Kanons ab, namentlich von der Entscheidung über Justin's Evangeliengebrauch. Hält man mit Credner daran fest, Justin habe zwar wohl unsere kanonischen Evangelien gekannt, sie aber wenig oder gar nicht unmittelbar gebraucht, seinen Citaten liege vielmehr eine eigene Redaktion des vielgestaltigen Hebräerevangeliums zum Grunde, nämlich das Evangelium Petri, das aus einer älteren harmonischen Zusammenstellung der evangelischen Geschichte erwachsen sey (?), so hat es wenigstens auf einer Seite einen gewissen Anhalt, unter Tatian's Evangelium nichts Anderes, als eben dieses Petrusevangelium zu sehen, wofür dann der Bericht Serapions (Eus. h. e. VI, 12) und die Aussage der *τινὲς* bei Epiphanius herangezogen werden. Man habe dann dieses Evangelium aus dem kirchlichen Gebrauche zu verdrängen gesucht durch eine ganz den vier kanonischen Evangelien sich anschließende Harmonie, und zwar mit Erfolg, und letztere sey eben das Diatessaron des Ebed Jesu. Auf die hier immer noch bleibenden großen Bedenken kann hier nicht näher eingegangen werden. Die Grundlage der ganzen Hypothese aber, die Ansicht von Justin's Evangelium, in welcher sich Credner nahe mit Hilgenfeld (krit. Untersuchungen über die Evv. Justin's ꝛc. 1850) berührt, ist selbst nichts weniger als unbestritten. Erwägt man nun, daß doch zugestandenermaßen Justin bereits unsere vier Evangelien gekannt, daß der Name Diatessaron, welcher in allen alten Nachrichten übereinstimmend wiederkehrt, auf's Bestimmteste auf das *εὐαγγέλιον τετράμορφον* hinweist, daß Tatian in der Apologie gerade Johannes citirt, mit dessen Anfangsworten er seine Harmonie begonnen haben soll, so wird man der Ansicht, daß hier wirklich unsere

vier Evangelien zusammengearbeitet sind, ihre Berechtigung kaum versagen können, wenn auch ein Einfluß einer außerkanonischen Textgestaltung nicht für unwahrscheinlich gelten kann. Auf die Aussage bei Epiphanius (vom Hebräerevangelium) dürfte aber wenig Gewicht zu legen seyn. Schon die oberflächliche Wahrnehmung, daß die Genealogieen fehlen, konnte bei mangelnder eigener Anschauung darauf führen. Diese Weglassung aber, wie die aller auf davidische Abstammung sich beziehender Stellen dürfte mit der gnostischen Richtung (dem Doketismus) zusammenhängen. Ueber die angebliche Tatianische Harmonie des Victor von Capua (Quoniam multi conati sunt etc.), sowie die andere zuerst von Ottomar Luscinius im J. 1523 edirte (In principio etc.) verweise ich auf die obige Literatur (Credner a. a. O. und Beiträge I, 437; Daniel und Semisch a. a. O.).

Die orat. ad Graec. zuerst edirt mit anderen patrist. Stücken. Tigur. 1546. Fol. bei Chr. Froschauer, dann oft. Hervorzuheben sind besonders die Ausgabe von Worth (zusammen mit Hermias). Oxon. 1700., die der griech. Apologeten von Prud. Maranus. Par. 1742. Fol., endlich die von Otto im Corp. Apolog. Vol. VI. Jena 1851. Ueber ihn besonders: Daniel, Tatianus, der Apologet. Halle 1837, wo man die ganze ältere Literatur sorgfältig berücksichtigt findet. — Möhler, Patrologie. — Ritter, Gesch. der christl. Philos. I. — Dorner a. a. O. — A. Stöckl, Gesch. d. Philos. in der patrist. Zeit. S. 148 ff. — Huber, Philos. der Kirchenväter. S. 20 f. — Duncker, Apologetar. secundi saeculi de essentialibus naturae hum. partibus placita. Part. II. Gott. 1850. W. Möller.

Tauben in Palästina. Wir haben aus der Ordnung der Columbinae, welche nur eine einzige Familie mit zahlreichen Arten zählt, hier nur zu nennen die in der Bibel vorkommenden Arten, die Columba livia und die Columba turtur. 1) Bei der Columba livia, יוֹנָה*), Plur. יוֹנִים (s. Ewald, ausf. Lehrb. §. 176, a. 177, e.), chald. יוֹנָא, יוֹנְתָא, griech. *περιστερά* (*πελειάς*, *οἰνάς*) haben wir wieder zu unterscheiden a) die Haustaube, talm. יוני הרדסיות, columbae Herodianae, weil Herodes viele zahme Tauben gehalten haben soll. Buxt. lex. talm. p. 630 sqq. Nach Jos. bell. jud. 5, 4. 4. waren bei der königlichen Burg in Jerusalem *πύργοι πελειάδων ἡμερῶν* (s. das Bild eines solchen Taubenthurms, wie sie sonst hie und da in Palästina gefunden werden, in Thomson the land and the book p. 269). Rabbinische Gesetzesbestimmungen hinsichtlich der Taubenzucht s. M. Jom. tob. 1, 3. Bab. bathr. 2, 5 sq. Bab. kam. 7, 7. Taubenschläge, אֲרֻבּוֹת kommen schon Jes. 60, 8. vor. Eine Species, wie die Ps. 68, 14. beschriebene, mit silberglänzenden Fittichen und unbeschreiblich kläglichem Girren hat Thomson (a. a. O. S. 271) als Haustaube in Damaskus gefunden (s. dagegen Delitzsch, Psalmen I, 498 Anm.). Ein schillernder Metallglanz ist überhaupt dem Gefieder der Taubenarten warmer Länder eigen (vgl. Eustath. in hexaëm. p. 29. Ov. Met. 2, 7. Varro de re rust. 3, 7. Auson. de anal. p. 3. Hasselquist R. S. 333. 553. Bochart, Hieroz. II, 536). Die חֲרֵי יוֹנִים, 2 Kön. 6, 25., LXX. *κόπρος περιστερῶν*, welche Boch. II, 572 ff. für geröstete Kichererbsen erklärt, wie solche in Kairo und Damaskus in großen Magazinen aufbewahrt und von den Mekkakarawanen als Reisekost mitgenommen werden, könnten möglicherweise wohl Taubenmist bedeuten, da solcher in großer Hungersnoth, wie auch anderer Mist (Jos. bell. jud. 5, 13. 7.) schon

---

*) Die Etymologie ist ungewiß. Bochart meint, die Tauben haben ihren Namen von יָוָן, weil sie aus Griechenland, wo sie in der ältesten Zeit in den Sagen von Dodona und Deukalion, Kreta und den Argonauten vorkommen, in Asien eingeführt worden seyen. Aber 1 Mos. 8, 8.! Der Stamm ist ohne Zweifel יון = ינה, وَنَى, schlaff, weich seyn; daher avis debilis, mansueta; Andere leiten es ab von יון = ינן, in pass. Bedeutung = oppressa; quia omnium praedae patet; oder יַיִן als denom. von יַיִן, entweder weil eine Taubenart, *οἰνὰς* (Arist. h. an. 8, 3. Athen. 9, 11.), *οἰνοψ τὸ χρῶμα* (eine andere, *πελειὰς* auch von der Farbe, *πέλλη*, livida, bläulich), oder: quia vindemiae tempore apparet. S. Bochart II, 524 ff.

gegessen worden seyn soll, z. B. bei der großen Hungersnoth in England im J. 1316, wo die Armen pigeon's dung gegessen haben sollen. Wenn Josephus (Ant. 9, 4. 4.) die Stelle 2 Kön. 6, 25. so erklärt, daß der Taubenmist ἀντὶ ἁλῶν gedient habe, so könnte man denken, daß er schon damals als Ferment gebraucht worden sey, wie nach Bechstein, Naturgesch. IV. S. 79, die Bäcker besonders in Frankreich Taubenmistlauge als Ferment dem Sauerteig beimischen. Sprengel in Diosc. II, 471. vgl. Kitto Cycl. of bibl. liter. I, 572 versteht ähnlich wie Bochart darunter eine Pflanze, das ornithogalum umbellatum, das in der Nähe von Samaria häufig seyn soll und dessen Knollen nach Dioscor. mit Brod gekocht, auch roh und geröstet gegessen werden. So sey auch der pigeon's dung bei jener Hungersnoth in England zu verstehen. Otto Verbrugge (obs. phil. de nom. hebr. plur. num. Grön. 1730. p. 7 sq.) meint, das Wort komme von חריין, dimin. von חרי, und bedeute kleine Brödchen. Allein solche wurden schwerlich cabweise gemessen. Hiller in hierophyt. p. 129 = foramina columbina; ebenso Dr. Harris b. Kitto l. c. the intestines or the crops of the doves b) Die Feld- und Waldtauben (Ezech. 7, 16. Jer. 48. 28. Hohesl. 2, 14. Ps. 11, 1. vergl. Schubert R. III, 250 f. Robins. I, 319. II, 433. 484. Seetzen I, 78. Buckingham, Syr. II, 394. Russell, Aleppo II, 73. Diese hatten ihre Nester (talm. שׁוֹבָךְ, chald. שׁוֹבְכָא, Targ. zu Hos. 11, 11. Jes. 60, 8) in Felsklüften. Die Taube zeichnet sich mit ihren spitzen, verhältnißmäßig langen, starken und gewandten (s. Bechstein IV. 2) Schwingen, durch ihren schnellen und doch dabei ruhigen und sicheren Flug aus, durch welchen sie ihren Verfolgern entgeht, und kommt daher häufig in dieser Beziehung sprüchwörtlich und bildlich vor. Ps. 55, 7. 56, 1. Hos. 11, 11. vgl. Il. 21, 493. Quint. Smyrn. 12, 12 sq. Soph. Oed. Col. 1081. Eurip. Bacch. 1090. Virg. Aen. 5, 213 sqq. Plin. h. n. 10, 36. 52. Phaedr. 1, 32. 3. Ael. anim. 3, 45. Weitere Citate s. bei Bochart a. a. O. S. 542 ff. Sonst erscheint die Taube, die ihrem Verfolger niemals schadet, sich nicht an unreinem Orte niederläßt (1 Mos. 8, 9.), zutraulich dem Milden naht, auch als Bild der Unschuld, Reinheit und ehelichen Keuschheit und Arglosigkeit (Matth. 10, 16). Durch diese Grundzüge geistiger Schönheit haben die Rabbinen die bildlichen Beziehungen der Taube im Hohenlied (1, 15. 4, 1. 5, 2. 12. 6, 8) in allegorischer Anwendung auf das Volk Israel erklärt, z. B. Schir hasch. rabb. f. 15,3: Deus dixit de Israëlitis: erga me sunt integrae sicut columbae etc. Targ. Cant. 5, 2: o ecclesia Israëlis, quae similis es columbae propter integritatem operum tuorum (לשלמות עובדיך); 6, 8: ecclesia Israëlis, quae similis est columbae integrae (ליונתא שלימתא). Doch mag sie in diesen und ähnlichen Stellen eher als Bild ehelicher Liebe und Treue genannt seyn. Vgl. Schol. von Rosenmüller z. d. St. u. Buxt. lex. talm. p. 960. Boch. l. c. 549 sqq. Von der Sanftmuth der Taube heißt es Hor. Hierogl. I. C. 54: ἱστορεῖται ὅτι οὐ χολὴν ἔχει τοῦτο τὸ ζῶον. cfr. Arist. hist. an. 9, 7. Plin. h. n. 10, 34. Wenn das Girren der Taube bezeichnet wird durch das sonst von menschlichem Klagen und Seufzen, auch Sinnen und Reden (Jes. 16, 7. Jer. 48. 31. Ps. 1, 2. 37, 30 u. ö.) stehende הָגָה (Jes. 38, 14. 59, 11. Nah. 2, 8. Ezech. 7, 16. vgl. Theocr. 7, 141. Virg. Ecl. 1, 59. Mart. 3, 58. 19. s. Gesen. Comm. zu Jes. I, 992), so erscheint die Taube als Bild zwar schuldloser, aber hülfloser, nach Hülfe schmachtender Leidenden. Da solche sich ferner gern in die stille Einsamkeit, fern von den Menschen zurückziehen, so ist die in den einsamen Felsklüften sich still bergende Taube in der Ueberschrift von Ps. 56. auch als Bild der Lage des Psalmisten gebraucht (יונת אלם רחקים, s. d. Comm.). Aben Esra und andere jüdische Ausleger wollen gar Ps. 55, 7. die allerdings im Alterthum schon und noch später im Orient (Aelian var. hist. 9, 2. Plin. h. n. 10, 53. Frontin. strat. 3, 13. 8. Troilo R. 610 ff. Arvieux, Nachr. V, 422. Russell Aleppo II, 90. Mich. Sabagh, la colombe messagère, ed. S. de Sacy. Par. 1805. Boch. l. c. p. 542 sqq.; vergl. Ritter XVII, 1400. 1575 über Nureddin's Brieftauben und die Taubenthürme in Kestin) gebrauchte Brieftaube (columba domestica tabellaria L.) angedeutet finden, und

Lengerke, Kan. S. 166, bezieht auch Ps. 56, 1. auf die Brieftaube. Aber weder diese noch andere biblische Stellen enthalten eine sichere Spur davon. Allerhöchstens könnte man die Taube der Arche, die Botin des Friedens, mit dem Oelblatt im Mund, als Anspielung darauf ansehen. S. Bochart S. 560 ff. An diese Taube Noah's mögen wohl auch die Mythen der Völker angeknüpft haben, denen die Taube ein heiliger Vogel geworden ist, besonders den Syrern und Phöniziern*), die sie deßwegen auch nicht zu essen wagten (Xen. Anab. 1, 4. 9. Luc. de dea Syr. 54. Jup. trag. 42. Euseb. praep. ev. 8, 14. Tib. 1, 7. 18: alba Palaestino sancta columba Syro. Hygin fab. 197. Schwebel, de antiqu. columbar. eoque sacro ap. pagan. cultu. Onold. 1767. Wernsdorf, de col. sancta Syr. Helmst. 1761. Creuzer, Symb. II, 70 ff. 77 ff. Ritter, Erdk. XVI, 86 f. XVII, 1688). Als Opferthiere kommen die Tauben vor nicht nur in heidnischen Culten (Venus, Prop. 4, 5. 62), sondern auch im israelitischen Cult, wo die Taube (speciell die junge בְּנֵי הַיּוֹנָה, chald. גּוֹזָלִין, Maim. iss. misb. 3, 2) unter allen Vögeln der allein opferbare ist. Der Grund liegt nicht darin, daß sie etwa für besonders heilig wäre gehalten worden. Vielmehr wurde sie als geringere Opfergabe namentlich nur zum Opfer armer Leute bestimmt (bei Reinigung von Wöchnerinnen, Aussätzigen, Samen- und Blutflüssigen, Nasiräern als Brand- und Sündopfern, auch als freiwilliges Brandopfer 3 Mos. 1, 14. u. s. w.; s. Knobel, Comm. zu Lev. S. 341 f.), weil sie, wie bei den Aegyptern (Paus. 10, 32. 9.) die hauptsächlichste Fleischnahrung derselben war. Denn nicht nur war die wenig Kosten und Mühe erfordernde Zucht der Haustaube sehr häufig, sondern auch mehrere wilde und wandernde Arten (oenas, Holztaube, palumbus, Ringeltaube) kommen in Palästina und Syrien in großer Menge vor und können leicht weggefangen werden (vgl. Bd. X, 622). Rosenm. Schol. zu 3 Mos. 1, 14: columbae in Palaestina valde frequentes sunt. Bei Eusebius a. a. O. sagt Philo von der Gegend von Askalon: *ἀμήχανόν τι πελειάδων πλῆθος ἐπὶ τῶν τριόδων καὶ κατ' οἰκίαν ἑκάστην ἐθεασάμην*. Taubenschaaren, von den europäischen verschieden, finden sich überall in Jerusalems Umgegend, als Bewohner der Grotten und Klüfte, in den Kalkhöhlen am Tiberiassee, am Jordan, vom Libanon und den Kreidehöhlen bei Aleppo an bis zur Ostgränze bei Gerasa und bis zur Südgränze bei Bersaba, ein freundlicher Willkomm nach der Wüstenreise. Vgl. Ritter XVI, 485. XVII, 135. 1004. 1732. XIV. 865. XV, 327. 364. 644. 715. 1100. — Daß die Taube auch als Bild des heil. Geistes erscheint (symbolisches Phänomen Matth. 3, 16. Mark. 1, 10. Luk. 3, 22. Joh. 1, 32), mag nicht nur in den bereits bezeichneten bildlichen Beziehungen der Taube seinen Grund haben, die allerdings als Nebenbeziehungen auch mit in Betracht kommen (Theod. Mopsv. *τὸ φιλόστοργον καὶ φιλάνθρωπον τοῦ ζώου*. Calv. mansuetudo. Neander: der ruhige Flug, Fritzsche: die Schnelligkeit: Andere: die Reinheit und Unschuld nach Matth. 10, 16), sondern besonders in 1 Mos. 1, 2. dem überschattenden, gleichsam brütenden, Schweben des Geistes Gottes über den Wassern. Vgl. d. Targ. zu Cant. 2, 12. Jarchi Gen. 1, 2. „Wie der Geist Gottes in Taubengestalt auf den Menschen der Erlösung herniederschwebte, so schwebt er in der Wirksamkeit eines brütenden Vogels über dem Uranfang der Schöpfung.“ Delitzsch, Genes. S. 95. Vgl. Baumg.-Crus. z. d. St. u. Bochart S. 568 ff. Ueber die sonstige Symbolik der Taube, besonders in der christlichen Kirche, s. Bd. XIV. S. 443 f. —

*) Ueber die Beschuldigung des Talmud und der Rabbinen (Chol. f. 6, a. Ab. sar. hier. 5, 4. u. 5. R. Azarja, Meor. en. C. 21.), daß die Samaritaner die Taube göttlich verehrt und auf den Befehl Diokletian's, daß alle Völker libiren sollen, vor einem Taubenbild Wein geopfert haben, vgl. Herzfeld, Gesch. Isr. II, 596. Jost, Gesch. d. Judenth. u. s. Sekten I, 61. 75. Fränkel, über den Einfluß u. s. w. S. 251. und Bd. XIII. S. 372. Beide ersteren vermuthen, die Sage sey daraus entstanden, daß seit Hadrian von den Römern auf dem Garizim ein eherner Vogel aufgepflanzt gewesen sey, von dem im samaritan. Josua die mährchenhafte Erzählung sich findet, die Römer hätten den Samaritanern bei Todesstrafe verboten, auf den Berg zu gehen; der Vogel habe, so oft ein Samaritaner den Berg bestieg, das Wort „Ebräer“ gerufen und ihn den Römern verrathen.

Als Bild der Zärtlichkeit, ehelichen Treue und Eintracht erscheint die Taube überhaupt wegen ihrer paarweisen Lebensart, besonders aber 2) die in Palästina als Zugvogel (Jer. 8, 7.) in mehreren Arten häufige Turteltaube; columba turtur, תּוֹר, chald. שַׁפְנִינָא, LXX. τρυγών, immer als Aequivalent für junge Tauben bei den Opferbestimmungen genannt, wahrscheinlich jedoch, weil vorangesetzt, in etwas höherem Werth (M. Ker. 6, 9). Vergl. Chrysost. hom. de turture, Basil. in hexaëm. hom. 8. Orig. in Cant. hom. 2. Ael. h. an. 3, 44. Arist. an. 8, 3. Plin. 10, 36. Forskal, descr. an. p. 9. Boch. l. c. p. 555. Die Turteltaube ist etwas kleiner als die Feldtaube, an Schulter- und Flügeldeckfedern lebhaft roströthlich gesäumt, am Halse jederseits ein schwarzer Fleck mit weißen Binden (Bechstein a. a. O. IV, 91). Sie erscheint im Frühling (Hohesl. 2, 12. Ritter XVI. 281). Auch דְּצִיפְּרִין Chol. 62, 1. das aram. כּוּפְשָׁנִין ib. f. 62, 2. צִלְצְלָא Sanh. f. 100, 1. scheinen verschiedene Species von Turteltauben zu bezeichnen. Sonst steht auch קִינִין, nidi meton. für par turturum. cfr. Nedar. C. 4. Jom. f. 41. Kerit. f. 28, 1. Schek. 7, 1. Auch Schek. 5, 1., wo ein praefectus turturum im zweiten Tempel genannt wird. In den חנויות, tabernis des äußeren Tempelvorhofs, befanden sich viele Taubenkrämer, מוכרי קינים, Matth. 21, 12. Mark. 11, 15. Joh. 2, 14. 16. cf. Kerit. 1, 7. — C. L. Schlichter, de turture ejusque qualit. usu antiqu. etc. Hal. 1739. Vgl. Bochart, Hieroz. II, 524 ff. 596 ff. Leyrer.

Taufe, die, gilt nicht bloß allen christlichen Confessionen gleichmäßig als der sakramentale Weiheritus für die Gemeinde Christi und somit für das neue Leben in Gott, sondern ist überdies auch unter den Sakramenten am wenigsten Gegenstand der confessionellen Controverse gewesen, da die letztere, soweit sie die Taufe berührte, sich doch mehr auf die differente Bestimmung des allgemeinen Sakramentsbegriffs bezog.

I. Biblische Theologie *). Da der weit jüngere Ursprung der jüdischen Proselytentaufe jetzt allgemein zugestanden wird, so kann die geschichtliche Grundlage der Taufe nur in den alttestamentl. Lustrationen (3 Mos. 14, 7. 4 Mos. 31, 19 ff.) und reinigenden Jordansbädern (2 Kön. 5, 10.), und in prophetischen Aussprüchen gesucht werden, wie Jes. 1, 16. Zach. 13, 1. und vorzüglich Ezech. 36, 24—30., wo dem in der Heimath wieder hergestellten Israel eine reinigende Besprengung mit reinem Wasser und die Mittheilung eines neuen Geistes verheißen wird. Im Anschlusse wohl an solche Stellen taufte Johannes mit Wasser, behielt aber die Ezech. 36. verheißene Geistestaufe ausdrücklich dem Messias vor (Matth. 3, 11. Mark. 1, 7. Luk. 3, 16. Ueber die Johannestaufe vgl. den Art. „Johannes der Täufer" und Ewald's Gesch. Israels V, 156; Alterth. 107 ff.) Auch insofern Jesus während seiner irdischen Wirksamkeit durch seine Jünger taufen ließ (Joh. 3, 26.), konnte diese Taufe nicht über den vorbereitenden Karakter der Johannestaufe hinausgehen. Nach dem Allem scheint es das Natürlichste, den letzten Zweck der von Christo nach seiner Auferstehung seiner Gemeinde gestifteten Taufe (Matth. 28, 18—20. Mark. 16, 16.) in die schon von Johannes verkündigte Geistestaufe zu setzen. Diese Auffassung findet zunächst eine Stütze an sämmtlichen Berichten der Apostelgeschichte, die alle gleichmäßig die Geistesmittheilung mit der christlichen Taufe in die engste Verbindung setzen (2, 38.); namentlich wird Kap. 19, 1 ff. die letztere offenbar in der ausgesprochenen Absicht ertheilt, um den des Geistes noch untheilhaftigen Gläubigen zu dieser höchsten Erfahrung des Christenlebens zu verhelfen, und Apg. 10, 44 ff. soll die der Wassertaufe vorangehende Geistestaufe nur als der anticipirte Segen jener bezeichnet werden und die Nothwendigkeit ihrer sofortigen

*) Wir finden in dem Neuen Testamente nirgends eine zusammenhängende Doktrin über die Taufe, sondern neben den historischen Berichten nur gelegentliche Erwähnungen derselben. Die daraus entstehende Schwierigkeit für die biblische Theologie wird noch dadurch erhöht, daß nach dem Vorgange Zwingli's Stellen, wie Joh. 3, 5. Tit. 3, 5. Ephes. 5, 26., von vielen Theologen und selbst von Nitzsch (Prakt. Theologie II, 2. 444. §. 374) nicht auf die Taufe, sondern auf „die reinigende und belebende Kraft des Wortes und der Lehre" bezogen werden.

Vollziehung motiviren. Daß aber die Geistesmittheilung in allen solchen Stellen erst auf die Handauflegung der Apostel erfolgt, berechtigt nicht zu der Annahme, daß diese letztere ein von der Taufe unabhängiger, selbstständiger Ritus gewesen sey (denn unstreitig gehörte sie als vollendender Akt zur Taufe selbst), sondern spricht nur den Gedanken aus, daß der Segen der Taufe, nicht wie diese von Menschen, sondern allein von dem Herrn der Kirche gegeben werden kann, denn die Handauflegung ist die constante Begleiterin des Gebetes. Ein exegetischer Einwand gegen unsere Auffassung könnte aus der Thatsache abgeleitet werden, daß die Erfüllung der von dem Täufer in Aussicht gestellten Geistestaufe Apg. 1, 5. in dem Pfingstwunder nachgewiesen wird; allein da sich nirgends eine Spur findet, daß die Apostel selbst die christliche Taufe empfangen haben, so wird für sie als den ersten Stamm der erst werdenden Gemeinde das Pfingstwunder dasselbe gewesen seyn, was für die späteren Gläubigen die Taufe mit ihrem Segen werden sollte; und es rechtfertigt sich auch damit, daß so lange die Apostel lebten und wo sie gegenwärtig waren, die Handauflegung immer von ihnen, als den ursprünglichen Empfängern und Trägern des Geistes, vollzogen wurde.

Allerdings darf aus dieser Auffassung nicht die Folgerung gezogen werden, als ob im Sinne des N. Testamentes die Wirkungen des Geistes erst in der Taufe erfahren würden, denn da diese nur an solchen vollzogen wurde, welche bereits ihre Gesinnung erneuert hatten und an Christum glaubten, die Sinnesänderung und der Glaube aber nur unter den Einwirkungen des Geistes Christi zu Stande kommen konnten, so mußten diese Einwirkungen schon vor der Taufe um so mehr vorausgesetzt werden, weil Niemand Christum einen Herrn nennen kann ohne den heiligen Geist (1 Kor. 12, 13.). Die Taufe ist die Aufnahme in die Gemeinde des Herrn (was schon in dem bedeutsamen προςτίθεσθαι Apg. 2, 41. 5, 14. ausgesprochen liegt), die Gemeinde aber ist nicht ein zufälliges Aggregat von Menschen, sondern die organische Gemeinschaft, deren Glieder mit Christo ihrem Haupte durch den e i n e n Geist verbunden und geeinigt sind, welcher alle Gegensätze des natürlichen Lebens zur Einheit aufhebt (Gal. 3, 28. 1 Cor. 12, 13.), nicht zur todten, unterschiedslosen, sondern zur lebendigen, in der Mannigfaltigkeit der Geistesgaben sich manifestirenden Einheit (1 Kor. 12, 4 ff.). Darum kann die Wirkung der Taufe nur dann als eine vollständige angesehen werden, wenn sie nicht bloß die Aufnahme in die Gemeinde, sondern auch in die Gemeinschaft des in ihr waltenden und alle Gläubigen Christi organisch einigenden Gemeingeistes ist. Erst darin vollendet sich das persönliche Verhältniß, in welches der Einzelne im Glauben zu Christo getreten ist; alle Erfahrungen, welche er im Glauben bereits von der erneuernden Macht des göttlichen Geistes gemacht hat, empfangen, wie sie vorbereitend auf die Taufe hinwiesen, nun ihr bekräftigendes Siegel, und der Glaube selbst entfaltet sich um so gewisser zu seiner höchsten Energie, da er in der Gemeinde das vom Geiste Gottes specifisch beherrschte Lebensgebiet gefunden hat, von dem auch alle früheren Einwirkungen die er erfuhr, ausgegangen waren. Diese Bedeutung der Geistesmittheilung wird in der Apostelgeschichte in dem constanten Zuge angedeutet, daß die Getauften auf die Handauflegung der Apostel sofort in Zungen und prophetisch reden, Zustände, deren Charismen nicht bloß den Empfang des Geistes constatiren, sondern auch wesentlich dem Gesammtleben der Gemeinde angehören. Sie wird ferner vorausgesetzt in dem Ausspruche des Apostels 1 Kor. 12, 13., daß alle Christen mit einem Geiste zu einem Leibe getauft und mit einem Geiste Alle getränkt sind, mögen sie Juden oder Heiden, Knechte oder Freie seyn. Denn obgleich der Ausdruck βαπτίζειν jede Art von Untertauchung oder Abwaschung bezeichnet (Mark. 7, 4. Luk. 11, 38.), obgleich ferner Taufen und Trinken auch sonst bildlich nebeneinander stehen, um die äußere und innere Erfahrung zu bezeichnen, wie Mark. 10, 38. 39., wo der Herr sein und seiner Jünger Leiden mit einer Taufe und einem Kelche vergleicht, so haben doch die meisten Ausleger mit Recht daran festgehalten, daß der Apostel in jener Stelle wirklich auf die christliche Taufe hinweise und das Bild der in ihr angedeuteten Geistestaufe durch den Zug des ποτίζεσ-

ϑαι, der mit dem Abendmahle nichts zu thun hat, nur vervollständigt und nach der innern Seite hin geschärft habe (vgl. Baur, Paulus S. 557 Anm. und die ganze treffliche Entwicklung daselbst S. 555 ff.). Es ist im Grunde nur derselbe Gedanke, den Paulus Gal. 3, 27. 28. ausspricht; denn daß das Angezogenhaben Christi, welches er hier von allen Getauften aussagt, nicht bloß auf das persönliche Verhältniß des einzelnen Gläubigen zu Christo zu beschränken ist, sondern die neue Stellung ausdrückt, in welche der Getaufte als integrirender Bestandtheil seiner Gemeinde und als Glied seines Leibes zu ihm als dem Haupte tritt und welche nur durch die in der Taufe empfangene Gemeinschaft seines Geistes vermittelt wird, zeigen die sogleich folgenden Worte, daß unter den Getauften nun kein Jude, noch Hellene, kein Knecht, noch Freier, kein Mann noch Weib mehr sey, sondern alle nur ein Mann (εἷς) in Christo seyen. Es bedarf übrigens wohl kaum der Bemerkung, daß die Taufe und die Aufnahme in den Gemeingeist der christlichen Kirche nur da coincidiren, wo jene im Glauben empfangen wird; in jedem andern Falle könnte sie nur als das Bild der beabsichtigt gewesenen, aber noch nicht zu Stande gekommenen Geistestaufe angesehen werden. Mit unserer Auffassung erläutert sich auch die Stelle Mark. 16, 16., in welcher der Glaube und die Taufe als Mittel der Rettung coordinirt werden, denn jener begründet das persönliche Verhältniß zu Christo, das ordentlicher Weise schon vor der Taufe vorhanden seyn muß, diese das organische Verhältniß zu ihm, das nur in der Gemeinde realisirt werden kann. Daß aber damit nicht die absolute Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit ausgesprochen ist, beweist der beigefügte negative Satz, in welchem die Taufe nicht erwähnt wird.

Es liegt in der Natur der Sache, daß bei einem so bedeutsamen Akte, wie der Taufe, dem Täufling der ganze Umfang der Segnungen, welche dem von ihm bekannten christlichen Glauben verheißen sind, und der ganze Umfang der Verpflichtungen, welche er als Glied der Gemeinde und des Leibes Christi übernimmt, vor Augen gestellt werden, und diese Vergegenwärtigung muß um so wirksamer erscheinen, wenn sie nicht bloß in Worten, sondern durch den Akt selbst geschieht. Die beziehungsreiche Symbolik der Taufe bot dazu die Möglichkeit und so erklärt sich eine ganze Reihe von Stellen, in denen die Taufe als confirmatorische und obligatorische Symbolisirung von Wirkungen erscheint, welche sonst dem Glauben beigelegt werden und für die sich nur insofern von der Taufe eine Unterstützung erwarten läßt, als ihre volle Stärke erst in dem Leben der Gemeinde von den Getauften erfahren werden kann.

Dahin gehört zunächst die durch das Abwaschen des Leibes veranschaulichte Reinigung von den Sünden, welche bald als Sündenvergebung (Apg. 2, 38. vgl. 22, 16. u. 1 Kor. 6, 11.), bald als Reinigung durch das Wasserbad im Worte (Ephes. 5, 26., wenn dieser Ausspruch sich wirklich auf die Taufe bezieht), bald als Herstellung eines guten Gewissens bezeichnet wird (Hebr. 10, 22. 23., vergl. die schwierige Stelle 1 Petr. 3, 20. 21., wo das Rettende des antitypischen Taufwassers an dem Typus des Sündfluthwassers erläutert wird, welches letztere nicht bloß das zerstörende Element ist, durch welches hin die acht Seelen gerettet wurden, sondern zugleich das heilbringende rettende Element, weil es sie schied von der dem Gerichte und dem Untergange verfallenen Welt (vgl. Apg. 2, 40.); wie wenig aber die rettende Kraft in dem Taufwasser liegt, besagen die folgenden Worte, in denen das Wesen der Taufe wohl als Reinigung, aber nicht als Ablegung des leiblichen Schmutzes, sondern als *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα* (stipulatio oder interrogatio) *εἰς τὸν θεόν*, d. h. als des neuen guten Gewissens Hinwendung zu Gott beschrieben und als die eigentliche rettende Kraft die Auferstehung Christi genannt wird).

Ein anderer dem Paulus geläufiger Gedanke (Röm. 6, 3. 4. Kol. 2, 12.) ist das Begrabenwerden in den Tod Christi durch die Taufe, welches durch die Untertauchung veranschaulicht wird und die Verpflichtung des Täuflings ausdrückt, in Christo, seinem Haupte, der Sünde zu sterben (wogegen das Auferstehen zu einem neuen

Leben zwar als Folge dieses Begrabenwordenseyns gedacht, aber auf den Glauben an die auferweckende Macht Gottes gegründet wird [Kol. 2, 12.], und mit der Taufe um so weniger in unmittelbare Beziehung gebracht werden kann, da βαπτίζειν wohl das Untertauchen, aber nicht zugleich das Auftauchen bedeutet); ganz analog ist die Bezeichnung der Taufe als Beschneidung Christi, d. h. als vollkommenen Weiheopfers des Lebens an Gott, und als Ausziehen des Leibes des Fleisches [Kol. 2, 11.], d. h. als Lossagung von den Trieben des sündlichen Naturorganismus.

Eine Beziehung der Taufe auf die Wiedergeburt kann nur in Tit. 3, 5. und Joh. 3, 5. gesucht werden; aber auch in diesen Stellen ist, wenn sie wirklich von der Taufe handeln, die erneuernde Kraft der Geist Gottes und die Wassertaufe nur der bekräftigende oder verbindende Ritus; ein Gebundenseyn des Geistes an das Wasser als medium seiner Wirksamkeit kann nicht in der letzteren ausgesprochen liegen, da Joh. 3, 8. in demselben Gespräche das schrankenlos freie Walten des Geistes so bestimmt hervorgehoben wird. Auch fragt es sich, ob die παλιγγενεσία in der Stelle des Titusbriefes nicht ein dem αἰὼν μέλλων angehöriger Vorgang ist.

Daß im Neuen Testamente sich keine Spur von Kindertaufe findet, darf wohl für die wissenschaftliche Exegese als festgestellt gelten; alle Versuche, dieselbe aus den Einsetzungsworten oder aus Stellen wie 1 Kor. 1, 16. zu deduciren, sind darum als willkürliche Künsteleien aufzugeben; ja durch 1 Kor. 7, 14. ist jede derartige Folgerung geradezu ausgeschlossen, sonst würde der Apostel die Heiligung der Kinder mit der an ihnen vollzogenen Taufe und nicht mit der Gemeinschaft ihrer gläubigen Eltern begründet haben: nur unter der Voraussetzung, daß die Kindertaufe noch nicht bestand, hat die apostolische Beweisführung einen bindenden Schluß. Dagegen ist in dieser Stelle der ideale Berechtigungsgrund der Kindertaufe ausgesprochen.

Der Vollzug der Taufe erscheint im N. Test. nirgends als Privilegium eines besonderen Amtes; Paulus hat nach 1 Kor. 1, 14—16. nur Wenige in Korinth getauft und scheint dies somit nicht als apostolische Verrichtung angesehen zu haben. Die Taufe geschah wohl immer durch Untertauchung in fließendem Wasser; als räthselhaft steht daneben das freilich sehr dunkle βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν 1 Kor. 15, 29., denn wenn die sprachlich gesichertere Erklärung: „an der Stelle von Abgeschiedenen" eine unwürdige Vorstellung ist, aus der Paulus unmöglich mit dem Anspruch auf Berechtigung argumentiren konnte, so hat die andere Deutung: „über den Gräbern der Verstorbenen" zwar nicht unbedingt den Sprachgebrauch gegen sich, wohl aber bleibt für sie die Frage unbeantwortbar, wie die Oertlichkeit das damals so wesentliche Untertauchen gestatten konnte.

Eine große Schwierigkeit bietet der kritischen Betrachtung die Frage nach der apostolischen Taufformel. Die Apostelgeschichte 2, 38. 8, 16. 10, 48. 19, 5. erwähnt nur der Taufe εἰς τὸ ὄνομα, ἐν τῷ ὀνόματι (2, 38. die Variante ἐπὶ τῷ ὀν.) Ἰησοῦ χριστοῦ, wofür Röm. 6, 3. εἰς χριστὸν steht. Dagegen findet sich die vollständige Taufformel nur Matth. 28, 19. Wenn es nun freilich an sich gar wohl denkbar wäre, daß jene kürzere Form keineswegs die apostolische Taufformel ausspreche, sondern nur die christliche Taufe im Unterschiede von der vorbereitenden Johannestaufe andeuten soll, so scheint doch ein solcher Zweifel, wie er Apg. 10. über die Tauffähigkeit der Heiden berichtet wird, kaum möglich gewesen zu seyn, wenn ein so bestimmter Auftrag, wie Matth. 28, 19., von Seiten des Herrn den Jüngern gegeben worden wäre. Gleichwohl beweist Apg. 19, 2. 3., daß man selbst im apostolischen Zeitalter nur diejenige Taufe als eine christliche ansah, welche mit der Beziehung auf Christum zugleich die auf den heiligen Geist hervorhob. Die Differenz der Apostelgeschichte und des Matthäus in diesem Punkte ist bereits von den Vätern (s. unten: Taufformel) beachtet worden und hat harmonistische Versuche hervorgerufen. In neuerer Zeit hat die Tübinger Schule für Matth. 28, 19. einen späteren Ursprung gesucht; auch Ewald, obgleich er in ihr die ächt christliche Taufformel im Unterschiede von der Johannestaufe erkennt,

läßt doch den Auftrag Christi erst in dem Bewußtseyn der Apostel entstehen und sieht in dieser Entstehung den Moment angedeutet, wo die Wassertaufe in ihrer Verschmelzung mit der neuen Geistestaufe erst ihre volle christliche Wahrheit und Bedeutung entfaltete (VI, 165). Insofern rechtfertigt er die ideale, auf göttlicher Nothwendigkeit ruhende Wahrheit dieses Wortes des Verklärten gegen die gemeingeschichtliche Wahrheit. Was nun den Sinn der Einsetzungsworte näher betrifft, so ist festzuhalten, daß μαθητεύειν wie Apg. 14, 21. zum Jünger machen heißt. Der Weg dazu wird durch die Participien βαπτίζοντες und διδάσκοντες angegeben. Auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes taufen, heißt unter das specielle Walten dieser Drei stellen, welche eben sowohl göttliche Causalität des Heiles, als Bekenntnißobjekt der christlichen Gemeinde sind. Aus der Taufformel hat man den Schluß gezogen, daß die Apostel auf das Bekenntniß Jesu als des Christ's sofort die Taufe vollzogen, dagegen den Unterricht erst später hätten eintreten lassen; diese an sich nicht unrichtige Folgerung muß indessen wohl auf die übertretenden Juden beschränkt werden; daß bei den Heiden der Taufe erst eine Unterweisung voraufging, wurde theils durch die Natur der Sache gefordert, theils wird es durch das Beispiel des Cornelius und des äthiopischen Kämmerers zur Genüge bestätigt. Diese vorgängige Unterweisung, die je länger, desto ausführlicher werden und sich allmählich auch auf die Erforschung der Gesinnung erstrecken mußte, enthält den Ursprung des Katechumenats, dessen Form und Name indessen einer späteren Zeit angehört (vgl. Rothe's lehrreichen Art. „Arcandisciplin“).

II. Die patristische Lehre von der Taufe. Die Wirkungen der Taufe wurden in der nachapostolischen Zeit von den Kirchenlehrern theils in rhetorischer Ueberschwänglichkeit gepriesen, theils in besonnener Entwicklung erörtert. Man sah in ihr frühzeitig die Grundbedingung des Heiles und schrieb ihr wunderbare Wirkungen zu. Nach Barnabas steigt der Täufling voll Sünden in das Wasser und geht aus ihm reich an Früchten der Gerechtigkeit hervor (cap. 11.). „Unser Leben“, sagt im Hirten Hermas, „ist durch das Wasser heil geworden“ (lib. I. vis. III. cap. 3.). Wiedergeboren werden ist bereits dem Justin dasselbe wie getauft werden. In beliebter Symbolik nennt Tertullian die Christen Fischlein, die im Wasser geboren werden, in demselben dem großen ἰχθὺς nachschwimmen und nur, wenn sie im Wasser bleiben, gerettet werden können (de bapt. cap. 1.). Diese große Wirksamkeit der Taufe wird zum Theil aus der kosmischen und physischen Bedeutung des Wassers gerechtfertigt. Es ist zunächst nur noch ein allegorisches Spiel, wenn Justin der natürlichen Zeugung aus flüssigem Samen (ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς) die Wiedergeburt aus dem Taufwasser gegenüberstellt: durch jene entstehen Kinder der Naturnothwendigkeit und Unwissenheit, durch diese der Freiheit und Einsicht (Apol. I, 61); allein Tertullian weist schon auf die Prärogative des Wassers als der Ursubstanz der Schöpfung hin: wie aus den Urgewässern der Schöpfer eine organisirte Welt hervorgehen ließ und aus der vom Wasser noch durchfeuchteten Erde den Menschen bildete, so geht aus dem Taufwasser das höhere Leben des Menschen hervor (l. c. cap. 2.). Schon dieses Bild drängte zur weitern Ausführung des theologischen Gedankens: wie nämlich über den Urgewässern der Geist Gottes bildend schwebte, so empfängt auch das Taufwasser erst die heiligende Kraft (sacramentum sanctificationis) durch die Anrufung Gottes als heiligende Consekration (c. 3.). Neben diesem mystischen Gedanken spricht übrigens Tertullian wieder den ganz rationalistischen aus: anima non lavatione, sed responsione sancitur (de resurr. carn. c. 48.). Nach Cyprian wird das Wasser nicht bloß gereinigt durch den Geist (ep. 70, 2), sondern der Geist verbindet sich auch mit ihm, damit es heiligende Kraft übe (ep. 74, 5). Nach Clemens von Alexandrien verbindet sich die Kraft und der Geist des Logos mit dem Wasser und macht es zum ὕδωρ λογικὸν (cohort. p. 79). Die Wirkungen schildert er analog der Taufe Christi in folgendem Stufengange: durch die Taufe werden wir erleuchtet, durch die Erleuchtung gelangen wir zur Kindschaft, durch die Kindschaft zur Vollendung, durch die Vollendung zur Unsterblichkeit (Paed. I, 6). Der Name φωτις-

μός, von den Mysterien entlehnt und schon von Justin gebraucht, wurde nun stehende Bezeichnung der Taufe.

Drei Wirkungen werden constant an die Taufe geknüpft: 1) die Vergebung aller früher begangenen Sünden (Justin. Apol. I, 61). 2) Die Mittheilung des heiligen Geistes und seiner Gaben (Justin. Dial. c. 29. als Ersatz für die fleischliche Beschneidung). 3) Die Einpflanzung einer himmlischen Lebenskraft, welche den Sieg über den Tod und Unsterblichkeit verleiht. Was nun das nähere Verhältniß dieser Wirkungen zu einander betrifft, so wird die erste von Tertullian auf den speciellen Taufakt, der sie bereits durch die Untertauchung veranschaulicht (de bapt.. cap. 4.), die zweite dagegen auf die Handauflegung zurückgeführt und zwar so, daß sich jene zu dieser wie die Voraussetzung zum Zweck verhält: durch die Vergebung wird die Seele gereinigt und dadurch dem heiligen Geiste der Weg zu ihr bereitet (cap. 6.), die Einkehr ermöglicht. Durch die Handauflegung wird der heilige Geist indessen nicht sowohl mitgetheilt, als vielmehr eingeladen von der gereinigten Seele Besitz zu ergreifen (cap. 8.). Sie war daher stets mit Gebet verbunden (Aug. de bapt. III, 16). Aus der Vergebung der Sünde resultirt dem Tertullian von selbst die Unsterblichkeit: deletur mors per ablutionem delictorum, exempto scilicet reatu eximitur et poena (cap. 5.). So wird der Mensch, der früher Gottes Bild (imago) war, zur Aehnlichkeit (similitudo) Gottes hergestellt; das Bild nämlich liegt in der Gestalt (effigies), die Aehnlichkeit in der Unsterblichkeit (aeternitas), denn er empfängt den Geist Gottes wieder, den er einst aus seinem Anhauche empfangen, aber später durch die Sünde verloren hatte. Die Beziehung auf die Unsterblichkeit hat bereits der Hirte des Hermas: dem Tode verfallen steigen die Menschen in das Taufwasser, für das Leben bestimmt steigen sie daraus hervor (lib. III. Sim. IX. c. 16.). Die Vereinigung mit Christo zur Unverweslichkeit empfangen nach Irenäus die Leiber durch das Wasserbad, die Seelen durch den Geist (III, 17, 2). Gregor von Nyssa bezieht die Erneuerung, welche in der Taufe beginnt, nur auf die Seelen; diese nehmen darin den Samen eines neuen Lebens auf, der ihnen aber nur Pfand der Unsterblichkeit und der Auferstehung ist, da aber am Leibe immer noch mit den Flecken der Sünde die Nothwendigkeit des Todes haftet, so wird die Verbindung mit Christi Leib im Abendmahl gewährt und darin das belebende Gegengift gegen das aufgenommene tödtliche Gift: nämlich Christi Leib und Blut gewährt. (Möller, Gregor. Nysseni doctrina de hominis natura 86. 87.) So stehen ihm beide Sakramente in bestimmter Beziehung zu der Auferstehung, doch sagt er: ohne das Bad der Wiedergeburt könne der Mensch nicht zur Auferstehung gelangen (or. catech. 100 C.), ein und dasselbe sey mit Wasser getauft werden und aus dem Tode auftauchen. Je empfänglicher der Sinn der Zeit für symbolische Darstellung war, und je unsicherer man sich auf der Gränze zwischen Bild und Sache bewegte, um so mehr mußte die ganze Taufsymbolik und die Beziehung derselben auf den Tod und die Auferstehung Christi solche Vorstellungen begünstigen: sie wird daher auch in der mannichfachsten Schattirung des Gedankens zur Motivirung derselben von Basilius dem Großen und Gregor von Nyssa verwandt (vgl. Münscher, Handb. d. Dogmengeschichte IV, 332 ff.). Eine Erinnerung an die gemeindebildende Wirkung der Taufe liegt wenigstens noch in dem Vergleiche des Irenäus: Wie aus dem trocknen Weizen weder Teig noch Brod ohne hinzutretende Flüssigkeit werden kann, ebensowenig können die Vielen in Christo eins werden ohne das Bindemittel des himmlischen Wassers (III, 17, 19).

Neben der rhetorischen Anpreisung dieser wunderbaren Taufwirkungen zeigt sich indessen auch eine mehr nüchterne Behandlung und tritt in folgenden Zügen hervor: 1) Viele Kirchenlehrer sind bemüht, schärfer zwischen Zeichen und wirkender Kraft zu unterscheiden und beide zu einander in ein freieres Verhältniß zu stellen (vgl. den Art. „Sakramente"). So unterscheidet namentlich Gregor von Nazianz eine zweifache Reinigung in der Taufe: die typische durch das Wasser, die reale (*ἀληθινός*) durch den Geist (or. 40; Ullmann, Gregor von Nazianz S. 461). 2) Die ethische Auffassung

der Taufe zeigt sich in der Entschiedenheit, womit auf den Glauben als unerläßliche Bedingung ihrer heilsamen Wirksamkeit gedrungen wird: so nennt Tertullian die Taufe die Obsignation des Glaubens, der in der Buße anhebt und stellt die Abwaschung des Herzens in der vollen Furcht Gottes als erste Intinction der in der Taufe geschehenden voraus (de poenit. c. 6.). Nur der volle Glaube, sagt er gerade im Hinblick auf die Taufe, ist des Heiles ganz sicher (de bapt. 18). Gregor von Nyssa läßt durch das Maaß des Glaubens das Maaß der dem Täufling in der Taufe zufließenden Gnade normirt seyn (de scop. Christi p. 299), von denen aber, die in der Bosheit beharren, sagt er, daß sie sich vergebens der neuen Geburt rühmen, da ihnen das Taufwasser bloßes Wasser geblieben sey (or. 40. p. 108. cf. Möller l. c. p. 81). Gregor von Nazianz, der wohl den reichsten Katalog glänzender bildlicher Namen für die Taufe zusammengebracht hat und in ihr alle Segnungen des Heiles, wie in einem Brennpunkte vereinigt sieht, um in die Seele auszuströmen, knüpft doch alle diese Segnungen nur an die rechte Gesinnung, mit der sie empfangen wird (or. 40; Ullmann a. a. O. 461). Hieronymus sagt (Enarr. in Ps. 77.) unumwunden: qui non plena fide accipiunt baptisma, non Spiritum, sed aquam accipiunt. 3) Auch darin tritt eine ethische Auffassung besonders bei den griechischen Vätern hervor, daß sie in der Taufe nicht die Vollendung, sondern den Anfang der Wiedergeburt sehen, der, wie er nur im selbstthätigen Mitwirken des Menschen zu Stande kommen kann, auch die fortdauernde Selbstthätigkeit zu seiner weiteren Entwicklung fordert. Dies meint schon Origenes, wenn er die Taufe Anfang und Quelle der göttlichen Charismen nennt (hom. in Luc. XXI.); mit besonderem Nachdruck hat es aber Gregor von Nyssa ausgesprochen: er sieht in dem ganzen christlichen Leben eine fortwährende geistliche Geburt und stellt diese der natürlichen Geburt entgegen (Möller pag. 87). Unschätzbar ist daher Vielen die Sündenvergebung als Gabe der Taufe, doch erwarten sie von der Taufe noch Wirkungen für das spätere Leben und stehen nicht an, dieser letzteren einen höheren Werth beizulegen: sie betrachten die Taufe als den Bund eines neuen Lebens und gereinigten Wandels mit Gott (Greg. Naz. or. 40) als das Unterpfand künftiger Güter, als das Vorbild der zu hoffenden Auferstehung, als die Theilnahme an dem Leiden und Sterben des Herrn (Theod. fabulae haeret. V, 18) u. s. w.

Solche vergeistigte sittliche Anschauungen mochten indessen in der Gemeinde nur von Wenigen verstanden werden; die Meisten versprachen sich von der Taufe magische Wirkungen, insbesondere vollständige von der Gesinnung unabhängige Vergebung, und so wurde es seit dem Anfang des vierten Jahrhunderts Sitte, die Taufe so lange wie möglich, ja bis zur Todesnähe aufzuschieben, um dann nach einem sittlich laxen Leben mit einem Male in fleckenloser Reinheit abzuscheiden. Die Kirchenlehrer bestritten diese Unsitte, namentlich Gregor von Nyssa in einer eigenen Rede: *πρὸς τοὺς βραδύνοντας τὸ βάπτισμα* und Gregor von Nazianz in seiner 40. Rede. Als weitere Motive des Aufschubs werden angeführt: die Scheu vor den ernsten Entsagungen, zu welchen das Christenthum verpflichte, die Schwierigkeit der Kirchenbuße für die Rückfälligen, der Wunsch, in einer festlichen Zeit, in angesehener Umgebung, mit theuren Angehörigen getauft zu werden u. a. m. Als edleres Motiv erscheint die Besorgniß, die empfangene Gnade durch Fehltritte wieder einzubüßen, und das Verlangen, in ernsterer Bereitung zu der heiligen Handlung hinzutreten, wie ja schon Tertullian meint, daß diejenigen, welche die Wichtigkeit der Taufe verstehen, mehr ihren Empfang, als ihre Verzögerung fürchten (de bapt. c. 18.), und die Dauer, die man dem Katechumenate gab, mehr auf Verzögerung, als Beschleunigung der Taufe angelegt schien. Dagegen erinnert Gregor von Nazianz an die Unsicherheit des Lebens und die Ungewißheit der Todesstunde, an die Fülle der Seligkeit, welche die Taufe verleihe und zu welcher der Katechumenat nur die Vorhalle bilde, an die Nothwendigkeit, zu den freien Gnadengaben der Taufe auch etwas an eigenen Leistungen hinzuzufügen, was auf Belohnung Anspruch gebe und Aehnliches, und dringt auf ungesäumte Ergreifung des in der Taufe dargebotenen Heiles.

Die Taufe wurde übereinstimmend als unerläßlich zur Seligkeit betrachtet. Dieser Grundsatz verwickelte aber in manche Schwierigkeiten, die beseitigt werden mußten und darum zur Fortbildung der Lehre drängten. Zunächst fragte sich, wie es sich mit den Gerechten vor Christo verhalte, welche ohne ihre Schuld die Taufe entbehrten. Schon Hermas läßt die Apostel und Lehrer nach ihrem Tode in den Hades gehen und die in Gerechtigkeit und Reinheit Entschlafenen taufen, damit ihnen auch das äußere Siegel (σφραγὶς) nicht fehle (lib. III. Sim. IX. c. 16.). Für die gleiche Ansicht entschied sich Clemens von Alexandrien unter Berufung auf Hermas (Strom. II, 9. VI, 6). Doch hat diese Annahme keine weiteren Vertreter gefunden, sie wurde überflüssig durch die Ansicht, daß schon im Alten Testamente Sakramente bestanden hätten und daß der auf sie gestützte Glaube an den künftigen Erlöser rechtfertigende Kraft gehabt habe (vgl. „Sakramente"). Die Ansicht von der Nothwendigkeit der Taufe erlitt indessen nach zwei Seiten hin eine Beschränkung. Zunächst legte man dem Märtyrertode als der Bluttaufe gleichfalls übereinstimmend eine vollkommen sündentilgende Kraft bei. Er galt daher als ausreichender Ersatz für die Taufe: er repräsentirte, wie Tertullian sagt (de bapt. 16), die nicht empfangene Taufe und ersetzt die verlorene (vgl. Origenes, exhort. ad martyr. §. 30.; Cyr. Hieros. Cat. III, 10). Doch wird seit Cyprian nur das Martyrium katholischer Christen, nicht der Häretiker für sündentilgend angesehen. Gregor von Nazianz (or. 39. p. 634) hält sogar die Bluttaufe für ehrwürdiger, weil sie nicht mehr durch neue Sünden befleckt werde. Auf der andern Seite glaubte man bei den vom Tode überraschten Katechumenen annehmen zu dürfen, daß bei ihnen der Vorsatz und Wille die wirkliche Taufe ersetze (Ambros. Orat. in obit. Valentin.). Erst mit Augustin trat auch darin, wie wir später sehen werden, ein Umschwung der Ansicht ein.

Das Dogma von der Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit hatte die Kindertaufe zu seiner unvermeidlichen Consequenz. Justin's Erwähnung solcher, welche von Kindheit auf Christi Jünger geworden seyen (οἱ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ Χριστῷ, Ap. I, 15) bezeugt nur, daß man schon Kinder im Christenthum unterwies; sie verbürgt daher schon das Bestehen des Katechumenats, nicht aber der Kindertaufe (Semisch, Justin der Märtyrer. II, 432). Dagegen ist des Irenäus Satz, daß bereits Kinder für Gott wiedergeboren werden (infantes et parvulos et pueros renasci in Deum II, 22. 4), von der Kindertaufe zu verstehen, nicht nur weil er auch sonst Taufe und Wiedergeburt schlechthin identificirt (vgl. die von Höfling, das Sakrament der Taufe, I, 113 citirte Stelle III, 17, 1. wo der Taufbefehl Christi potestas regenerandi genannt wird), sondern auch weil Kinder, die noch nicht glauben können, und solche sind doch unter infantes und parvuli zu verstehen, überhaupt nicht wiedergeboren werden können, wenn man dies nicht als wunderbare Wirkung der Taufe ansieht. Daß aber gegen das Ende des 2. Jahrhunderts die Kindertaufe in der kirchlichen Sitte bereits Aufnahme und Verbreitung gefunden hatte, beweist das ungünstige Urtheil, das Tertullian über sie fällt. Er fordert für die Taufe das gereifte Alter, damit der Täufling verstehe, um was es sich handelt (de bapt. 18). In dem Briefe Cyprian's an Fidus handelt es sich nur noch um die Frage, ob die Kinder nach Analogie der Beschneidung erst am achten Tage nach ihrer Geburt, oder wie der Bischof von Karthago meint, schon früher getauft werden dürfen (ep. 64). Wenn sich schon Origenes für die Kindertaufe auf die Tradition der Apostel beruft (in ep. ad Rom. lib. V. Opera IV, 565), so hat man sich zu erinnern, daß die Kirche jener Zeit nicht bloß ihr Dogma, sondern auch ihre rituellen Gebräuche aus der apostolischen Ueberlieferung abzuleiten pflegte. Die Begründung der Kindertaufe war aber eine sehr verschiedene. Origenes sieht in der Geburt überhaupt etwas Befleckendes, was durch die Taufe hinweggenommen werde (in Luc. Evang. hom. XV.), und erklärt dieselbe auch darum für nothwendig bei Kindern, weil auch sie der Vergebung bedürfen (in Levit. hom. VIII.), was mit seiner Ansicht von einer in einem früheren Leben begangenen Sünde und zugezogenen Schuld

zusammenhängt. Hält Origenes die Taufgnade für überflüssig, wenn nicht eine durch sie zu tilgende Schuld vorläge (ebendas.), so beziehen dagegen andere morgenländische Kirchenlehrer den Segen der Kindertaufe ausdrücklich auf das spätere Leben. Gregor von Nazianz meint (or. 40. §. 28.; Ullmann S. 476), daß die aus Unwissenheit begangenen Sünden den Kindern wegen ihres Alters nicht zugerechnet werden können; er ist zwar der Ansicht, daß es besser sey, daß sie ohne Bewußtseyn geheiligt werden, als daß sie unversiegelt und ungeweiht (ἀσφράγιστα καὶ ἀτέλεστα) abscheiden, und beruft sich dafür auf die Beschneidung nach acht Tagen und auf die rettende Kraft, welche die mit dem Blute des Paschalammes bestrichenen Thürpfosten übten, empfiehlt aber doch das dritte Lebensjahr abzuwarten, weil sie dann etwas von den Worten des Sakramentes hören und das Gehörte, wenn auch nicht verstehen, doch sich einprägen können: dann werde ihnen Leib und Seele geheiligt durch das Mysterium der Taufe (ibid.). Für die Anfänger (τοῖς ἀρχομένοις, was nur Kinder seyn können) sagt er ferner, ist die Taufe ein Siegel; für das reifere Alter dagegen ein Charisma und die Wiederherstellung des durch die Sünde gefallenen Ebenbildes (or. 40, 7). In einem von dem Pelagianer Julian angeführten Fragmente des Chrysostomus, dessen Aechtheit auch Augustin (contra Jul. I. §. 21.) nicht bezweifelt, sagt dieser: Wir taufen darum die Kinder, obgleich sie nicht durch die Sünde befleckt sind, damit ihnen die Heiligkeit, Gerechtigkeit, die Kindschaft (adoptio), das Erbe, die Bruderschaft Christi beigelegt werde, auf daß sie seine Glieder seyen. Isidor von Pelusium (lib. III ep. 105.) will es nicht gerade läugnen, daß die Kinder durch die Taufe von der durch Adam auf sie verpflanzten Sünde gereinigt werden, findet aber darin nicht den wesentlichen Segen der Taufe, da ihnen durch dieselbe noch größere Gnadengaben zufließen, nämlich außer der Aufhebung der Sündenstrafen auch die göttliche Gnade der Wiedergeburt, die Kindschaft, die Gerechtmachung (δικαίωσις), die Gemeinschaft mit Christo. Ebenso im Wesentlichen Theodoret (haeret. fabul. c. V. 18). Auch dem Theodor von Mopsuestia ist die Taufwirkung eine zweifache, nämlich außer der Vergebung der begangenen Sünden auch die Einpflanzung der Anamartesie, des neuen unsündlichen Lebens, deren die menschliche Natur bedarf und auf deren Vollziehung durch Christum sie schon in der Schöpfung angelegt ist, damit sie einst in der Wiederbringung nach der Auferstehung in ihrer Vollendung offenbar werde. Bei Kindern, in denen er die ursprüngliche Natur Adam's in keiner Weise alterirt sah, konnte er der Taufe nur die letzte Wirkung zugestehen (vgl. Neander, Kirchengesch. II, 1387 ff.). In Beziehung auf das Loos derer, die ungetauft sterben, unterscheidet Gregor von Nazianz (or. 40, 23) drei Klassen und drei diesen entsprechende Abstufungen: die, welche aus Bosheit und Verachtung die Taufe ablehnen, werden härtere, die, welche sie aus Unwissenheit und Nachlässigkeit versäumen, leichtere Strafen erdulden; die ungetauft sterbenden Kinder werden nicht bestraft, aber doch von der Herrlichkeit ausgeschlossen bleiben, da sie zwar unversiegelt, aber ohne Sünde sind, und was sie entbehren, mehr erlitten als verschuldet haben (ὡς ἀσφραγίστους μὲν, ἀπονήρους δὲ, ἀλλὰ παθόντας μᾶλλον τὴν ζημίαν ἢ δράσαντας).

Während so die morgenländische Kirche in der Taufe mit geschärftem Accente die positive, das ganze Leben umfassende, Wirkung der Erlösung, die Erneuerung in Christo, betonte, hob die abendländische die negative Wirkung, die Vergebung der vorherbegangenen Sünden, bestimmter hervor. Bei Kindern, die von persönlicher Sünde noch frei waren, konnte aber die Vergebung nur auf die Erbsünde und Erbschuld bezogen werden und so gestaltete sich die Ansicht, daß die Taufgnade, wie es nach dem Vorgange Augustin's die Scholastik unverholen aussprach, wesentlich als Remedur gegen diese geordnet sey. Schon bei Cyprian findet sich dieser Gedanke: Si etiam gravissimis delictoribus et in Deum multum ante peccantibus, cum postea crediderint, remissa peccatorum datur et a baptismo atque a gratia nemo prohibetur, quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus, nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit, qui ad remissam

peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non propria sed aliena peccata (Epist. 64, 5).

Die abendländische Ansicht von dem Wesen und den Wirkungen der Taufe, namentlich der Kindertaufe, wurde unter dem durchgreifenden Ansehen Augustin's festgestellt; wir haben daher absichtlich seine Ansichten unberücksichtigt gelassen, um sie hier in größerem Zusammenhang zusammenzufassen. Er hat sie theils gegen die Donatisten in mehreren Schriften, besonders in seinen sieben Büchern über die Taufe (vergl. den Art. „Ketzertaufe") vorgetragen und darin die Gültigkeit der von den Ketzern und Schismatikern ertheilten Taufe nachgewiesen; theils hat er sie und namentlich die Beziehung der Taufe auf die Erbsünde in seinen Schriften gegen die Pelagianer umständlich erörtert; sein Standpunkt ist in diesen beiden Stadien seiner Entwicklung sich nicht ganz gleich geblieben; der Wendepunkt liegt indessen nicht in dem pelagianischen Streit, sondern in dem J. 408, wenn anders in dieses, wie die Benediktiner annehmen, der für die Lehre von der Taufe so wichtige Brief an den Bonifacius (ep. 98.) gehört.

Augustin's Standpunkt in der Lehre von der Taufe ist der symbolische, denn er schied scharf zwischen dem Sakrament und seinem Inhalt (res sacramenti) und gab zu, daß man jenes ohne diesen empfangen, früher auch, daß man diesen ohne jenes haben könne. Gleichwohl war er ferne von der Ansicht, daß der Sakramentssegen im Gläubigen nicht ein durchaus realer sey; in späterer Zeit schritt er sogar bis zu der Behauptung vor, daß ohne Taufe und Abendmahl Niemand selig werden könne (de peccat. merit. et remiss. I, 24. §. 34, s. die Stelle in Art. „Sakramente, XIII, 236, wo durch ein Versehen ep. 55. angegeben ist). Zwischen beiden Seiten in der Lehre Augustin's besteht kein wesentlicher Widerspruch, wie Rückert meinte (Abendmahl S. 371); das hat Dieckhoff (theol. Zeitschrift 1860. S. 524 f., Augustin's Lehre von der Gnade) richtig gesehen, aber die Lösung des scheinbaren Widerspruchs ist auch ihm nicht gelungen. Augustin's Grundgedanke von der Taufe läßt sich nur aus seinem Begriffe von der Kirche gewinnen. Die katholische Kirche ist ihm der Leib Christi, in welchem sein belebender Geist mit allen Gnadenwirkungen in den Gliedern, d. h. den Gläubigen wohnt und wirkt, nur in ihr ist eine communio sanctorum denkbar, daher gibt es für den Einzelnen kein Heil, weil keine Gemeinschaft des Geistes und folglich keinen Antheil an Christi Leben, wenn er nicht in die Kirche eintritt und dadurch dem Leibe Christi incorporirt wird. Dies geschieht äußerlich durch die Taufe, innerlich durch die im Glauben erfahrene Wirkung des Geistes; auf beiden Factoren beruht die Wiedergeburt (de peccat. merit. et. remiss. III, 4. §. 7. vergl. die Stelle Art. „Sakramente" ebendaselbst). Das Taufwasser nämlich in seiner leiblich abwaschenden Wirkung ist nur das Sakrament (die corporaliter adhibita sanctificatio; de bapt. IV, 23. §. 30); die diesem Bilde entsprechende Realität ist die sanctificatio spiritualis und ihre Wirkung die Wiedergeburt. Die Taufe ist daher Sacramentum regenerationis. Die Wiedergeburt kann nur der heilige Geist bewirken; ihre negative Seite ist die renovatio a vetustate, diese besteht wesentlich in der Sündenvergebung (de bapt. I, 11. §. 16), welche der heilige Geist zuvor geben muß, weil er nur in einem reinen Herzen wohnen kann. Die Taufe ist daher zugleich sacramentum remissionis peccatorum (de bapt. lib. V, cap. 21. §. 29). Die Sündenvergebung kann Gott oder sein Geist unmittelbar geben oder durch Vermittelung seiner Heiligen, denn in diesen wohnt er als seinem Tempel (Serm. 99. bes. cap. 9); er gibt sie auf ihre geistlichen Fürbitten (de bapt. III, 18. §. 23). In dieser Macht der Heiligen, d. h. der wirklich Gläubigen, in denen der Geist wohnt, oder nach Augustin's späterer Ansicht der Prädestinirten, liegt die sündenvergebende Vollmacht der Kirche, denn nur in der katholischen Kirche, nicht außer ihr wirkt der Geist die Vergebung (lib. I, cap. 11. §. 15) und sie sind seine Werkzeuge, der eigentliche Kern der Kirche. Augustin begründet die Sündenvergebung in der Kirche auch so, daß in der Taufe die specifische Gabe der katholischen Kirche, nämlich der Geist Gottes durch die Handauflegung, die nichts anderes als Gebet ist, mitgetheilt

werde, der Geist aber, der die lebendige Einheit der Kirche begründet, ist der Geist der Liebe und ein Feind aller Spaltung; durch ihn und mit ihm wird daher die Liebe in die Herzen ausgegossen, die Liebe aber bedecket die Menge der Sünden (ibid. III, 16. §. 21). Nur in der katholischen Kirche ist darum Vergebung der Sünden durch die Taufe zu gewinnen.

Fragen wir, welche Sünden in der Taufe vergeben werden, so finden wir in den Büchern Augustin's gegen die Donatisten und namentlich in der Schrift de baptismo überall nur die wirklich begangenen, also die aktuellen Sünden berücksichtigt, deren sich der Mensch durch eigene Uebertretung schuldig gemacht hat. Erst in den spätern Schriften faßt er die Erbsünde vorzugsweise in das Auge, gegen sie ist die Gnade der Taufe gegeben, damit der aus der Geburt stammende Makel durch die Wiedergeburt gehoben werde, aber mit ihr werden (also per accidens) alle Sünden abgethan, die mit Herz, Mund, That begangen worden sind (Enchirid. ad Laurent. c. 43). Die Tilgung der Erbsünde ist daher der eigentliche Zweck der Taufe. Die Wirkung der Vergebung der Erbschuld besteht aber näher darin, daß die dem Menschen angeborene böse Lust, die Concupiscenz, die ihm vor der Taufe als Sünde angerechnet wurde, dem Getauften nicht mehr als solche in Anrechnung gebracht wird; sie bleibt zwar noch in ihm, aber nur actu, non reatu, nicht als etwas Substantielles, sondern als Affection einer schlimmen Qualität, wie eine Krankheit (non substantialiter manet sicut aliquod corpus aut spiritus, sed affectio est malae qualitatis, sicut languor), nicht als ein wachsendes, sondern als ein in der täglich fortschreitenden Erneuerung seines Lebens mehr und mehr verschwindendes Residuum seiner natürlichen Abstammung; ihr völliges Geschwundenseyn aber ist in diesem Leben nicht zu erwarten, sondern tritt erst in dem Zustand der Herrlichkeit ein (de nupt. et concup. I, 25. §. 28. cap. 26. §. 29).

Augustin will freilich der Taufe keine bloße rückwirkende Kraft beimessen, er sagt ausdrücklich, es würden in ihr nicht bloß alle früheren, sondern auch alle späteren Sünden des Getauften vergeben; allein er ist damit doch weit von dem Gedanken der Reformatoren entfernt, daß die Buße des Christen, wie sie durch das ganze Leben hindurchgeht, nur ein Rückgang auf die Taufe und ihre Gnade sey; denn theils hebt er bei diesen späteren Sünden ausdrücklich immer nur die hervor, welche aus menschlicher Unwissenheit und Schwachheit geschehen, theils zählt er für diese doch wieder besondere Reinigungsmittel auf, nämlich die tägliche Buße, das Gebet und insbesondere die fünfte Bitte im Vaterunser, Almosen und Liebeswerke, und wenn er dann hinzufügt, daß diese Buße nichts nützen würde, wenn nicht die Taufe vorangegangen wäre, so hat dies nach dem ganzen Zusammenhange seines Systems keinen anderen Sinn, als daß erst die Zugehörigkeit zur Kirche, welche durch die Taufe vermittelt wird, allen guten Gesinnungen und Werken ihren gottgefälligen Werth gibt, und daß sie außer der Kirche schlechthin werth- und verdienstlos sind (de nupt. et concupisc. I, 33. §. 38. cf. epist. 185. sive de correct. Donatistar. liber. cap. 9. §. 39).

Ueber die positive Seite der Wiedergeburt oder die positive Wirkung der Taufe läßt sich Augustin weit weniger aus; es ist die reconciliatio boni naturae (ep. 98, 2) die Belebung aller natürlichen Kräfte durch den einwohnenden Gottesgeist, durch die auch der Glaube erst seine rechtfertigende, d. h. in Augustin's Sinne gerechtmachende oder heiligende Kraft empfängt, eine Erfahrung, die aber auch nur innerhalb der katholischen Kirche gemacht werden kann (Non justificat [Christus] nisi corpus suum, quod est ecclesia, et ideo si corpus Christi tollit spolia impiorum et corpori Christi thesaurizantur divitiae impiorum, non debent impii foris remanere, ut calumnientur, sed intrare potius, ut justificentur. ep. 185. cap. 9. §. 40). Dringen wir tiefer in den Gedankenzusammenhang des späteren Augustin ein, so wird allerdings die erste Voraussetzung alles Heils die Prädestination seyn; die Taufe aber versetzt den Prädestinirten erst wirklich in die Gemeinschaft der Kirche und ihres Geistes und folglich in die communio sanctorum; sie ist demnach nur das Mittel der Realisirung des prädestini-

renden Rathschlusses Gottes, in welchem letzteren die Prädestination zur Kirche bereits wesentlich mitenthalten ist: denn nur in ihr kann der Prädestinirte wiedergeboren werden kann die Prädestination zu ihrem Effect kommen. (Vgl. H. Schmidt: des Augustinus Lehre von der Kirche, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. VI. 1861. 2. H. S. 197 f. Ein Mangel dieser ungemein lehrreichen und objectiv gehaltenen Abhandlung liegt darin, daß der Unterschied zwischen Augustin's früherer und späterer Ansicht zu wenig berücksichtigt ist).

Wie die Taufe die objective Bedingung, so ist die Bekehrung, welche wieder die beiden Momente der Buße und des Glaubens in sich schließt, die subjective Bedingung der Wiedergeburt, durch beide ist darum das Heil bedingt: dieß ist der Grundgedanke seines Werkes de baptismo; er kann es nicht bestimmt genug versichern: aliud esse sacramentum baptismi, aliud conversionem cordis, sed salutem hominis ex utroque compleri. Es kann daher sehr gut der Fall eintreten, daß die Taufe da gegeben wird, wo die Bekehrung noch fehlt, sowie daß die Bekehrung bereits vor der Taufe vorhanden ist; obgleich Augustin schon auf seinem früheren Standpunkte das Heil als Produkt beider Faktoren ansah, so beurtheilte er doch die Fälle noch sehr nachsichtig, in welchen das Eine oder das Andere ohne die Schuld des Menschen fehle: Taufe ohne Bekehrung ist ein unverschuldeter Mangel bei den bald nach der Taufe sterbenden Kindern (Augustin's ältere Ansicht darüber werden wir unten kennen lernen); Bekehrung ohne Taufe ist ein unverschuldeter Mangel bei solchen gläubigen Katechumenen, welche vor dem Empfange der Taufe sterben: Augustin glaubt, daß in diesem Falle Gott das Fehlende aus Gnade supplire, und er verweist dafür auf den Räuber am Kreuz, dem sein Glaube und seine Bekehrung die mangelnde Taufe ersetzt habe. Aber die Möglichkeit dieses Ersatzes gab er nur in der zwingenden Nothwendigkeit zu: denn wo die Taufe aus Verachtung unterlassen wird, kann überhaupt von Bekehrung nicht die Rede seyn: diese Verachtung ist ja nur das Zeichen eines unbekehrten Herzens. (Vergl. de baptismo IV, 22—25. §. 29—32). Später hat er diese Milde aufgegeben; die Taufe hat ihm absolute Heilsnothwendigkeit, denn sie ist die Incorporation in die Kirche, die Kirche allein ist Christi Leib, außer ihr macht sein Geist Niemand lebendig (ep. 185. cap. 11. §. 50), ohne den Glauben, den der Geist gibt, kann Niemand recht glauben noch beten (ep. 194. cap. 4. §. 18), ohne ihn hat man keine Tugend, keine Liebe, keine Enthaltsamkeit (ibid. §. 15), kann es also auch nach Augustin's System keine Bekehrung geben. Selbst das Beispiel des Schächers am Kreuze verliert seine alte Beweiskraft: in den Retractationen II, 18. vertritt er die Möglichkeit, daß er die Taufe empfangen haben könne. Auf diesem Standpunkte konnte er nicht mehr zugeben, daß ein vor der Taufe sterbender Katechumene selig werden kann. Er sagt darum: Sanctificatio catechumeni [per signum Christi et orationem manus impositionis], si non fuerit baptizatus, non ei valet ad intrandum in regnum coelorum aut ad peccatorum remissionem (de peccat. merit. I, 26, 42). Nackter noch hat dies Gennadius ausgesprochen: Nullum catechumenum, quamvis in bonis operibus defunctum, vitam aeternam habere credimus, excepto martyrio, ubi tota baptismi sacramenta complentur (de eccles. dogmatibus 41, al. 74). Den Märtyrertod sieht Augustin auch später noch als vollgültige, alle Sünde tilgende und die kirchliche Taufe ersetzende Bluttaufe an (de civit. Dei lib. XIII. cap. 7. geschrieben zwischen 416, wo nach den Benediktinern das 11. Buch und 420, wo das 14. Buch verfaßt wurde), aber auch dieser nur dann, wenn er für die christliche Einheit, also für das Bekenntniß der katholischen Kirche erduldet wird (ep. 185. cap. 2. §. 9).

Dem Unbekehrten hilft aber auch die Taufe nichts, denn er empfängt sie als fictus oder simulatus, als Heuchler. Ganz in gleichem Falle ist der, welcher außer der Kirche von Häretikern oder Schismatikern die Taufe annimmt, wenn er sie von einem Katholiken haben könnte, denn er beweist sich damit als Feind der Einheit der Kirche und des einen in der Kirche waltenden Geistes, der alle Wirkungen der Taufe vermittelt.

Ein solcher kann daher auch die Sündenvergebung nicht empfangen; Augustin setzt dabei in seiner Schrift de baptismo (I, 12. 13. §. 18—21. IV. 11. §. 17. V, 21. §. 29) zwei Möglichkeiten: entweder die Sünden werden dem fictus vermöge der Realität des Sakramentes für den Augenblick (in ipso temporis puncto, ad punctum temporis) erlassen und kehren, weil der Geist Gottes vor seiner Heuchelei flieht (V, 23. §. 33), sofort wieder zurück, wofür er die Analogie von Matth. 18, 23—35 anführt, oder sie werden ihm überhaupt nicht vergeben; unter beiden Voraussetzungen geht er leer aus und mit Recht, denn ihm fehlt die Liebe, welche allein die Menge der Sünden bedeckt. Darauf gründet sich sein Satz, daß kein Getaufter der Sündenvergebung sicher sey, wenn er die Taufe nur im Sakramente habe und sich nicht im Herzen bekehrt wisse, damit ihm, wie er den Brüdern vergebe, vergeben werde (VI, 32. §. 62). Ebenso verhält es sich mit den übrigen, den positiven Wirkungen der Taufe: Augustin gibt zwar zu, daß auch der Gottlose Christum in der Taufe anzieht, aber nur usque ad sacramenti perceptionem, also nur im bildlichen Akt, den die Wassertaufe repräsentirt, nicht aber usque ad vitae sanctificationem, die nur in den Guten zu Stande kommt; nur diese werden darum in der Taufe geistlich geboren und Kinder Gottes (V, 24. §. 34. 35). Gleichwohl ist Augustin weit entfernt, den fictis und Häretikern jede reale Taufwirkung abzusprechen, denn den Karakter der Taufe, das Zeichen des Herrn, haben auch sie unverlierbar empfangen, sind durch die Taufe als sein Eigenthum, als Glieder an seinem Leibe unwiderruflich bezeichnet (dies ist der character dominicus, den Dieckhoff in ganz willkürlicher Weise a. a. O. S. 548 f. in die unwiderrufliche Tilgung der Erbschuld setzt, womit er nicht das Geringste zu thun hat); eben darum ist an ihnen die Taufe nicht zu wiederholen, sondern wenn sie sich später bekehren oder aus der Trennung von der Kirche in diese zurückkehren, wird ihnen nur die Hand aufgelegt, damit sie die specifische Gnadengabe der Kirche: den die Sünden vergebenden Geist und die die Sünden bedeckende Liebe in sich aufnehmen und nun die Taufe anfange zum Segen in ihnen zu wirken (III, 16. §. 21. VI, 3. §. 5. 5. §. 7). Denn so lange sie in dieser inneren oder äußeren Trennung beharrten, machte sie der Karakter der Taufe, das heißt die unablösbare Bestimmtheit, die sie als Glieder der Kirche als des Leibes Christi empfangen hatten, ohne daß sie an ihnen auch zur vollen Wahrheit werden konnte, nicht nur rechtlich strafbar, sondern auch vor Gott verdammlich.

Auf seinem früheren Standpunkte, auf welchem ihm die Erbsünde noch nicht in Betracht kam und der unverschuldete Mangel der Taufe ihm noch nicht die Verdammniß zur Folge hatte, war es für Augustin nicht schwer, eine von Widersprüchen freie Ansicht von der Kindertaufe aufzustellen; er sagt in seinem Werke von der Taufe: das Heil sey sicher gestellt, wenn bei vollzogener Taufe das durch die Nothwendigkeit fehle, was der Schächer gehabt habe; nämlich die Bekehrung. Darum halte die Kirche fest an dem überlieferten Brauche, die Kinder zu taufen, denn obgleich sie noch nicht zur Gerechtigkeit mit dem Herzen glauben und mit dem Munde bekennen könnten, ja sogar wimmernd gegen das Sakrament sich sträubten, behaupte doch Niemand, daß sie vergeblich getauft würden. Wie bei Abraham die Glaubensgerechtigkeit der Beschneidung, ihrem Siegel, so sey bei Cornelius die Heiligung durch den heiligen Geist dem Sakramente der Wiedergeburt vorausgegangen; wie aber umgekehrt an Isaak, der am achten Tage beschnitten wurde, das Siegel der Glaubensgerechtigkeit vorausgegangen und diese erst später, als er dem Glauben seines Vaters folgte, nachgefolgt sey, so erhielten auch die getauften Kinder zuerst das Sakrament der Wiedergeburt, und wenn sie die christliche Frömmigkeit bewahrten, folge die Bekehrung im Herzen nach, deren Mysterien sie bereits leiblich empfangen hätten. Wie bei dem Schächer aber die Güte des Allmächtigen, den nicht aus Verachtung, sondern aus Nothwendigkeit entsprungenen Mangel (die Taufe) supplirt habe, so müsse man glauben, daß wenn Kinder bald nach der Taufe stürben, dieselbe Gnade den nicht aus gottlosem Willen, sondern aus der Unfähigkeit ihres Alters entsprungenen Mangel (die Bekehrung) ergänze. Wenn daher Andere an ihrer Statt

antworteten, damit die Feier des Sakramentes nicht unvollständig bliebe, so gelte dies zu ihrer Heiligung, weil sie selbst nicht antworten könnten; wenn dagegen Jemand für einen Erwachsenen antworten wollte, so würde dies nicht gelten (IV, 23. 24. §. 31. 32).

In dem letzteren Satze liegt indessen schon der Keim, aus welchem sich Augustin's spätere Ansicht über die Kindertaufe entwickelte. Hatte er früher nur eine stellvertretende Beantwortung der Tauffragen durch die Eltern oder Pathen zur Vervollständigung der sakramentlichen Form angenommen und gemeint, daß im Falle des frühen Abscheidens des Kindes dieses stellvertretende Bekenntniß von Gott ihm angerechnet werde, so wurde ihm daraus später geradezu ein stellvertretender Glaube der Kirche, mit der Wirkung die Bande der Erbschuld zu lösen, dem noch unmündigen Kinde den Geist Gottes einzupflanzen und die Wiedergeburt in ihm vor der Bekehrung zu bewirken, und gewiß lag darin für seinen neuen Standpunkt kein Widerspruch, denn wenn in Adam alle Menschen ohne ihren Willen sündigen konnten, warum sollen sie nicht auch durch einen fremden Willen wiedergeboren werden können?

Die neuen Gedanken Augustin's begegnen uns zuerst in seinem Briefe an den Bischof Bonifacius, wenn dieser wirklich um das Jahr 408 geschrieben worden ist. Wir entnehmen dem Briefe (ep. 98) folgende Sätze: 1) das Kind hat die Schuld Adam's auf sich gezogen, als es noch nicht selbstständig (in se ipso), sondern mit seinem Erzeuger noch eins war (§. 1). 2) Durch die Taufe wird das Kind wiedergeboren und dadurch das Band dieser Schuld so gelöst, daß der Reatus derselben niemals wieder zurückkehren kann, denn dieß wäre nur möglich durch eine neue Geburt aus der Eltern Fleisch; das getaufte Kind kann daher die in der Taufe empfangene Gnade nur durch eigene Gottlosigkeit und eigene Sünden verlieren, die nicht auf dem Wege der Wiedergeburt, sondern durch andere Heilung getilgt werden müssen (§. 1 u. 2)*). 3) Des Menschen Geist gehört als individueller nur ihm selbst an und kann nicht zwei Personen gemeinsam seyn, so daß wenn der eine sündigte und der andere nicht sündigte, die Schuld von jenem auf diesen überginge und eine gemeinsame wäre; aber anders verhält es sich mit dem heiligen Geiste, der als Geist der Einheit, als Gemeingeist, in den darbringenden Eltern und dem dargebrachten Kinde gemeinsam ist und vermöge dessen Gemeinschaft der Wille jener diesem zu Gute kommt (§. 2). 4) Ein wesentliches Bindeglied in dieser Theorie ist

---

*) §. 1. Respondeo tantam illius Sacramenti, hoc est Baptismi salutaris, esse virtutem in sancta compage corporis Christi, ut semel generatus per aliorum carnalem virtutem, cum semel regeneratus fuerit per aliorum spiritualem voluntatem, deinceps non possit vinculo alienae iniquitatis obstringi, cui nulla sua voluntate consentit. — §. 2. Non potest semel Dei Spiritu regeneratus ex parentum carne regenerari, ut obligatio, quae soluta est, iterum contrahatur. Dieckhoff hält a. a. O. S. 548 diese Tilgung der Erbschuld für den Karakter der Taufe und hat kein Bedenken, weil den Karakter der Taufe auch der fictus empfängt, daraus den Schluß zu ziehen (S. 549), daß nach Augustin der fictus zwar vermöge der fictio nicht die Vergebung der eigenen persönlichen Sünden, aber trotz seiner fictio den Erlaß der erbsündlichen Schuld so empfange, daß der reatus der Erbsünde niemals wieder zwischen den Getauften und Gott treten könne; daraus soll denn von selbst folgen, daß Augustin die Wirkung der Taufe in unbedingter Weise als Wirkung ex opere operato gefaßt habe (S. 555). Diese ganze Combination ist ein Gewebe von Mißverständnissen, denn 1) hat der character dominicus bei Augustin nichts mit der Erbsünde zu thun; 2) hat Dieckhoff den Unterschied des früheren und späteren Standpunktes Augustin's gänzlich unbeachtet gelassen und Sätze, die jenem angehören, mit Behauptungen von diesem willkürlich zusammengestellt und verbunden; 3) hat Dieckhoff ohne alle Berechtigung die Aussprüche Augustin's, die von der Kindertaufe handeln, auf die Taufe Erwachsener, denn nur solche kann man sich unter den fictis denken, übertragen; er hat dabei aber übersehen, daß Augustin allerdings die getauften Kinder als regenerati per aliorum spiritualem voluntatem ansieht, aber nimmer zugeben konnte, daß ein Erwachsener ohne seinen eigenen Willen wiedergeboren werden kann; allerdings ist seine Meinung, daß für das getaufte Kind die einmal gelöste obligatio der Erbschuld nie wiederkehren kann, weil er es als wirklich wiedergeboren ansieht; dasselbe folgt unbedingt auch für den wiedergeborenen getauften Erwachsenen, aber nicht für den fictus, der nicht wiedergeboren ist, weil sein Wille widerstrebte, dem darum auch die Erbschuld nicht erlassen ist.

der Gedanke, daß es nicht allein die Eltern sind, welche das Kind darbringen, sondern die ganze Gemeinschaft der Heiligen und Gläubigen, die Kirche, welche als Mutter Alle und folglich auch die Einzelnen aus ihrem Schooße gebiert und diese hat ihre Freude an dem heiligen Werke der Darbringung und verhilft durch ihre heilige und ungetheilte Liebe dem Kinde zur Mittheilung des in ihr waltenden heiligen Geistes (§. 5). 5) Zwar kann es auffallen, daß die Darbringenden für das Kind antworten: „es glaubt“, während es doch noch nicht glauben kann, und für seine dereinstige Bekehrung als Bürgen eintreten, aber auch dieses Bedenken schwindet, wenn man das Wesen des Sakramentes richtig versteht. Sakramente sind Bilder der von ihnen bedeuteten Sachen, daher wird die Bezeichnung dieser letzteren mit Recht auf sie übertragen: wie man am Ostertage sagt, heute ist der Herr auferstanden, oder vor dem Pascha, demnächst ist das Leiden des Herrn, während doch beides nur einmal vor vielen Jahren geschehen ist, so macht das Sakrament des Glaubens das Kind, obgleich es noch nicht mit seinem Willen glauben kann, dennoch zu einem Gläubigen; denn wie das Sakrament (Bild) des Leibes Christi gewissermaßen sein Leib und das Sakrament des Blutes Christi gewissermaßen sein Blut ist, so ist das Sakrament des Glaubens der Glaube selbst. Kommt es später zur Einsicht, so wiederholt es nicht das Sakrament, sondern es versteht dasselbe und stimmt mit seinem Willen der Wahrheit desselben zu. So lange es dies nicht vermag, wirkt das Sakrament zu seinem Schutz wider die feindlichen Gewalten, und wirkt so viel, daß wenn es vor dem freien Gebrauche seiner Vernunft aus dem Leben scheidet, es durch das Sakrament mittelst der empfehlenden Liebe der Kirche und auf deren gemeinsamen Beistand (christiano adjutorio) von der Verdammniß der Erbschuld befreit wird. Wer das nicht glaubt, ist, auch wenn er das Sakrament des Glaubens hat, dennoch ungläubig; ein solcher steht tief unter dem Kinde, das zwar den Glauben noch nicht im Bewußtseyn hat, aber weil es ihm nicht den Riegel der widerstrebenden Gedanken vorschiebt, das Sakrament des Glaubens zum Heile empfängt (§. 9. 10). Diese Entwicklung zeigt nicht bloß, wie sophistisch Augustin mit Bild und Sache spielt, sondern auch wie die ganze Kraft und Wirksamkeit der Sakramente ihm im Grunde nur auf der Macht der Kirche als dem mystischen Leibe Christi ruht, in welcher alle Heilsgüter allen Gliedern gemeinsam sind und das Heil des Einzelnen dadurch objectiv garantirt ist, daß das Ganze für ihn einsteht. Der letzte Gedanke aber von der passiven Empfänglichkeit der Kinder ist das verhängnißvollste Geschenk Augustin's für die Kirche geworden: er ist nicht bloß die Wurzel für das opus operatum des katholischen Sakramentsbegriffs, sondern beherrscht auch die lutherische Lehre von der Kindertaufe bis auf den heutigen Tag.

Es ist zwar vollkommen wahr, daß die Kindertaufe die zugestandene Thesis war, aus welcher Augustin im pelagianischen Streit die Wirklichkeit der Erbsünde seinen Gegnern demonstrirte, die im Grunde nur die freiere morgenländische Auffassung im Abendlande vertraten (vgl. den Art. „Pelagius und Pelagianischer Streit“ und oben unsere Bemerkungen über die orientalische Auffassung der Kindertaufe); gleichwohl erhielt Augustin dadurch Gelegenheit seine im Briefe an Bonifacius entwickelten Sätze noch schärfer zu formuliren und die Beziehung der Taufe auf die Erbsünde noch nachdrücklicher zu betonen. Manche seiner Gedanken wurden von ihm in dieser Zeit noch weiter ausgeführt und begründet. In seinem Briefe an Dardanus (ep. 187. cap. 8. §. 26. 29) entwickelt er im Jahre 417 ausführlich den Gedanken, daß schon in den getauften Kindern der heilige Geist, obgleich sie ihn noch nicht kennen, so wohne, wie sie auch die Vernunft haben, obgleich sie um dieselbe noch nicht wissen; er wirke aber bereits in ihnen auf verborgene Weise, daß sie einst im Fortschritt des Alters Gottes Tempel seyen; stürben sie in der Kindheit, so wirke er in ihnen, was ihnen an Erkenntniß noch fehle, weil sie nie aus der Einheit des Leibes Christi herausgetreten seyen. In dem schon einige Jahre früher geschriebenen Buche: de peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, drückt er noch bestimmter den Gedanken aus, daß die Kinder

durch dies Sakrament und die Liebe der Gläubigen gereinigt und so dem Leibe Christi, der die Kirche ist, incorporirt, mit Gott versöhnt werden, damit sie in ihm lebendig, heilig, frei, erlöst und erleuchtet werden (I, 26. §. 39.); daß der Geist der Gerechtigkeit in den Erwachsenen, durch welche die Kinder wiedergeboren werden durch eine Antwort den Glauben auf sie überträgt, welchen sie noch nicht durch eignen Willen haben können (eorum, per quos renascuntur, justitiae spiritus responsione suatrajicit in eos fidem, quam voluntate propria nondum habere potuerunt, III, 2. §. 2); daß die Kinder gewissermaßen in den Worten derer, die sie während der Taufe tragen, ihren Glauben bekennen (I, 19. §. 25.), und darum (offenbar von Gott) unter die Zahl der Gläubigen gerechnet werden (ibid. 20. §. 28.). Dagegen stehen die ungetauft Sterbenden (was ihm gleichfalls nur als göttliches Urtheil gelten kann) mit denen auf gleicher Linie, welche an den Sohn Gottes nicht glauben, welche ohne Gnade aus dem Leibe scheiden und über denen der Zorn Gottes bleibt (ibid.). Doch nahm er an, daß solche Kinder nur die mildeste Verdammniß treffe (I. 16. §. 21.).

III. Die Lehre des späteren Katholicismus. Durch Augustin war die römische Lehre von der Taufe in ihren Grundbestandtheilen vollendet und der Scholastik blieb es nur vorbehalten, sie zu systematisiren. Die Gedankenarbeit des Lombarden und besonders des Thomas von Aquino wurde von dem Tridentinum und dem römischen Katechismus ohne Weiteres adoptirt.

Nach aristotelischem Sprachgebrauch unterschied die Scholastik zwischen der Materie und der Form der Taufe. Thomas hebt dabei besonders hervor, daß das Sakrament nicht, wie die ältere Theologie annahm, das Wasser sey, sondern die Anwendung des Wassers, die Taufhandlung (Summ. P. III. qu. 66. art. 1. Resp.), worin ihm der römische Katechismus (P. II. c. II. qu. 6.) und Bellarmin (de bapt. c. 1.) folgen. Die Materie der Taufe ist das Wasser und zwar 1) weil der Zweck der Taufe, die Wiedergeburt als Antitypus der aus feuchtem Samen erfolgenden natürlichen Zeugung, eine sachgemäße Beziehung zum Wasser hat; 2) weil die Wirkung der Taufe die Abwaschung von Sünden, die Abkühlung der Concupiscenz und die Belebung des Glaubens ist, was Alles durch das Wasser symbolisirt wird, sowie dieses auch mit seiner Durchsichtigkeit auf die Empfänglichkeit des Glaubens für das Licht hinweist; 3) weil sich durch das Untertauchen und Auftauchen im Wasser die rechtfertigenden Mysterien, der Tod und die Auferstehung Christi, darstellen lassen; 4) weil die allgemeine Verbreitung des Wassers die Vollziehung der zum Heile nothwendigen Taufe ermöglicht (Thomas a. a. O. Art. 3.). Einige dieser Gründe hat der röm. Katechismus (qu. 9. u. 10.) adoptirt. Das Wasser darf mit fremden Stoffen vermischt seyn, aber nur in solcher Quantität, daß seine Natur dadurch nicht wesentlich alterirt und aufgehoben wird (Thomas Art. 4.). Die Form des Sakramentes liegt in den Worten: Ego te baptizo in nomine P., F. et Sp. S. (ibid. art. 5. Catech. Rom. qu. 12. 13.) Materie und Form, sowie die Anwendung derselben sind die Substantialien der Taufe (sunt de necessitate baptismi), alles Andere, was die Kirche hinzugefügt hat, soll nur den Eindruck der Feier erhöhen (Thomas Art. 10.). Die Taufe ist in ihren Substantialien von Christus eingesetzt. Ueber die Zeit, wann dies geschehen sey, differiren die Ansichten der Scholastiker. Einige suchen den Moment der Institution im Gespräche mit Nikodemus, Andere in der Taufe Christi, wieder Andere in dem Taufbefehl nach der Auferstehung. Der Lombarde (IV. Dist. 3. F.) meint, sie müßte schon gestiftet gewesen seyn, als Jesus seiner Jünger je zwei aussandte, um zu taufen. Durch Jesu Taufe erhielt nach Thomas (III. qu. 66. art. 2. Resp.) die Taufe überhaupt die Kraft, die Gnade mitzutheilen und somit ihre sakramentliche Dignität (unde tunc vere institutus fuit, quantum ad ipsum sacramentum); ihre obligatorische Nothwendigkeit wurde den Menschen erst nach seinem Leiden und Sterben verkündigt, theils weil durch seine Passion erst die vorbildlichen Sakramente erloschen und die realen an ihre Stelle traten, theils weil durch die Taufe der Christ dem Leiden und der Auferstehung seines Herrn con-

figurirt wird, der römische Katechismus hat diese Gedanken nur näher erläutert (qu. 20. 21.); Bellarmin hat sie in vier kurze Thesen zusammengefaßt (cap. 5.), nach ihm ist die obligatorische Taufpflicht erst mit dem Pfingstfeste eingetreten.

Ueber die Wirkung der Taufe wurden nur Augustin's Ansichten präciser und systematischer formulirt. Die nächste Wirkung ist nach Thomas von Aquino, wenn wir von der leiblichen Abwaschung absehen, die nur eine vorübergehende Wirksamkeit hat, daß sie einen Karakter imprimirt, den alle Getauften gleichmäßig empfangen und der in der Seele unauslöschlich haftet. Da aber die Taufe in der Kraft des Leidens und Todes Christi wirkt und beides dem Täufling so mittheilt, als ob er es selbst erduldet hätte (qu. 69. art. 2. Resp.), so ist ihre letzte Wirkung die Rechtfertigung; aber im katholischen Sinne, in welchem sie nicht wesentlich von der Wiedergeburt verschieden ist (Bellarmin sagt de bapt. cap. 1.: justificatio impii parum aut nihil differt a regeneratione); daher denn von Thomas Beides als ihre Wirkung aufgeführt wird (qu. 66. art. 1. qu. 69. art. 10. Resp.). Durch die Taufe werden daher nicht nur alle Sünden (Erbsünde und aktuelle Sünden), sondern eben so alle Schuld der Sünde (reatus peccati) getilgt (qu. 69. art. 1. u. 2.). In Beziehung auf die Erbsünde hat Thomas die Meinung Augustin's, daß sie Concupiscenz, d. h. durch die Zeugung fortgepflanzte Sinnlichkeit sey, mit der Ansicht des Thomas v. Canterbury, daß ihr Wesen in dem angeerbten Mangel der schuldigen Gerechtigkeit (justitiae debitae nuditas) liege, vereinigt (vergl. Münscher's Lehrbuch II, 127 ff.). Durch die Taufe wird das letztere nach Thomas beseitigt, die Erbsünde wird reatu, d. h. als Erbschuld gehoben, dagegen dauert sie actu fort, sofern sie als fomes, als ungeordnete Begehrlichkeit der niedern Seelen- und der leiblichen Triebe fortwirkt, und weil sie theils zum Bösen neigt, theils das Gute erschwert, den feuerfangenden Zunder bildet, an welchem sich die Sünde immer von Neuem entzünden kann: zur Sünde wird sie aber nur dann, wenn der Mensch, der nach seiner vernünftigen Natur ihren Reizen widerstehen kann, ihr mit seinem Willen zustimmt (P. III. qu. 27. art. 3. P. II. I. qu. 74. art. 3. qu. 82. art. 3.). Nach dem Lombarden wird die Concupiscenz durch die Gnade der Taufe auch abgeschwächt und gemindert (II. Dist. 32, A. u. B.). Das Tridentinum (Sess. V. decret. de peccato. orig. cap. 5.) spricht es noch bestimmter aus, daß die zurückbleibende Concupiscenz nur als Anlaß zum Kampfe und zur größeren Verherrlichung diene, keineswegs aber dem muthig Kämpfenden schade, und daher nur uneigentlich von Paulus (Röm. 6, 12. 7, 8.) Sünde genannt werde (vergl. den Cat. Rom. qu. 41. 42.). Durch die Taufe werden nach Thomas ferner die Strafen, aber nur des zukünftigen Lebens aufgehoben, die des gegenwärtigen (poenalitates praesentis vitae) dagegen, die Leiden und der Tod, bleiben zurück, weil es den Gliedern zukommt, mit Christus zu leiden und weil dies Leiden zur größten Uebung gegen die Concupiscenz dient (III. qu. 69. art. 3.). Ebenso der römische Katechismus (qu. 47.), doch mit Vermeidung des Namens Pönalitäten, wofür er incommoda und miseriae setzt, und mit nachdrücklicher Hervorhebung, daß der Getaufte unter diesen schon mit himmlischen Freuden erquickt werde. Neben diesen negativen Wirkungen übt aber die Taufe auch positive. Da nämlich durch sie der Mensch Christo incorporirt wird und somit die Lebensfülle des Hauptes in ihn überströmt, so erlangt er nach Thomas weiter die Gnade und die Tugenden (gratia et virtutes, qu. 69. art. 4.), die sich nicht auf die Heilung der dem alten Leben angehörigen Schäden beziehen, sondern das neue Leben zu fördern bestimmt sind (vgl. Art. „Sakramente“ Bd. XIII. S. 246). Aus demselben Grunde werden nach Thomas aus der Taufe einzelne bestimmte Tugendakte (actus virtutum) abgeleitet, nämlich der sensus und motus spiritualis, der Sinn für die Wahrheit und der Trieb zur Vollbringung guter Werke (ibid. art. 5.). Der römische Katechismus drückt dies freier von scholastischen Ausdrücken so aus, daß durch die Taufe nicht bloß Vergebung der Sünden ertheilt werde, sondern auch eine der Seele inhärirende göttliche Qualität entstehe, gleichsam ein Licht und Glanz, welches alle Seelenflecken tilge und die Seele selbst schöner und glänzender

darstelle; diese Gnade aber habe selbst wieder alle Tugenden zum Gefolge, welche mit ihr der Seele von Gott eingegossen werden (qu. 49 u. 50.). Da aber zu diesen Tugenden unstreitig auch die drei theologischen gehören, so ergibt sich mit unzweifelhafter Consequenz, daß auch diese in der Taufe eingegossen werden; es hat daher ohne Zweifel das Tridentinum die Taufe im Auge, wenn es (Sess. VI. Decret. de just. cap. 7.) lehrt, daß in der Rechtfertigung mit der Vergebung der Sünde, dem Menschen, welcher Christo eingegliedert werde, auch der Glaube, die Hoffnung und die Liebe eingegossen werde, denn nur der Glaube, zu welchem Hoffnung und Liebe hinzutreten (also die fides formata), einige vollkommen mit Christo und mache zum Gliede seines Leibes: dieser Glaube aber (?!) sey es, den nach apostolischer Tradition die Katechumenen vor der Taufe von der Kirche erbäten. Die Incorporation in Christo, welche bei Thomas die Gnadenwirkung der Taufe ist und allen andern vorausgeht, wird von dem Katechismus als vereinzelte Wirkung am Schlusse nachträglich angeführt. Die letzte Wirkung der Taufe bei Thomas ist endlich das Oeffnen des Himmels; der Lombarde hat sie unmittelbar auf das Versöhnungsopfer Christi zurückgeführt; Thomas begründet sie so: die Pforte des Himmelreiches öffnen heißt das Hinderniß des Eintritts entfernen; dieses Hinderniß ist die Schuld und Strafbarkeit aufheben, dies geschieht aber durch die Taufe (qu. 69. art. 7.). Der römische Katechismus erläutert diese Wirkung an der Taufe Christi (qu. 57.).

Auch in der Frage nach den subjektiven Bedingungen, an welche die Wirkungen der Taufe geknüpft sind, blieb im Allgemeinen Augustin's Ansehen maßgebend. Nach dem Lombarden erhalten nur diejenigen Erwachsenen, welche gläubig getauft werden, mit dem Sakrament die res sacramenti; die, welche ohne Glauben oder heuchlerisch hinzutreten (qui sine fide vel ficte accedunt), nur das Sakrament, nicht aber die Sache (Dist. IV. A. B.). Die eine Seite der Augustinischen Alternative (s. oben), daß einem solchen in ipso momento, quo baptizatur, die Sünden vergeben werden, aber wieder zurückkehren, erklärt er für eine Frage, die Augustin nicht in seinem eignen Sinn aufgeworfen, sondern als abweichende Ansicht Anderer referirt habe; er beruft sich dabei auf Augustin's Satz, daß die Taufe erst dann zum Heile zu wirken anfange, wenn die fictio der aufrichtigen Buße weiche, und schließt dann: Non ergo ficte accedenti peccata dimittuntur (B.). Thomas fordert auf Seiten des Täuflings den bestimmten Willen, das Sakrament und dessen Wirkungen zu empfangen; fictus heißt ihm der, dessen Wille der Taufe oder deren Wirkung innerlich widerspricht, dies ist aber entweder der Ungläubige, oder der Sakramentsverächter, oder der den Ritus der Kirche nicht Beobachtende, oder der ohne Andacht Hinzutretende. Daraus ergebe sich, daß die fictio ein Hinderniß für den Effekt der Taufe sey; dieser kann daher erst dann eintreten, wenn die fictio durch die Buße beseitigt ist (qu. 69. art. 9. u. 10.). Eine Wiederholung der Taufe ist daher bei dem sich bekehrenden fictus ebenso unzulässig, als bei dem zur Kirche zurückkehrenden Häretiker (vgl. Art. „Ketzertaufe"). Unverkennbar tritt in dieser Theorie die dem Lombarden noch fremde Anschauung von dem opus operatum und dem obicem ponere hervor. Denn auch der Glaube, auf den Thomas oft mit Nachdruck bei dem Täufling dringt, kommt nur als Disposition in Betracht. Die subjektive Stimmung des Täuflings bestimmt aber nach Thomas das Maaß des Taufsegens; die mit größerer Andacht (devotio) Hinzutretenden empfangen die erneuernde Gnade reichlicher, als die, welche mit geringerer Andacht nahen. Völlige Tilgung der Concupiscenz tritt nur ausnahmsweise und als Wunder bei der Taufe ein; sie ist effectus baptismi per accidens, weil sie nicht bei der Einsetzung beabsichtigt ist (art. 8.).

Von großer Bedeutung ist in der Lehre des Thomas von der Taufe der Karakter, den sie imprimirt; hat er diesen Begriff auch von Augustin entlehnt, so hat er doch mit ihm weit mehr anzufangen gewußt, als dieser, und ihn viel lebendiger in den Complex der Taufwirkungen verwoben: ja er bildet ihm die Grundlage derselben und das Band, welches sie mit der sakramentalen Handlung fest zusammenhält. Die letztere ist ihm

sacramentum tantum, der Karakter sacramentum et res, die Gnade res tantum (qu. 66. art. 1. Resp.). Schon daraus ist ersichtlich, daß die äußere Abwaschung nur das Bild einer innern Wirkung ist, die alle Täuflinge, auch die ficti, an ihrer Seele empfangen und die Thomas als den geistlichen Karakter der Taufe (character spiritualis) bezeichnet, der Karakter aber ist wiederum das Bild der letzten Wirkung des Sakraments, nämlich der erneuernden Gnade. Allerdings ist der Karakter als solcher noch keine neue Gesinnung; er ist lediglich signum configurativum. d. h. ein der Seele eingeprägtes Zeichen, womit der Täufling als Christo zugeeignetes Eigenthum, als Glied seines Leibes, bezeichnet wird; empfängt er die Taufe durch den in der Liebe thätigen Glauben disponirt, so wird er auch mit Christo der Gesinnung nach eins; die bloß symbolische Configuration des Karakters wird durch die Conformität der Gesinnung zur inneren Vereinigung mit ihm (quicunque baptizantur in Christo conformati ei per fidem et charitatem, induunt Christum per gratiam; alio modo dicuntur aliqui baptizari in Christo, in quantum accipiunt sacramentum Christi. Et sic omnes induunt Christum per configurationem characteris, qu. 69. art. 9. ad 1m.). Allein da die Sakramente nicht bloß Bilder innerer Gnadenwirkungen, sondern als signa efficacia auch Ursachen derselben sind (s. „Sakramente“), so treten alle diese bei der Taufe in Betracht kommenden Momente zugleich in ein causales Verhältniß; wie die äußere Abwaschung den Karakter causirt, so ist der Karakter wieder die Form der Gnade und diese sein Effekt (qu. 69. art. 10.), d. h. nach aristotelischem Sprachgebrauch, der Karakter ist die thätige Kraft, das energische Princip der Gnade, so daß er diese als seine nothwendige Wirkung nach sich zieht. Dies Verhältniß erklärt sich näher aus folgender Aeußerung (qu. 70. art. 4. Resp.): quia baptismus operatur instrumentaliter in virtute passionis Christi - ideo baptismus imprimit characterem incorporantem hominem Christo. Als bildliche und doch wirksame Bezeichnung der durch die Taufe vollzogenen Incorporation in Christum stellt der an der Seele haftende Karakter den Getauften in eine solche reale Stellung zu Christo, daß der Gnadenstrom, der von diesem ausgeht, sich ihm nothwendig mittheilen muß, wenn kein Hinderniß dazwischen tritt; dieses Hinderniß ist die fictio, sowie die mit ihr unter den gleichen Gesichtspunkt sittlicher Beurtheilung fallende Häresie und das Schisma; so lange es besteht, kann der Karakter nicht zu seinem Effekt kommen, mit seiner Entfernung tritt dieser Effekt von selbst ein (qu. 69. art. 10.). Der Karakter haftet an der Seele unauslöschlich, sie trägt ihn daher nicht bloß in der Zeit, sondern auch in der Ewigkeit, die gute zum Ruhme, die gottlose zur Strafe (qu. 63. art. 5. ad 3m.). Von dieser feinen Gedankenbildung hat sich der Katechismus wie der ganze neuere Katholicismus nichts angeeignet; die Lehre vom Karakter hat für die römische Dogmatik nur noch den Zweck, die Unwiederholbarkeit der Taufe zu motiviren (Catech. Rom. qu. 53. 54.), und doch war er dem Begründer der kathol. Theologie im Mittelalter der Mittelpunkt, um den sich die ganze theologische Entwicklung der Taufe und ihrer Wirkungen bewegt.

In einem sehr wesentlichen Punkte trennte sich dagegen die Scholastik von Augustin's späterem strengen Standpunkte. Während dieser nämlich die Sündenvergebung und die Erneuerung erst als Wirkung des in der Taufe eingepflanzten Geistes ansah und deßhalb ihre Möglichkeit vor der Taufe bestritt, so ging die Scholastik von der entgegengesetzten Ansicht aus, daß bereits der Glaube des Erwachsenen vor der Taufe vermöge seines Verlangens nach dieser ihre wesentliche Wirkung anticipire. Schon der Lombarde erklärt, daß diejenigen, welche, durch den heiligen Geist geheiligt, mit Glaube und Liebe zur Taufe herantreten, vor derselben durch Glaube und Contrition gerechtfertigt, d. h. von den Flecken der Sünde gereinigt und von der Verpflichtung zur Strafe gelöst, aber noch zur zeitlichen Genugthuung, wie alle Pönitenten, verpflichtet seyen; auch davon, sowie von den nach der Bekehrung begangenen Sünden, würden sie durch die Taufe befreit und die Gnade mit allen Tugenden in ihnen so gemehrt, daß sie jetzt erst als wahrhaft neue Menschen angesehen werden könnten (IV. Dist. 4.); Solchen sey

daher die Taufe das Bild (sacramentum) der theils schon empfangenen, theils erst nachfolgenden Sache (res. G.). Wie dem Märtyrer die Passion, so ersetze dem gläubigen Katechumenen der Glaube und die Zerknirschung die Taufe, wenn diese durch die Nothwendigkeit ausgeschlossen sey (D.). Thomas von Aquino hält allerdings die Taufe für nothwendig zur Seligkeit und darum jeden Menschen für verpflichtet, sie zu suchen (qu. 68. a. 1.), unterscheidet aber drei Taufen, nämlich den baptismus aquae, sanguinis und flaminis scil. spiritus sancti sive poenitentiae; obgleich die beiden letzteren nichts Sakramentliches haben, gewähren sie nichtsdestoweniger den Effekt des Sakramentes, da auch in ihnen das Leiden Christi und der heil. Geist wirksam sind; zwar fehlt beiden die äußere bildliche Darstellung des Leidens, aber die Begiertaufe hat die Empfindung (affectio) desselben und die Bluttaufe ist seine thatsächliche Nachfolge; ebenso ruft in jener der Geist eine Bewegung des Herzens hervor, in dieser entzündet er die Gluth der Liebe; die Bluttaufe schließt selbstverständlich die Begiertaufe in sich; Thomas steht darum nicht an, ihr die höchste Stelle, sogar den Vorzug vor der sakramentlichen Taufe zuzugestehen (qu. 66. art. 11. u. 12.). Die, welche mit dem gläubigen Verlangen nach der letzteren sterben, können daher auch ohne ihren wirklichen Empfang das Heil erlangen wegen dieses Verlangens ihres in der Liebe thätigen Glaubens, durch welchen Gott, dessen Allmacht nicht an die Sakramente gebunden ist, sie heiligt; sie haben zwar nicht das Sakrament, aber die res sacramenti, seinen Effekt empfangen; sie sind zwar nicht corporaliter, aber mentaliter incorporirt (qu. 69. art. 5. ad 1m), nicht am Leibe, aber im Herzen wiedergeboren; gleichwohl kommen solche Katechumenen nicht sofort zum ewigen Leben, sondern sie haben erst für ihre vergangenen Sünden zeitliche Strafen (im Fegefeuer) zu leiden. Nach allem dem ist die behauptete Heilsnothwendigkeit der Taufe auf das votum zu beschränken (qu. 68. art. 2. Resp. et ad 1m, 2m, 3m). Allerdings steht diese Ausführung des Thomas nicht in rechtem Einklang mit seiner Theorie vom Karakter, denn wenn dieser die Form, die Gnade dagegen sein Effekt ist, so sieht man nicht ein, wie der ohne Taufe sterbende Gläubige, dem die Begiertaufe nicht den Karakter imprimiren kann, den Effekt ohne seine Ursache empfangen kann; gleichwohl hat wenigstens darin der Katholicismus sich eine unläugbare Freiheit der Anschauung gewahrt, daß er die Wirksamkeit des Geistes und die Wiedergeburt nicht unbedingt an den Empfang des Sakramentes gebunden hat, sondern unbefangen zugibt, daß beides dem aktualen Sakramentempfang im Erwachsenen vorausgehen kann, obgleich ihre Abhängigkeit vom Sakrament auch in diesem Falle noch immer durch das votum sacramenti gewahrt bleibt. Das Tridentinum hat das Wesentliche der scholastischen Gedankenbildung in dem Satze festgehalten, daß durch den Glauben allein, ohne die Sakramente oder deren votum, der Mensch nicht gerechtfertigt werde (Sess. VII. de sacram. in genere can. 4.), worin die Regel ausgesprochen liegt, durch welche die weitere Behauptung, daß die Taufe zum Heile nothwendig sey (ibid. de baptismo can. 5.), normirt wird.

Diese ganze Theorie mußte indessen eine entschiedene Umbildung erfahren, um auf die Kindertaufe anwendbar zu werden. Kam ja doch Alles darauf an, dieser letzteren ihre Wirksamkeit im Momente des Sakramentempfangs zu sichern, um den nach der Taufe sterbenden Kindern die Möglichkeit des Heiles zu eröffnen (denn daß die ungetauft sterbenden Kinder der Verdammniß, wenn auch der mildesten, verfallen und von dem Schauen Gottes ausgeschlossen sind, ist seit Augustin Axiom geblieben). Hier aber ergab sich die große Schwierigkeit, daß bewußtlose Kinder der fides formata, die zuletzt der römischen Kirche die Voraussetzung für die Wirksamkeit der rechtfertigenden Gnade ist (wenn auch nicht als Aneignungsorgan, so doch als Disposition) und die von der Scholastik ausdrücklich als Willensakt bezeichnet wird, noch nicht fähig sind. Auch Thomas wiederholt die Augustinische Ansicht, daß die Kinder nicht durch eigenen Akt, sondern durch den Glauben der Kirche glauben, in welchem sie getauft werden; kraft des heiligen Geistes nämlich, der der Kirche ihre Einheit gibt und in ihr die Güter des

Einen dem Anderen mittheilt, nützt der Glaube der gesammten Kirche auch den Kindern (qu. 68. art. 9. ad. 2m in fine). Noch der Lombarde hat ihnen die Fähigkeit des Glaubens und der Liebe, als etwas bei ihrem Alter ganz Undenkbares, abgesprochen (IV. dist, 4. H.). Darum konnte er auch für sie nicht den vollen Taufsegen erwarten: er läßt sie zwar in der Taufe von der Erbsünde gereinigt werden, aber nicht die gratia operans et cooperans empfangen, weil dieselbe Liebe ist und Glaube, der den Willen bereitet und unterstützt (lit. A. u. H.). Auch Thomas hielt die Kinder noch keines selbstthätigen Willensaktes fähig, aber er nimmt an, daß ihnen durch den Glauben der Kirche in der Taufe die Gnade und die Tugenden mitgetheilt werden (qu. 69. art. 6. ad. 3m), aber nur als habitus, so daß er sie in ihnen nur ruhend und ohne alle Aktivität denkt, wie bei dem Schlafenden (qu. 69. art. 6. Resp.); denn der habitus, sagt er, setze nur Potenz des Willens, aber keinen Akt desselben voraus (ibid. ad 1.). Diese Annahme scheint ihm um so nothwendiger, weil die Kinder durch die Taufe Glieder Christi werden und darum den vom Haupte ausgehenden Strom der Gnade und der Tugenden nothwendig empfangen müssen; sodann weil die getauften ohne die Gnade nothwendig vom ewigen Leben ausgeschlossen blieben, wenn sie vor der Reife des Alters stürben (ib. Resp.). Die Ansicht des Thomas wurde schon von Clemens V. auf dem Concile von Vienne (bei Mansi XXV. Col. 411.) bestätigt. Die spätere katholische Theologie trug kein Bedenken, der Kindertaufe geradezu als Wirkung die infusio fidei in diesem Sinne beizulegen; vergleiche Johann Fisher, Bischof von Rochester (Assert. Luth. Conf. p. 58): In infantibus per baptismatis regenerationem putamus esse fidem coelitus infusam, neque tamen, ut ea sit actus aliquid credendi — sed multo rectius a theologis hoc fidei donum in parvulorum animos sacramento baptismatis infusum a Deo qualitas quaedam et habitus illorum animis inditus existimatur; Berthold (deutsche Theol. 3, 13 der latein. Uebersetzung, verdeutscht von Reithmeier 28, 18): „Die Taufe macht das Kind zum Gläubigen Christi; so getauft, hat das Kind den Glauben in habitu, wenn gleich nicht in actu, den Kindern wird also in der Taufe das Geschenk des Glaubens eingegossen“; Mensing (Antapolog. 2. Fol. 116 a.): „Die Kindlein bekommen den Glauben und alle Gnade mit dem Glauben aus Kraft des Sakramentes ex opere operato, oder die Wiederteuffer haben gewunnen spiel (vgl. Lämmer, vortridentinische Theologie S. 227. 231). Bellarmin faßt das katholische Dogma in folgenden Thesen zusammen: 1) die Kinder haben keinen aktualen Glauben; 2) ebenso wenig haben sie neue, dem Glauben und der Liebe analoge Regungen und Neigungen, 3) sie werden ohne allen Glauben gerechtfertigt; 4) es wird ihnen der habitus des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung eingegossen; 5) sie glauben actu, theils sofern sie getauft werden, da die Taufe thatsächliches Glaubensbekenntniß ist, theils durch fremden, stellvertretenden Glauben (de bapt. c. 11.).

IV. Die altprotestantische Lehre von der Taufe. In der reformatorischen Auffassung der Sakramente überhaupt und insbesondere der Taufe wird gleich von vornherein die Tendenz sichtbar, den Glauben, nicht die fides formata oder die fides disponens des katholischen Dogma, sondern den aneignenden, den rechtfertigenden Glauben wieder in sein Recht einzusetzen. In der ersten Periode der Entwickelung seines Sakramentsbegriffs (vgl. d. Art. „Sakramente“ Bd. XIII. S. 262) unterschied Luther noch ächt augustinisch zwischen dem Zeichen und der durch das Zeichen bedeuteten Sache, zwischen beide stellt er den Glauben, der die Bedeutung des Zeichens im Menschen realisirt. Das Zeichen der Taufe ist ihm demnach das Untertauchen, die Bedeutung die neue Geburt, d. h. das Sterben der Sünde und die Auferstehung in Gottes Gnade (die letztere schon angedeutet in dem Ausdrucke: aus der Taufe heben); dieser innere Vorgang, die geistliche Taufe, wird durch den Glauben gewirkt und hebt darum in der Taufe nur an, geht durch das ganze Leben hindurch und wird erst in dem Tode ganz vollendet, in welchem wir das Westerhemd des unsterblichen Lebens anziehen: denn bis dahin bleibt das sündige Fleisch und muß täglich ertödtet werden; gleichwohl gibt

es keinen größeren Trost auf Erden, als die Taufe, denn Gott sagt uns darin zu, er wolle uns die Sünden, die nach der Taufe in unserer Natur sind, nicht anrechnen, sondern sie mit Uebung austreiben. Fällt daher der Mensch in Sünde, so gedenkt er am stärksten an die Taufe, daher ist auch die Buße nur Erneuerung und Wiederanzeigung der Taufe, ihre Wirkung Wiedereinsetzung in der Taufe Werk und Wesen. (Sermon vom Sakrament der Taufe, 1519. E. A. 21, 229—244.) Dieser symbolischen Auffassung ist Luther auch später treu geblieben, aber sie bildet ihm nicht mehr das Wesentliche in der Lehre von der Taufe, sondern wird nur beiläufig als die Bedeutung des Wasserbades erörtert. Doch gründet er auf sie vornehmlich jene Beziehung, die ihm die Taufe auf das Ganze des christlichen Lebens hat, und jenen verwandten Gedanken, nach welchem ihm die Buße des Christen nichts Anderes ist, als der stets offene Zugang, ein Wiedergang und Zutreten zur Taufe. (Vergl. die beiden Katechismen.)

In der zweiten Periode, die mit den Schriften des Jahres 1520 beginnt, sah Luther in den Sakramenten Zeichen und Siegel, welche Gott seinem Worte und seiner Verheißung angehängt hat, um den Glauben zu stärken und zu trösten. Das Erste bei der Taufe ist ihm die göttliche Verheißung: wer da glaubt und getauft wird, der wird selig; an ihr hängt alle Seligkeit, aber sie muß so in Acht genommen werden, daß wir den Glauben an ihr üben und nicht zweifeln, wir seyen selig, nachdem wir getauft sind. So lange der Getaufte in diesem Glauben steht, kann er auch mit den schwersten Sünden seine Seligkeit nicht verlieren; nur der Unglaube ist im Stande, sie ihm zu rauben. (Von der babylonischen Gefangenschaft).

In der dritten Periode der Entwickelung seines Sakramentsbegriffs fügt Luther zu Zeichen und Wort noch Gottes Befehl und Ordnung, nach welchen jene beiden ersten zusammengegeben werden, läßt aber das Wort oder den Namen Gottes so auf das Wasser wirken, daß dieses nicht mehr ein natürliches und irdisches Wasser bleibt, sondern zu einem göttlichen, himmlischen, heiligen und seligen Elemente wird (vgl. Art. „Sakramente“ Bd. XIII, 266): „es ist wie in der Esse glühendes Eisen, an dem man beim Betasten nicht mehr Eisen, sondern Feuer angreift; wie ein dem Kranken zugerichteter Trank, der, obgleich von Wasser bereitet, doch so gar mit köstlicher Würze und Zucker durchbeißet ist, daß man darin kein Wasser mehr schmecket; so ist auch das Taufwasser in Gottes Namen eingeleibt und ganz und gar von ihm durchzogen, gar ein Wesen mit ihm und viel ein ander Ding worden, denn ander Wasser; ein mit Gottes Namen durchzuckertes, köstliches, ganz und gar göttliches Wasser, denn Gottes Name ist nichts Anderes, denn die allmächtige, göttliche Kraft, ewige Reinigkeit, Heiligkeit und Leben; — darum muß es auch in der Taufe reine und heilige und eitel himmlische, göttliche Menschen machen“ (gr. Katechismus und besonders die 1535 gehaltenen Predigten von der heil. Taufe. E. A. 16, 63 f.). Wir begegnen hier derselben magischen Anschauung wieder, von der ursprünglich die katholische Kirche in Tertullian und Cyprian ausgegangen ist und die noch immer der benedictio fontis in der Oster- und der Pfingstvigilie zu Grunde liegt, aber während die wissenschaftliche katholische Theologie sie in der Periode der Scholastik abgeworfen hat, ist Luther auf sie zuletzt wieder zurückgekommen, doch mit dem Unterschiede, daß ihm die magische Kraft, welche das Wasser verändert und vergeistlicht, nicht im priesterlichen Spruch, sondern in der Kraft des Wortes Gottes liegt, die Luther nicht hoch genug stellen konnte. Dies ist auch seine Meinung, wenn er im kleinen Katechismus die Taufe definirt: Wasser in Gottes Gebot gefasset und mit Gottes Wort verbunden.

Alle Beachtung verdient, was jüngst Heppe nachgewiesen hat (Dogmatik III, 98 f.), daß sämmtliche deutsche Zeitgenossen Luther's ihm nicht auf diese letzte Spitze gefolgt, sondern bei dem ersten und zweiten Stadium seiner Entwickelung stehen geblieben sind. Dem Melanchthon ist die Taufe ein immerwährendes Zeugniß, daß die Gnadenverheißung des Evangeliums mit ihrem ganzen Inhalt, nämlich Vergebung der Sünde und Erneuerung durch den heiligen Geist, dem der getauft wird, speciell gehören soll.

Diese Verheißung setzt aber in ihm den Glauben voraus, durch den die Taufe erst zu einem Bunde wird, in welchem Gottes Thun und des Menschen Verpflichtung in das Verhältniß der Gegenseitigkeit treten. Nach ihrer symbolischen Seite deutet uns die Taufe als Untertauchung an, daß wir in den Tod Christi getauft, d. h. daß unsere Sünden abgewaschen und die Wohlthat der Passion Christi ihm applicirt wird (Loci comm. de bapt. Corp. Ref. XXI, 853). Auch nach Brenz (Catech. illustr. 43) ist die Taufe ein Siegel, welches Gott zu der Verheißung seines Wortes zugefügt hat und worin er bezeugt, er wolle dem Täufling nicht bloß gegenwärtig seyn, sondern ihm auch Alles gewähren, was sein Wort dem Gläubigen zusagt. In der Apologie der württembergischen Confession (S. 437 f.) zeigt er sogar, daß die Taufe dem Christen nur das persönlich vergewissernde Siegel der Vergebung sey, welche der Glaube schon vor der Taufe hat. Bestimmter läßt sich nicht zwischen Wasser- und Geistestaufe scheiden, als es Bucer gethan hat: durch jene wird man unter die zu Erneuernden aufgenommen, diese ist das eigentliche Bad der Wiedergeburt, die Einleibung in Christum, die Abwaschung der Sünden; das Alles aber wirkt Christus durch seinen Geist und gebraucht dazu den Dienst der Kirche in Wort und Zeichen, welche letztere darum Sakramente heißen, weil ein Anderes inwendig in der Kraft Christi geschieht und ein Anderes äußerlich gesehen wird; auch darf man sich nicht daran stoßen, wenn die Schrift bisweilen von dem Zeichen als Wirkung aussage, was dies nur bedeuten, aber der Geist allein wirken kann (Comment. zu Matth. 31. Straßb. Katechism.). Urbanus Regius sieht in der Taufe ein gewisses Zeugniß und Siegel, daß, wie der Mensch äußerlich durch den Priester eingetaucht wird, also der heilige Geist unsichtbar und innerlich den ganzen Menschen taufe (Katechism. S. 221). Dem Bugenhagen ist das Wasser nur „ein äußerlich Zeichen der göttlichen Barmherzigkeit, welche wir erlangen durch den Glauben“. Sarcerius hebt ausdrücklich hervor, durch die Taufe würden wir in die Kirche, in der Vergebung der Sünden sey, initiirt, sie sey nicht verschieden vom Wort, dieses falle in's Ohr, jene in das Auge, beide mit demselben Effekt, das Herz zum Glauben zu bewegen (Heppe a. a. O. S. 97—105). Auch die unmittelbaren Schüler Melanchthon's: Selnecker, Chyträus u. A., leiten die Wirksamkeit der Taufe nicht aus dem Taufwasser, sondern aus der Taufhandlung ab, in der der gegenwärtige dreieinige Gott durch das Wort dem Glauben des Täuflings den Taufsegen anbiete und besiegele (Heppe S. 115—117). Luther's letzte Ansicht ist in den Bekenntnißschriften außer den Katechismen nur in dem deutschen Originale der Schmalkaldischen Artikel angedeutet („die Taufe ist nichts Anderes, denn Gottes Wort im Wasser, durch seine Einsetzung befohlen“, dagegen sagt der lateinische Uebersetzer Generanus: verbum Dei cum mersione in aquam III, 5.). Die Augsburg. Confession repräsentirt (art. 9.) durchaus den Standpunkt Melanchthon's.

In Betreff der Wirkung der Taufe gab man auch von protestantischer Seite aus zu, daß durch dieselbe der Reatus der Erbsünde getilgt würde, bestritt aber, daß die zurückbleibende Concupiscenz an sich sittlich indifferent und nicht vor Gott wirkliche Sünde sey, wofür man sich freilich mit Unrecht auf Augustin berief, den in diesem Punkte die römische Theorie für sich hatte (vgl. Apologie der Augustana de pecc. origin. in Walch's Concordienbuch S. 76 f.).

Die protestantische Umbildung der Lehre von der Taufe hatte den Gegensatz gegen das opus operatum zum Ausgangspunkte, und deshalb drang man so energisch auf den Glauben. Eine Klippe für diese Anschauung konnte die Kindertaufe werden; diese Klippe zu umgehen, hatte zwar Luther die Möglichkeit in der Beziehung, welche er gleich von vornherein der Taufe auf das ganze christliche Leben gab; aber theils der Widerspruch gegen die Wiedertäufer, theils die Folgerungen, die er aus der augustinischen Lehre von der Erbsünde zog, hinderten ihn, diese Bahn mit klarem Bewußtseyn zu betreten; da nämlich nach Augustin alle Menschen in der Erbsünde geboren und ohne die Wiedergeburt in Christo und seinem Geiste verdammt sind, so schloß Luther, es müßten

auch die Kinder durch die Taufe der Verdammniß entrissen werden; da man sich aber auch über das Loos solcher Kinder beruhigen wollte, die, unmittelbar nach der Taufe sterben, so mußte wiederum die Wiedergeburt in dem Momente der Kindertaufe gesucht werden. Gleichwohl war Luther nicht gemeint, die Rechtfertigung aus dem Glauben damit zu verläugnen, er griff daher zu der Ausflucht, daß auch bereits die Kinder glauben könnten: im Büchlein von der babylonischen Gefangenschaft beruft er sich dafür auf das Beispiel des Gichtbrüchigen, der durch anderer Leute Glauben gesund geworden sey, und meint: „also werde auch durch das Gebet der Kirche, welche das Kind vortrage, und den Glauben, dem alle Dinge möglich sind, das kleine Kind durch den eingegossenen Glauben verändert, gereinigt und erneuert"; aus dieser Ursache will er auch gerne zulassen, „daß die Sakramente des Neuen Testaments kräftig seyen, die Gnade zu geben nicht allein denen, die keine Hindernisse, sondern auch denen, die ganz hartnäckige Hindernisse setzen" (vgl. dagegen Grund und Ursach aller Artikel u. s. w. E. A. 24, 62., worin er in demselben Jahre für die Wirksamkeit der Sakramente „einen unwankenden, unschwankenden Glauben im Herzen" fordert, „der die göttliche Zusagung und Zeichen aufnehme und nicht zweifele", und ähnliche Stellen in dem Büchlein von der babylonischen Gefangenschaft selbst; übrigens darf man nicht übersehen, daß die so auffallende Stelle nicht sowohl von der Wirkung des Sakramentes, als vielmehr von der Kraft des Gebetes der Kirche handle, die sich Luther nicht groß und mächtig genug denken konnte). Allerdings meint er auch jetzt noch nicht, daß der Glaube des Kindes als fides infusa durch die Taufe gewirkt werde, sondern hält ihn für die Frucht des Gebetes der Kirche, das der Taufe vorausgehen muß, damit das Kind als gläubiges getauft und sein Glaube durch das Sakrament gestärkt werde. In diesem Sinne sagt er 1523, es wäre besser, überall kein Kind taufen, denn ohne Glauben taufen, „denn die Sakramente sollen und können ohne Glauben nicht empfangen werden — darum achten wir, die jungen Kinder werden durch der Kirche Glauben und Gebet vom Unglauben und Teufel gereinigt und mit dem Glauben begabt und also getauft" (vom Anbeten des Sakramentes 28, 416). Im Jahre 1528 dagegen beruft er sich auf das Hüpfen des Kindes Johannes im Mutterleibe beim Gruße der schwangeren Maria und schließt daraus: gleichwie Johannes ist gläubig und heilig worden, da Christus kam und durch seiner Mutter Mund redet, also wird auch das Kind gläubig, wenn Christus zu ihm durch des Täufers Mund redet, weil es sein Wort ist, und sein Wort kann nicht umsonst seyn (E. A. 26, 274. vgl. 270). Zu dem Gebete der Kirche, das auch noch im großen Katechismus seine Stelle behauptet (21, 138), tritt nun also die Allmacht des Wortes hinzu, um das Entstehen des Glaubens im Kinde zu erklären. Auch die Wittenberger Concordie sieht die novi et sancti motus, die motus et inclinationes ad credendum Christo et diligendum Deum, die aliquo modo similes sunt motibus fidei et dilectionis, und um derentwillen man sagt, daß die Kinder Glauben haben, keineswegs wie Heppe (a. a. O. S. 110) meint, als Wirkungen der Taufe an, sondern als eine der Taufe voraufgehende actio Dei in eis; als Wirkungen der Taufe selbst bezeichnet sie die Vergebung der Sünde und die Gabe des heiligen Geistes mit dem ihrem Alter angemessenen Maße seines Wirkens (infantibus per baptismum contingere remissionem peccatorum et donationem spiritus s., qui in eis efficax est pro ipsorum modo. Corp. Reff. III, 77). Die Möglichkeit dieses Kinderglaubens wird auch von der Wittenberger Concordie mit der Analogie des im Mutterleibe gläubigen Johannes motivirt. Aber ist der Vorwurf des opus operatum dadurch abgewandt, daß man dasselbe von den Sakramenten auf das Wort Gottes und dessen Wirksamkeit oder auf das Gebet der Kirche überträgt?

Melanchthon schließt sich diesem Entwickelungsgange an. In seinem Urtheil über die Anabaptisten im Jahre 1527 sagt er: Ob eam causam maxime baptizandi sunt pueri, ut fidem consequantur, quia fidem nemo consequitur, nisi ex verbo Dei;

in baptismo autem est verbum (Corp. Ref. I, 932). In den locis communibus aber scheint er, obgleich eng sich anlehnend an die Wittenbergische Concordie, doch über deren Sinn noch weit hinauszugehen, indem er die Geistesmittheilung als Wirkung der von der Kirche vollzogenen Taufe, die neuen dem Glauben analogen Regungen aber als Wirkungen des mitgetheilten Geistes faßt: Verissimum est in omnibus adultis requiri poenitentiam et fidem, sed de infantibus hoc satis est tenere: Spiritus S. eis datur, qui efficit in eis novos motus, novas inclinationes ad Deum pro ipsorum modo. Nec id temere affirmatur, nam haec certa sunt, recipi infantes a Deo per hoc ministerium, dari item semper cum remissione peccati Sp. sanctum et neminem placere Deo nisi sanctificatum a Sp. sancto (de bapt. Corp. Ref. XXI, 860). Einen weit richtigeren Weg schlug er in folgenden Sätzen ein: „Da die Verheißung des Reiches Gottes, der Gnade und des ewigen Lebens auch den Kindern gegeben sey, so müßten diese der Kirche incorporirt werden, innerhalb deren jene Verheißung allein Geltung habe; alle, welchen die Verheißung gelte, hätten auch ein Anrecht auf das Zeichen derselben.“ Der Begriff der alleinseligmachenden Kirche aber hat bei Melanchthon zu seinen Merkmalen die Predigt des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente: in ihr sind darum auch die Mittel und die Bürgschaft geboten für die Realisirung des das ganze christliche Leben umfassenden Taufsegens (vgl. das Examen ordinand. S. 320, bei Heppe a. a. O. S. 109; die loci commun. Corp. Ref. XXI, 862; das judicium vom Jahre 1558. C. R. IX, 430).

Brenz hält die Kindertaufe der Christenkinder für nothwendig, damit dieselben zur Gotteskindschaft gelangen; wie die Schrift auch der Kreatur, d. h. den leblosen Geschöpfen, ein geheimes und verborgenes Seufzen beilege, welches nur Gott sehe und höre, so, meint er, gebe es auch schon im Kinderherzen einen verborgenen Glauben, den nur er kenne, aber kein Mensch wahrnehme, in welchem sie Gott anrufen und ihm wohlgefällig seyen; diesen Glauben, dessen er Jeden fähig hält, der des göttlichen Ebenbildes fähig ist, bezeichnet er übrigens ausdrücklich als fides divinitus collata und stellt ihn als solche der fides revelata sive explicata der Erwachsenen gegenüber (Catech. illustr. 27. 28. Apol. Conf. Wirt. 439). In ähnlicher Weise statuirt auch Bucer in seinen Enarrationen zum Römerbrief, die unmittelbar vor der Wittenberger Concordie geschrieben sind, einen zweifachen Sakramentsempfang, einen unbewußten und einen bewußten; jener findet in der Kindertaufe statt, hat aber nichtsdestoweniger die Wirkung, daß das Kind den heiligen Geist empfängt, der in ihm nach der seinem Alter entsprechenden Weise zum Heile thätig ist (vergl. Heppe a. a. O. S. 55). Selnecker findet in der institutio chr. relig. das Recht der Kindertaufe in der eigenthümlichen und bevorzugten Stellung begründet, welche die Christenkinder bereits vermöge ihrer Geburt einnehmen, und zweifelt nicht, daß solche, wenn sie ungetauft sterben, darum nicht verloren seyen, da sie zwar nicht den Ritus der Taufe, aber die res sacramenti vermöge der Verheißung hätten: Ich will dein und deines Samens Gott seyn; aber dieser Hinneigung zur reformirten Anschauung ist er nicht treu geblieben; im examen ordinandorum nennt er sie geradezu einen pelagianischen Irrthum (Heppe S. 118).

Jetzt bringt mit Macht die Vorstellung der dritten Periode Luther's ein, daß die Wirkung der Taufe auf der eigenthümlichen Qualität des Taufwassers beruhe, kraft deren es nicht mehr reines Wasser, sondern Wasser mit Christi Blut verbunden, mit Gottes Wesen vermengt, in Gottes Wort gefaßt sey; Heerbrand, Hutter und Homberg vertreten den neuen Standpunkt bereits mit Entschiedenheit. Jetzt gewinnt auch die Theorie von der unio sacramentalis Geltung, kraft deren die himmlische Materie, in der Taufe also das Blut Christi oder der heilige Geist oder die Trinität, so mit der irdischen Materie verbunden ist, daß die eine nicht ohne die andere gegeben werden kann und daß auch der Ungläubige jene empfängt, aber zum Gericht (vgl. d. Art. „Sakramente“). Nun wurde auch der Glaube der Kinder immer mehr als Taufwirkung be-

zeichnet (s. ebendas.), ja manche Dogmatiker, wie Hollaz, nennen dies geradezu regeneratio (actus sc. gratiae, quo Sp. S. hominem peccatorem salvifica fide donat, ut remissis peccatis filius Dei et haeres aeternae vitae reddatur Holl. 876, also nicht ein auf die Rechtfertigung folgender, sondern ihr vorangehender Vorgang, vgl. auch die Reihefolge der actus gratiae applicatricis bei Hollaz 795, Schmidt, luth. Dogmatik S. 341, 326), während man das, was wir Wiedergeburt nennen, mit renovatio oder sanctificatio bezeichnete und erst als die Spitze aller anderen Gnadenwirkungen, als Folge der unio mystica eintreten ließ. Quenstedt steht sogar nicht an, den primären und unmittelbaren Glauben (primaria et immediata fides), den er in den Kindern durch die Taufe gewirkt glaubt, als einen solchen zu bezeichnen, welcher sich auf Christum stützt und in der Kraft seines Geistes seine Gaben ergreift (in Christum mediatorem recumbit ejusque beneficia operatione Spiritus S. apprehendit), während die fides secundaria et mediata, deren nur die Erwachsenen fähig sind, darin ihr Wesen hat, daß sie sich nach außen entfaltet und dem Nächsten Liebe erweist (IV, 153; vgl. Schmidt a. a. O. S. 413).

Leichter hätte es der reformirten Kirche nach dem Gange ihrer Entwickelung und ihrer Grundgedanken werden müssen, sich von solchen Ausschreitungen fern zu halten. Ausgehend von dem Grundsatz, daß Gott die Seligkeit nicht an äußeres Werk oder Ceremonie geknüpft habe, da Christus alle ceremonisch Ding, d. i. die äußerliche Zünselwerk oder Prang abgethan habe (Vom Tauf, Widertauf und Kindertauf, in der Schuler'- und Schultheß'schen Ausgabe II, a. S. 238) konnte Zwingli (vergl. d. Art. „Sakramente“ Bd. XIII. S. 268 f.) der Taufe keine beseligende Wirkung beilegen, denn nicht die Taufe, sondern der Glaube macht selig und den pflanzt Niemand in uns, als der einzige Gott (vom Tauf a. a. O. S. 243). Die Taufe kann darum 1) nicht den heiligen Geist geben, das kann vielmehr nur der einige Gott, der unsere Herzen zu Christo ziehet, und Christus, aber auch er nicht nach seiner Menschheit, sondern nur nach seiner Gottheit; nicht durch sein äußerlich Lehren, sondern durch das Lehren im Herzen (S. 243. 263); 2) die Taufe kann nicht die Seele reinigen oder die Sündenvergebung wirken, sondern nur die Gnade Gottes vermag es (S. 242. 255 f. 301); 3) ein neuer Mensch wird man nicht durch die Taufe, sondern dadurch, daß man Christum als den einzigen Trost und Gemahl der Seele innerlich kennt und ihm vertraut, das geschieht aber allein durch den heil. Geist; unter dem Wasser Joh. 3, 5. ist daher nicht das Taufwasser, sondern Christus als das lebendige Wasser zu verstehen (S. 256); 4) die Taufe kann endlich den Glauben nicht stärken oder befestigen, denn wenn auch Gott bisweilen Wunderzeichen gegeben hat, um das wundersüchtige Fleisch, das allewege sehen will, zu beschwichtigen und den Glauben besser zu versichern, so sind doch dazu die Sakramente und insbesondere die Taufe nicht eingesetzt (S. 244). Zwar nennt er bisweilen die Taufe ein Zeugniß oder Zeichen, daß dem Getauften durch Christi Blut die Sünden vergeben seyen und daß er Christum angezogen habe (in Rom. Tom. VI. b. 90. Fid. expos. Tom. IV. 46); aber theils fehlt auch in solchen Stellen nicht die Verwahrung, daß man die Sündenvergebung nicht als Effekt der Taufe denken und in dem Zeichen nicht die Stärkung des Glaubens suchen dürfe, theils kann er dem äußeren Zeichen auch in solchen Aussprüchen um so weniger eine glaubenversichernde Kraft beilegen wollen, da er diese sogar dem äußeren Worte ab- und allein dem inneren Worte und dem Geiste zusprach. So bleibt denn für die Taufe nur eine Bedeutung übrig: sie ist ein „anheblich“ (initiirendes) oder „pflichtig Zeichen, dadurch der Mensch dem wahren Gott oder in ein christlich Leben verzeichnet und gestoßen wird“, „als sich ein Kriegsmann zum ersten lässet anschreiben“ oder „gleich wenn die Jungen sind in die Orden gestoßen, hat man ihnen die Kutten angeschroten, noch haben sie die Gesetz oder Statuten nicht gewußt, sondern sie erst erlernet in der Kutte“ (II, a. S. 239. 246. 251. u. a.); man übernimmt in ihr vertragsmäßig die Pflicht, das Leben zu bessern, nicht mehr zu sündigen und Christo nachzufolgen (S. 246), aber nicht, als ob die Taufe

dazu etwas beitrüge, sondern dies kann nur der Glaube (S. 275). Zwar redet Zwingli bisweilen davon, daß Gott durch die Gewährung der Taufe unserer Blödigkeit etwas nachgegeben habe; allein wie wenig dies etwa in Luther's Sinne gemeint ist, zeigen Aeußerungen wie die: man solle in der Taufe nichts suchen, das man nicht zuvor gehabt habe (S. 275); „sie werde überhaupt um der anderen Mitgläubigen willen gegeben und genommen, nicht um deswillen, der sie nimmt, daß sie ihm etwas geben solle" (S. 242). Sie ist somit nur das Zeichen der sichtbaren Kirchengemeinschaft, durch welches der Mensch unter die Zahl derer eingezeichnet ist, welche sich verpflichtet haben, Christo nachzufolgen; sie besagt nur, daß er als Glied des Volkes Gottes anzusehen ist, weil er entweder in der Kirche und unter Gottes Verheißung geboren ist oder sich zur ihr bekannt hat; über seine innere Stellung zu Gott, darüber, ob er ein wirklich Gläubiger oder Erwählter sey, sagt sie nicht das Geringste aus; deshalb gibt er auch in seiner Widerlegung von Balthasar Hubmeyer's Taufbüchlein diesem Widertäufer den Satz, daß die Taufe ein Zeugniß des Glaubens sey, nur in dem Sinne zu, in welchem Glaube nicht das Vertrauen des Herzens, sondern die Summe des ganzen Bundes, das öffentliche Bekenntniß des Mundes bezeichne, und in welchem man sage: die Juden haben Mosis Glaube (II, a. 359—362). Von einer Nothwendigkeit der äußeren Taufe zum Heil kann auf diesem Standpunkte keine Rede seyn; „ohne die Taufe des Geistes kann Niemand selig werden, aber ohne die andere Taufe der äußeren Lehre und des Wassertunkens kann man wohl selig werden"; Bürgen dafür sind ihm Nikodemus, Joseph von Arimathia, Gamaliel, die ohne Zweifel nicht getauft, aber im Stillen gläubig waren; ebenso der Schächer am Kreuze, dessen angebliches Martyrium er mit der Hinweisung auf seine Verbrechen bestreitet (S. 243). Wie freilich unter allen diesen Voraussetzungen die Taufe dazu dienen soll, das Fleisch zu „geschweigen" (S. 278), wird Niemand wohl einsehen: man kann es höchstens aus den Bestimmungen errathen, welche Zwingli 1531 in der expositio fidei christianae gegeben hat (vgl. d. Art. „Sakramente" Bd. XIII. S. 269 f.).

Von diesem Standpunkte aus versuchte Zwingli die Einwürfe der Wiedertäufer gegen die Kindertaufe zu entkräften. Er bedient sich dazu folgender Argumente: 1) die Kindertaufe rührt glaublicherweise von Christus und den Aposteln her, denn sie ergibt sich aus der Allgemeinheit des Taufbefehls und aus den Berichten von der Taufe ganzer Hausgenossenschaften und großer Massen; schon Origenes und Augustin erwähnen sie als apostolisch überliefert; sie kann daher nicht erst, wie die Wiedertäufer behaupten, von Pabst Nikolaus II. eingeführt seyn (S. 280 f. 294 f. 361). 2) Die Kindertaufe hat ihre vollständige Analogie in der Beschneidung, denn beide sind Zeichen des Volks Gottes; diese pflichtete zu Gott unter dem Bande des Gesetzes, jene thut es unter Christo, der da ist die Gnade; die Verpflichtung selbst ist ihrem Inhalte nach dieselbe (S. 278 f. 297); nämlich beide verpflichten dazu, daß die, welche dem wahren Gott vertrauen, auch ihre Kinder zur Erkenntniß und zum Anhangen desselbigen Gottes ziehen sollen; es kann daher in der Kirche ebenso gut das pflichtende Zeichen vorgehen und die Lehre nachfolgen, wie im Alten Testament die Beschneidung vor dem Glauben gegeben wurde (S. 280). 3) Der Christen Kinder sind nicht minder Gottes Kinder als ihre Eltern, wie es auch die Kinder der Israeliten im A. Testam. waren; sind sie somit Gottes Kinder und im Bunde der Gnade geboren, so haben wir so wenig das Recht, ihnen die Taufe vorzuenthalten, als Petrus dem Cornelius, nachdem dieser bereits den heiligen Geist empfangen hatte (S. 296. 301). Dieser Satz findet seine Begründung in folgenden weiteren Argumenten: a) Zwingli räumt zwar die Erbsünde ein, aber nicht als Schuld, sondern nur als „Brest von Adam her", d. h. als angeborenen Mangel, der von ihm selbst nicht Sünde ist und den Menschen nicht verdammen kann, so lange er nicht wider das von ihm erkannte Gesetz thut; Kinder kennen das Gesetz noch nicht, darum können sie es auch nicht übertreten; wo keine Uebertretung ist, da ist auch keine

Verdammniß (S. 287 f. 290). b) Christus fordert, daß wir werden wie die Kindlein (Matth. 18, 3.), d. h. ihnen an Unschuld gleich, sie müssen daher ohne Makel und Fehler und somit Gottes Kinder seyn, und wir haben kein Recht, ihnen die Taufe zu versagen (S. 283). c) Christus hat befohlen, die Kindlein zu ihm kommen zu lassen, weil solcher das Reich Gottes ist; zu ihm kommen (natürlich im äußeren Sinne, wie Zwingli ausdrücklich bemerkt) können sie aber nicht anders, als mit dem Pflichtzeichen des Volkes; ihnen gehört überdies das Himmelreich; folglich sind wir nicht berechtigt, ihnen die Taufe vorzuenthalten (S. 282). d) Der Apostel nennt 1 Kor. 7, 12 — 14. die Kinder von gläubigen Eltern heilig, d. i. sie gehören so gut zu den Kindern und zu dem Volke Gottes, als die Gläubigen; unter dieser Voraussetzung kann man ihnen die Taufe nicht verweigern (S. 291). Zwingli bestreitet den Satz, daß die Kinder noch nicht den heiligen Geist haben können, da Niemand sagen könne, wie Gott in ihnen wohne, oder wann er seine Gaben in uns pflanze, im Mutterleibe, in der Jugend oder im Alter. Er stützt sich dafür auf das Beispiel des bereits im Mutterleibe geheiligten Jeremias und auf den Täufer, der schon im Mutterleibe mit größerer Freude als wir den Erlöser erkannt habe, auf Phares und Sara, Jakob und Esau, die schon inmitten der Geburt mit einander stritten (S. 252)*). Zwar hat Zwingli bei allen diesen Aussprüchen nur Christenkinder im Auge, doch erklärt er (S. 291), daß er weit entfernt sey, die Kinder der Ungläubigen von der Gotteskindschaft auszuschließen; in der That konnte er dies umsoweniger, da die Erbsünde als etwas in ihnen nur Latentes sie vor Gott weder schuldig noch verdammlich macht. Fragen wir aber, was unter diesen Annahmen die Taufe, als eine weder etwas gebende, noch wirkende Handlung den Kindern nützen solle, so verweist uns Zwingli auf drei Motive: Kinder werden getauft 1) damit wir Alle in der christlichen Lehre erzogen werden, daher soll der Pfarrer billig zu gewissen Zeiten die Jugend berufen und sie treulich den Glauben und den Grund unseres Heiles lehren, 2) damit die Kinder genöthigt werden, von Jugend auf christlich zu leben, die Eltern aber, sie christlich zu erziehen, 3) damit der Trägheit des Herzens entgegengewirkt werde, sonst würde es jeder anstehen lassen, zu lernen, und sich damit entschuldigen: es ist noch früh genug (S. 300).

Der Vorzug von Zwingli's Auffassung ist zugleich ihr Mangel: die scharfe Unterscheidung der inneren Gnadenwirkung und der äußeren Sakramentshandlung hat gewiß ihre Berechtigung und war eine heilsame Reaktion gegen die Confundirung beider auf anderen Standpunkten; allein sie wurde von Zwingli so absolut vollzogen, daß beide Momente völlig auseinanderfielen und jede Beziehung zu einander verloren. Dabei ist seine Exegese in hohem Grade eigenmächtig: da er dem Worte Taufen einen vierfachen Sinn unterlegt (S. 239 f.), nämlich 1) Verpflichtung zum christlichen Leben, 2) die Geistestaufe oder das Ziehen des Vaters, 3) das äußere Lehren, 4) den innerlichen Glauben, — so kann er nach freiem Belieben jede Stelle auf die eigentliche Taufe beziehen oder diese Beziehung bestreiten.

Seine Einseitigkeiten wurden durch Calvin verbessert, der zwar Zwingli's Grundanschauung festhielt, aber sie doch wieder der lutherischen Auffassung näher brachte. Nach ihm ist die Taufe das Zeichen der Initiation, wodurch wir in die Gemeinschaft der [sichtbaren] Kirche aufgenommen werden, damit wir, Christo eingepflanzt, unter die Kinder Gottes gehören. Wie die Sakramente überhaupt, soll auch sie unserem Glauben

*) Diese Ansicht kommt allerdings später nicht mehr bei ihm vor, aber ausdrücklich zurückgenommen, wie Zeller (das theol. System Zeller's) S. 123 meint, hat er sie nicht, was Zeller in der von ihm citirten Stelle (II, a. 368 unten) für eine Zurücknahme hält, sind die Worte gegen Hubmeyer: „Glauben kann Nieman, denn der iez zu vernunft kommen ist"; allein auch schon in der Schrift vom Tauf u. s. w. sagt Zwingli öfter (S. 280. 292), daß Kinder noch nicht glauben können; warum kann er nicht ebenso wie Augustin ein Einwohnen des heiligen Geistes in den Kindern auch ohne Glauben angenommen haben? ja, mußte er nicht dieses Einwohnen als Consequenz der von ihm angenommenen Eigenschaft der Kinder als Gotteskinder und der Prädestination behaupten?

und unserem Bekenntniß dienen. Unserem Glauben dient sie in dreifacher Hinsicht, denn sie ist a) eine besiegelte Urkunde, die uns versichert, daß unsere Sünden so vergeben seyen, daß sie nie wieder vor Gottes Angesicht kommen, aber diese Vergebung ist durch die Abwaschung mit dem Wasser nur äußerlich besiegelt, bewirkt ist sie innerlich durch die Abwaschung mit dem Blute Christi, deren symbolische Darstellung jene ist (Instit. IV, 15. 1 u. 2). Die Vergebung hat nicht bloß rückwirkende Kraft, sondern bleibt fest für das ganze Leben, daher die Taufe eigentlich das Bußsakrament ist. b) Die Taufe zeigt unsere Ertödtung in Christo und unser neues Leben in ihm und mahnt uns zu beidem, sie ist mithin das Sakrament der Wiedergeburt. c) Sie bezeugt uns, daß wir in den Tod und das Leben Christi gepflanzt und so mit ihm geeinigt sind, daß wir aller seiner Güter theilhaftig werden (§. 3—6.). Die beiden ersten Segnungen haben eine wesentliche Beziehung zur Erbsünde, die uns vor Gott verdammlich macht, denn der Herr verheißt uns mit diesem Zeichen nach der einen Seite, daß Erbschuld und Erbstrafe vergeben sey, und nach der anderen, daß die zurückbleibende Concupiscenz als reliquiae peccati uns nicht überwinden, sondern von Tag zu Tag mehr ermatten soll, bis sie im Tode ihr Ende findet (§. 10—12.). Unserem Bekenntniß vor den Menschen dient die Taufe, sofern sie ein Zeichen ist, wodurch wir öffentlich bekennen, daß wir dem Volke Gottes wollen zugezählet seyn (§. 13.). Die Bedingung, unter der die Taufe als göttliche Gnadenverheißung uns zum Segen gereicht, ist der Glaube, zu dessen Aufrichtung, Nährung und Stärkung sie uns gegeben wird, d. h. wir müssen sie empfangen als aus der Hand des Stifters und gewiß seyn, er rede zu uns durch das Zeichen, er reinige und wasche uns innerlich ab, er pflanze uns in seinen Tod und einige uns so mit sich, daß wir als solche, die ihn angezogen haben, zu Gottes Kindern gezählt werden; wir müssen also überzeugt seyn, daß er uns das Alles innerlich so gewiß gebe, wie wir unzweifelhaft sehen, daß unser Leib äußerlich abgewaschen, untergetaucht und vom Wasser umflossen wird: denn wenn auch die Gnadenwirkungen nicht an das Sakrament geknüpft und in ihm eingeschlossen sind, so sagt uns doch der Herr durch das Sakrament zu, er wolle, was dieses bedeute, wirksam in uns vollbringen. So viel wir daher glauben, so viel empfangen wir von ihm; ohne Glaube ist das Sakrament nur ein Zeugniß unserer Undankbarkeit, die uns vor Gott schuldig macht (§. 14. 15.).

Calvin hat die abstrakte Scheidung zwischen der äußeren Handlung und dem inneren Vorgang aufgehoben, aber die Unterscheidung beider nicht aufgegeben; er hat somit die innere Beziehung beider, welche Zwingli nicht erkannte, hergestellt, ohne jedoch die Gnadenwirkung an das Sakrament als vermittelndes Werkzeug zu binden: dies vollzog er mit Luther's Satz in der zweiten Periode, daß das Sakrament als Siegel dem Worte der Verheißung angehängt sey, hielt aber fest daran, daß was die Taufe verheiße, nur von Christus selbst durch den Glauben innerlich realisirt werde; zerrissen hat er damit die Einheit des Sakramentes keineswegs, sie ist gewahrt durch die den Glauben kräftigende, weil vom Sichtbaren zum Unsichtbaren hinleitende Natur des Siegels, welche dem Sakramente eine höhere Dignität, als die des bloßen, an sich unkräftigen Symboles sichert.

Auch die Schwierigkeiten, welche das Problem der Kindertaufe der dogmatischen Spekulation bietet, konnte Calvin leichter überwinden, als die deutsche Reformation, gleichwohl ist ihm ihre Lösung so wenig als Melanchthon völlig gelungen; überdies traten hier die Consequenzen seiner Prädestinationslehre in ihrer ganzen schneidenden Schärfe hervor. Wie Zwingli, so rechtfertigte auch er die Statthaftigkeit der Kindertaufe mit der Analogie der Beschneidung, an deren Stelle die Taufe getreten sey; beide besiegeln nur den Gnadenbund, in welchem die Kinder bereits durch ihre Geburt dort von jüdischen, hier von christlichen Eltern stehen; über beiden steht überdies die gleiche Verheißung, nämlich der Vergebung der Sünden und der Erneuerung des Herzens auf demselben Fundamente, Christo, der dem Abraham schon als Heil der Völker verheißen

wurde (Instit. IV. cap. XVI. §. 3. 4.). Wie daher die Beschneidung schon den israelitischen Kindern gegeben wurde, so haben die christlichen Kinder als geborene Erben des Gnadenbundes und seiner Verheißung nicht minder ein Anrecht auf das dieselben besiegelnde Zeichen (das. §. 4 f.). Christus hat überdies schon den Kindern das Himmelreich zugesagt (§. 7.), und so oft Familien von den Aposteln getauft wurden, sind die Kinder eingeschlossen zu denken (§. 8.). Durch die Taufe bekräftigt Gott dem Kinde die dem Vater gegebene Zusage, er wolle sein und seines Samens Gott seyn bis in das tausendste Glied, wodurch die Herzen der Eltern zu größerer Liebe gegen Gott erweckt werden, die Kinder aber werden als Glieder der Kirche den übrigen Gliedern ernstlicher befohlen, und wenn sie heranreifen, ebenso zu größerer Gottesfurcht, als zu heiligerer Scheu vor der Entweihung des Bundes angeregt (§. 9.). Dem Einwurf, daß Kinder noch nicht wiedergeboren werden können, weil sie noch nicht im Stande sind, Christum zu erkennen, stellt Calvin die These entgegen, daß auch die Kinder nicht ohne die Wiedergeburt und die Heiligung durch den heiligen Geist in das Reich Gottes kommen können, und für diese Möglichkeit ihrer Erneuerung führt er theils mit Zwingli den Täufer an, theils Christum selbst, der, um alle Erwählten heiligen zu können, schon von Kindheit an geheiligt und deshalb von dem heiligen Geiste empfangen wurde; wenn daher auch zuzugestehen sey, daß Kinder noch nicht den Glauben der Erwachsenen hätten, und es unausgemacht bleiben müsse, ob sie überhaupt einer diesem Glauben analogen Erkenntniß fähig seyen, so sey es doch denkbar, daß in ihnen schon ein Funke des Lichtes entzündet werde, in dessen voller Klarheit sie einst Gott schauen und die volle Seligkeit genießen sollten. Doch beschränkt Calvin diese Wirklichkeit auf solche Kinder, die zu den Erwählten gehören; sie gereicht denen schlechthin zum Heile, welche vor der entwickelten Reife des Bewußtseyns aus dem Leben abscheiden, denen aber, welche das reifere Alter erreichen, wird sie zugleich ein Antrieb zur Heiligung. Festzuhalten aber ist als unumstößliches Axiom, daß kein Erwählter ohne die vorgängige Wiedergeburt und Heiligung aus Gottes Geist aus dem Leben abgerufen werde (§. 17—21.). Ja selbst ungetauft sterbende Kinder sind, wenn sie zu den Auserwählten gehören, vom Heile nicht ausgeschlossen, sondern Erben der Verheißung. Die Taufe ist darum nicht de necessitate salutis (cap. XV. §. 20.).

Noch nackter sprechen dies die späteren reformirten Dogmatiker aus. Heidegger meint, nur den Erwählten besiegele die äußere Taufe auch die innere Gnade; von den in der Kindheit sterbenden Erwählten könne angenommen werden, daß sie schon im Mutterleibe wiedergeboren und geheiligt würden, und daß demnach die nachfolgende Taufe ihnen die schon geschehene und bis zum Tode fortdauernde Wiedergeburt besiegle: ihnen kann der heilige Geist auch ohne das Evangelium und ohne den Glauben Christi Gerechtigkeit und Tod appliciren, auch er verweist auf das Beispiel des Kindes Christi, dessen menschliche Seele ohne aktualen Glauben, wie ihn die Erwachsenen haben, durch die Empfängniß vom heiligen Geiste geheiligt worden sey; Coccejus aber auf den Täufer, der im Mutterleibe schon den noch nicht geborenen Heiland begrüßt habe (vergl. die Belegstellen bei Heppe, reformirte Dogmatik S. 453 Anmerk.). Also auch hier habitus gratiae infusus ohne aktualen Glauben; auch hier die ganze Magie des opus operatum, mag man sie erst durch die Taufe vermittelt oder schon im Mutterleibe eintretend denken! Und was ist nun den Nichterwählten die Taufe? Heidegger gesteht ihnen zwar zu, daß auch sie die allgemeine Gnade darin erfahren, daß sie in die Kirche eingegliedert werden und den Namen der Gotteskinder empfangen, die äußeren Privilegien der Bundesglieder genießen — aber das schützt sie nicht gegen das Verlorengehen, trotz ihres Prärogativs vor den Nichtgetauften verfallen sie der Verdammniß, und die Besiegelung des Gnadenbundes in der Taufe war für sie ein trügerischer Schein, so leer, so wesenlos, wie der Name der Gotteskinder, der ihnen beigelegt wurde — ein in nichts sich auflösendes Spiegelbild der Fata Morgana!

V. Die Lehre des neueren Protestantismus von der Taufe. Schon der Socinianismus und Arminianismus war eine Zersetzung der kirchlichen Lehre von der Taufe. Diese machte in dem Pietismus trotz seiner biblischen Gläubigkeit noch weitere Fortschritte, insofern dieser die persönliche Heilsgewißheit des gläubigen Subjekts nicht in der durch die Taufe gewirkten Wiedergeburt suchte, sondern auf die erst im gereiften Bewußtseyn eintretende Erweckung und Bekehrung gründete. Eine völlige Verflachung brachte das Zeitalter der Aufklärung. Rationalismus und Supernaturalismus, wie entgegengesetzt in ihren Grundprincipien, athmeten denselben Geist nüchterner Verständigkeit und dieselbe moralisirende Tendenz, sie sahen beide in der Taufe im Grunde nur einen sinnvollen Brauch zur Aufnahme in die Gemeinde (vergl. den Art. „Sakramente").

Der Umschwung beginnt erst mit Schleiermacher. Seine Ansicht von der Taufe ist bereits im Art. „Sakramente" im Allgemeinen besprochen. Zur Ergänzung fügen wir noch Folgendes hinzu: Ausgehend von dem Gedanken der Union, suchte er einen weiten Umkreis zu ziehen, in welchem die Wahrheit der reformirten Anschauung ebenso wie die der lutherischen gewahrt bliebe. Als Axiom stellte er in dieser Beziehung den Satz auf, daß die stiftungsgemäß ertheilte Taufe zugleich mit dem Bürgerrechte in der christlichen Kirche die Seligkeit in Bezug auf die göttliche Gnade der Wiedergeburt verleihe, das heißt aber nichts Anderes in seinem Sinne, als daß sie die Seligkeit nicht unmittelbar wirke, sondern nur mittelbar, insofern durch sie die Aufnahme in die Gemeinschaft vollzogen wird; denn wenn auch auf der einen Seite der Glaube als Zustand des Einzelnen die persönliche Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi ist, so ist doch die Wirksamkeit der angeeigneten Vollkommenheit Christi und der Genuß der angeeigneten Seligkeit Christi erst in der Gemeinschaft der Gläubigen denkbar; nur in ihr kann er die Vergebung der Sünden und die Kindschaft Gottes in Besitz nehmen. Schleiermacher spricht es unumwunden aus, daß ein Wiedergeborener, der ungetauft und mithin außerhalb der christlichen Gemeinschaft bliebe, keinen wahren Antheil an Christi Vollkommenheit und Seligkeit haben könnte, weil er keinen hätte an der gemeinschaftstiftenden Thätigkeit Christi, noch an der in dem Gesammtbewußtseyn begründeten Seligkeit Christi. Nun ist aber ein zweifacher Fall denkbar: entweder der Glaube ist — was wir uns als das normale Verhältniß zu denken haben — bereits vor der Taufe durch die ihr voraufgehende Predigt geweckt, dann fällt auch die Bekehrung und die Wiedergeburt und folglich auch die Rechtfertigung bereits vor den Taufakt, und in diesem Falle kann man sagen, daß die Taufe eigentlich nichts bewirke, sondern nur das bereits Bewirkte bezeuge und andeute; oder der Glaube ist — was wir uns immer als einen Fehler von Seiten des Gebenden wie des Empfangenden zu denken haben — bei der Taufe noch nicht vorhanden, sondern wird erst durch eine Reihe von kirchlichen Thätigkeiten, welche der Taufe nachfolgen, geweckt, und in diesem Falle kann man den ganzen Zusammenhang des geistigen Lebens des Täuflings mit Christi Vollkommenheit und Seligkeit auf die Taufe, als den Anfang jener kirchlichen Thätigkeiten zurückführen; nur wird man sich dabei hüten müssen, die Taufe als etwas Isolirtes und für sich Bestehendes aufzufassen, da ihre ganze Wirksamkeit auf ihrer engen Verbindung mit dem in der Kirche ununterbrochen wirksamen Worte beruht (vgl. Glaube §. 137. bes. Nr. 2). Schon hieraus ist ersichtlich, daß die Taufe für Schleiermacher nur Bedeutung hat, insofern sie dem bereits vorhandenen oder künftigen Glauben die kirchliche Gemeinschaft verbürgt, in welcher derselbe erst zu seiner Wirksamkeit und zum Genusse seiner Seligkeit gelangt, der Glaube selbst ist ihm nicht die Frucht der Taufe, sondern allein der Predigt; dies wird auch durch die Aussagen bestätigt, daß die Taufe einen mehr symbolischen Karakter trage, das Abendmahl dagegen einen mehr realen Gehalt habe (§. 127, 3.), ja „daß die Taufe an und für sich innerlich nichts bewirke, sondern nur ein äußeres Zeichen sey von dem Eintritt in die christliche Kirche" (§. 136, 4).

Die **Kindertaufe** konnte ihm darum nur insofern Berechtigung haben, als sie unter den zweiten der angenommenen Fälle fällt; sie ist ihm daher eine unvollständige Taufe, welche die Confirmation, das nach vollendetem Unterrichte hinzukommende Glaubensbekenntniß, als letzten noch zugehörigen Akt fordert und erst in dieser Ergänzung ihre Vollständigkeit gewinnt. Sie wird demnach auf den künftigen Glauben und auf das künftige Bekenntniß des Täuflings hin ertheilt, aber nicht um in den Kindern jetzt schon einen Glauben, dessen sie noch nicht fähig sind, zu wecken, sondern sie in Zusammenhang mit dem göttlichen Worte zu bringen und bis zur Entstehung des Glaubens darin zu erhalten. Aus diesem Grunde kann die Kindertaufe wohl als zweckmäßig, aber nicht als nothwendig betrachtet werden; es sollte daher jedem evangelischen Hauswesen frei anheimgestellt werden, ob es sich für dieselbe entscheide. Mit den Wiedertäufern wäre daher auch die kirchliche Gemeinschaft herzustellen, wenn sie sich ihrerseits dazu verstehen wollten, unsere durch die Confirmation vervollständigte Kindertaufe nicht für ungültig zu erklären (§. 138).

Auch **Nitzsch** (System christl. Lehre. 4. Aufl. §. 192) und **Schenkel** (vgl. Dogmatik II. §. 126—134) gehen wesentlich von Schleiermacher'schen Grundgedanken aus: jenem ist die Taufe das **Unterpfand** und **Siegel**, daß ein Mensch in die Gemeinschaft des neuen Lebens in Christo aufgenommen werde und somit die bürgschaftliche Außenseite der Wiedergeburt aus dem Geiste Gottes; nach diesem (S. 1032. Lehrsatz) hat sie den allgemeinen Zweck, das, was durch den heiligen Geist auf dem Gebiete der unsichtbaren Kirche bereits bewirkt ist, auf dem Gebiete der sichtbaren zu bezeugen und zu versiegeln; sie ist insofern ein Mittel, die unsichtbare Kirche in's Sichtbare zu übersetzen; weiter aber wohnt ihr die besondere Wirkung bei, den Täufling der ihm positiv zugesicherten Heilsgnade für sein ganzes Leben persönlich zu vergewissern. Wenn Nitzsch die irrende und voraneilende Taufe nicht für fruchtlos erklärt um deßwillen, was zu ihrer inneren und äußeren Ergänzung später hinzutritt, so nennt Schenkel die dem Unbekehrten gereichte Taufe zwar unvollkommen, aber doch berechtigt auf Hoffnung späterer Bekehrung, d. h. Glauben, hin. Wenn sie nach Nitzsch den gültigen Beweis dafür gewährt, daß Täufling und Gemeinde sich gegenseitig in dem Herrn angehören, und daß ersterer in den Bereich der erlösenden Wirksamkeit Christi eingetreten sey, so ist damit nur in einer Formel zusammengefaßt, was von Schenkel theils an verschiedenen Stellen seiner Erörterung ausgesprochen wird, theils ergibt es sich als Folgerung aus dem, was Schenkel über die durch die Taufe begründete Verpflichtung der kirchlichen Gemeinschaft gegen den Täufling und des letzteren gegen jene bemerkt. Beide gestehen ferner ausdrücklich die von Schleiermacher behauptete Unvollkommenheit und Ergänzungsbedürftigkeit der Kindertaufe zu, und wenn trotzdem Nitzsch auch in ihr eine göttliche Thatsache in und an dem Leben des Kindes erkennt, wodurch und woran es glauben soll, nachdem es durch das Wort Erkenntniß der Taufe erlangt hat, ein Siegel der ihm besonders angeeigneten Gnade: seiner Berufung und Verordnung zum ewigen Leben, welches eben so sehr seinen Glauben stärkt, als es durch den Glauben gehalten und durch die Geistestaufe und deren Früchte bestätigt seyn will, so erklärt Schenkel nicht nur seine volle Zustimmung zu dieser Fassung (S. 1079 Anm.), sondern er hebt noch insbesondere den heilsgeschichtlichen Karakter dieser That hervor, kraft dessen Gott in Christo jedem Kinde auf geordnetem Wege durch Christi Wort und Geist seine Gnade anbietet (S. 1078). Schenkel verneint überdies mit Schleiermacher jede Berechtigung, die Eltern zur Taufe ihrer Kinder zu nöthigen, und will es ihrem freien Ermessen anheimgestellt wissen, ob sie nicht vorziehen, ihre Kinder erst bei Ablegung des Glaubensbekenntnisses zur Taufe darzubringen (S. 1083).

Während so die neuere Theologie in ihrer unionistischen Richtung in die von Schleiermacher eröffnete Bahn mit vollem Bewußtseyn eintrat, hat es von Seiten des wiedererwachenden lutherischen Confessionalismus nicht an reaktionären Schritten gefehlt. Insbesondere hat es der selige Höfling in seinem durch gründliche historische Forschung

so ausgezeichneten Werke versucht, alle Bestimmungen des alten lutherischen Lehrbegriffs wieder zu beleben, selbst auf die Gefahr hin, die Wirksamkeit des göttlichen Wortes, die den Reformatoren Alles galt, abzuschwächen und hinter die Wirksamkeit der Sakramente, insbesondere der Taufe, entschieden zurückzustellen. An das lutherische Dogma schließt sich im Wesentlichen auch Martensen sowohl in seiner Dogmatik als in seinem gegen die Baptisten gerichteten Schriftchen über die Taufe an, hält sich aber dabei nicht frei von fremdartigen, mystisch-spekulativen Elementen. Die Taufe ist ihm das Sakrament der Gnadenwahl und der Wiedergeburt (Dogmatik §. 255). Als Sakrament der Gnadenwahl ist sie der Akt der Erwählung, wodurch das Heil für das einzelne Individuum historisch wirklich zu werden beginnt, die heilige Thatsache, welche seine ganze Zukunft befruchtend und befreiend umfaßt (§. 251). Allein der Zusammenhang, welchen er zwischen der Prädestination und Taufe gegenüber von Calvin's Lehre durch das lutherische Bekenntniß gefordert glaubt (§. 252 Anm.) und auf dem zuletzt die Gewißheit der Erwählung für das Bewußtseyn des Einzelnen beruht, wird von ihm durch den ganz unlutherischen Gedanken der Wiederherstellung Aller und durch die daraus im Sinne Schleiermacher's gezogene Consequenz vermittelt, daß die Prädestination sich nur auf die frühere oder spätere Verwirklichung des in ihr gesetzten Rathschlusses beziehe, nicht auf den Gegensatz der absoluten Erwählung und Verwerfung. Als Sakrament der Wiedergeburt verheißt nicht bloß die Taufe die Wiedergeburt als etwas Zukünftiges, sondern wirkt sie zugleich mit den Sinnbildern und Pfändern; allein es ist zu unterscheiden zwischen der substantiellen oder wesentlichen und der persönlichen Wiedergeburt; jene, durch welche der Mensch bereits realiter Christo eingepflanzt wird, beginnt in der Taufe, als dem Einheitspunkte von Natur und Geist, und enthält in keimender Fülle Alles, was in der zeitlichen Entwickelung gesondert erscheint, ist aber in der Erfahrung nicht nachzuweisen; vollendet wird sie in der persönlichen Wiedergeburt, in welcher die verliehene Taufgnade erst in Kraft tritt: erst in ihr wird dem Gläubigen der heilige Geist mitgetheilt und durch denselben ein neues Bewußtseyn in ihm begründet. Gegen den Baptismus, welcher den Glauben und die Wiedergeburt der Taufe unbedingt voranstellt, macht Martensen noch außerdem geltend, daß der Taufe in dem Erwachsenen allerdings ein vorläufiger Glaube voraufgehen müsse, karakterisirt diesen aber nur als Erweckung, nicht als Anfang eines zusammenhängenden Glaubenslebens, eines organischen Lebensverhältnisses mit Christo — was richtig gefaßt und auf das rechte Maaß zurückgeführt, allerdings eine Wahrheit in sich schließt. Während die Schleiermacher'sche Theologie und ihre weitere Fortbildung die Kindertaufe als eine unvollständige Taufe ansieht, entspricht sie nach Martensen so vollständig dem Begriffe der Taufe, daß ihm eigentlich jede Taufe ihrem Wesen nach Kindertaufe ist (§. 255). Er begründet dies näher mit dem Satze, daß die bei der Taufe vorausgesetzte Receptivität nur „eine allgemeine, unbestimmte, widerstandslose Empfänglichkeit" sey, in der zwar als wirksames Moment der Trieb zum Reiche Gottes liege, aber so, daß er erst in der wirklichen Gemeinschaft mit Christo und seiner Kirche zum persönlichen Willen ethisirt werde. Diese Empfänglichkeit, die das Göttliche in der sündhaften Menschennatur sey, finde sich schon beim Kinde (die christl. Taufe S. 31). Damit ist freilich nicht zu vereinbaren, was Martensen §. 249 fordert, daß „alle Glaubenskraft, die eine menschliche Seele in dem Cultus zu entfalten vermöge, in gesammelter Fülle bei der Aneignung des Sakramentes daseyn müsse *). In ähnlicher Weise haben auch Andere, wie Kliefoth und Höfling den

*) Gegen Martensen's Darstellung hat Köstlin („der Glaube" S. 314—324) sehr beachtenswerthe Bemerkungen gerichtet. Als verfehlt ist dagegen der Versuch anzusehen, den jüngst Diakonus Richter in Luckau (Stud. u. Krit. Jahrgang 1861. S. 219—264) gemacht hat, Martensen zu verbessern, indem er an die Stelle der Unterscheidung von „wesentlicher und persönlicher Wiedergeburt", die der objektiven und subjektiven Wiedergeburt setzt, und jene, die sich nach seiner Meinung schon an den Kindern durch die Taufe unbewußt vollzieht, als Vergebung der Sünde und Mittheilung des heiligen Geistes, diese dagegen, welche Selbstbewußtseyn

Kinderglauben bei der Taufe zu rechtfertigen versucht. Der letztere beschreibt ihn II, S. 231 als „die reine widerstandslose Empfänglichkeit für die Einwirkung des heiligen Geistes und der göttlichen Gnade“ und beruft sich dafür auf — Augustin's Brief an den Bonifacius! Auf die Spitze getrieben hat diesen Gedanken Stahl, indem er auf das, was bei Martensen und Höfling offenbar nur Nothbehelf zur Begründung der Kindertaufe ist, den Begriff des zur Aneignung der sakramentalen Gnade überhaupt geforderten Glaubens beschränkt hat (s. d. Art. „Sakramente“ Bd. XIII. S. 281).

In höchst eigenthümlicher Weise hat auf dem Kirchentage zu Frankfurt Dr. Steinmeyer die Lehre von der Taufe und insbesondere die Frage nach der Berechtigung der Kindertaufe behandelt. Er legt (vergl. die Verhandlungen S. 76—90) diesem Sakramente die rein negative Wirkung bei, von der Welt abzusondern und den alten Menschen in Christo zu ertödten, damit ein neues Leben entstehen könne, bestreitet es aber, daß die Taufe mehr als die bloße Voraussetzung oder daß sie das unmittelbare Vehikel dieses neuen Lebens sey. Da nun zu dem bloßen Sterben mit Christo auf Seiten des Täuflings keineswegs eine bewußte Receptivität, sondern lediglich Passivität gefordert werde, denn es werde in ihr nichts mitgetheilt, sondern nur etwas erlitten, so sieht darin Steinmeyer die Fähigkeit der Kinder zu dem, was die Taufe fordert, vollständig begründet. Obgleich dieser Vortrag in seiner seltenen exegetischen Akribie einen Vorzug hat, welchen die meisten seiner „bekenntnißtreuen“ Gegner kaum zu verstehen, geschweige denn zu würdigen verstanden, so liegt doch sein Mißverständniß klar am Tage; die Trennung zwischen negativen und positiven Gnadenwirkungen hat nur den Werth einer logischen Unterscheidung; in der Wirklichkeit ist die eine nie ohne die andere; die Zerstörung des alten Menschen ist nur denkbar durch das Hervorbrechen des neuen Lebens, das Begrabenwerden in den Tod Christi nur möglich durch das Eingepflanztwerden in die Gemeinschaft seines Lebens; wie beides Vorgänge von specifisch religiös-sittlicher Natur sind, zu deren Erklärung das bloße Mysterium nicht ausreicht, so können sie auch nicht in reiner Passivität erlitten werden, sondern setzen zu ihrem Zustandekommen die volle Mitwirkung der Persönlichkeit, die volle Aktivität der Buße und des Glaubens voraus. Wenn Paulus den Tod des alten Menschen in dem Getauften bereits vollzogen denkt, so ist dies lediglich Sache der Darstellung und durch die Absicht motivirt, die Leser um so feierlicher zu dem zu verpflichten, was die ganze Symbolik der an ihnen einst geschehenen Taufe als eine in ihnen bereits gelöste Aufgabe voraussetzt. Im Uebrigen mag Steinmeyer's Erörterung auf's Neue beweisen, wie wenig man zu einem befriedigenden Resultate kommt, wenn man Stellen wie Röm. 6, 3. 4. als angebliche loci classici zum Ausgange und Angelpunkte der Untersuchung wählt. Daß die Taufe nicht das unmittelbare Vehikel, sondern nur die Voraussetzung der Geistesmittheilung und diese ihr Ziel ist, ist vollkommen wahr, aber nicht, weil jene das alte Leben ertödtet, sondern weil sie als Handlung der Gemeinde die Aufnahme in die Gemeinde vermittelt, in welcher der Geist in aller Fülle wohnt, und weil sie ohne die Aufnahme in die Gemeinschaft dieses Geistes

---

und Selbstbestimmung voraussetzt, als Vollendung der Wiedergeburt bestimmt. Abgesehen davon, daß die Wiedergeburt als ein Vorgang im Innersten der menschlichen Persönlichkeit, zwar objektive Voraussetzungen hat, aber an sich immer etwas Subjektives ist, und daß somit der Ausdruck „objektive Wiedergeburt“ ein sich selbst widersprechender bleibt, ist die Annahme der Sündenvergebung und Geistesmittheilung ohne selbstbewußten und selbstthätigen Glauben, den Kinder noch nicht haben können, nur durch die Vorstellung des opus operatum vollziehbar. In der That erklärt der Verfasser, daß er vor diesem Gedanken nicht zurückscheue; aber wenn er sich für die biblische Correktheit desselben auf Luk. 23, 24. bezieht und daraus folgert, weil Christus für seine Feinde um unmittelbar erfolgende Vergebung gefleht habe, habe diese auch sofort eintreten müssen, sie sey Allen zugeeignet, aber nicht von Allen angenommen worden, und darin das Analoge für die Sündenvergebung in der Kindertaufe finden will, so ist dies gewiß eine verwerfliche Exegese. Christi Fürbitte will nur verhüten, daß den Feinden durch ihre Sünde nicht der Weg zur Gnade für den Fall ihrer Bekehrung verschlossen werde, und hat überdies in dem Zusatze: „sie wissen nicht was sie thun“ — die bestimmte Gränze ihrer Geltung.

ein völlig bedeutungsloser Akt wäre. In dem erwachsenen gläubigen Täufling kann daher beides nur verbunden gedacht werden, so gewiß Christus Matth. 28, 18—20. mit dem Taufbefehl die Zusage seiner ewigen Gegenwart in der Gemeinde und die Versicherung seiner Gewalt im Himmel und auf Erden verbunden hat.

Auf dieser Grundlage und im Zusammenhange mit dem, was ich (Bd. XIII, 281 ff.) über die Sakramente überhaupt bemerkt habe, fasse ich meine Ansicht über die Taufe in folgenden Sätzen zusammen:

1) Die Taufe ist die von Christus eingesetzte Handlung, durch welche die Gemeinde den Genossen ihres Glaubens in die Gemeinschaft ihres Lebens aufnimmt, damit er als ihr Glied zugleich des in ihr waltenden Geistes und des ihr verliehenen Heiles theilhaftig werde; als Handlung der mit Christo organisch verbundenen Gemeinde, die nach seinem Willen und auf seine Verheißung vollzogen wird, gewährleistet sie dem Täufling die Mitwirkung des Herrn selbst, der als das Haupt seiner Gemeinde allein die Gemeinschaft seines Geistes zu verleihen vermag. Die Geistestaufe ist streng genommen nicht als Wirkung der Wassertaufe, sondern nur als der sie ordentlicherweise voraussetzende und begleitende Segen anzusehen.

2) Die schwierigste Aufgabe wird es immer bleiben, die Lehre von dem Segen der Taufe in das angemessene Verhältniß zur Heilsordnung zu setzen. Wenn nämlich einerseits feststeht, daß der Glaube aus der Predigt des göttlichen Wortes kommt (Röm. 10, 17.), daß die nächste und unmittelbarste Wirkung des Glaubens die Rechtfertigung und folglich die Kindschaft ist, daß das Bewußtseyn der Kindschaft und des Friedens mit Gott sammt aller Seligkeit, die darin beschlossen liegt, lediglich auf dem inneren Zeugniß des göttlichen Geistes ruht (Röm. 5, 1. Gal. 3, 26. Röm. 8, 14—16.), ohne dessen Wirksamkeit auch der Glaube nicht denkbar ist (1 Kor. 12, 3.), daß endlich in dem Allen bereits der Anfang des neuen Lebens, die Wiedergeburt, gesetzt ist; und wenn andererseits die Taufe die Eingliederung des Gläubigen in die Gemeinde zum nächsten Zweck hat und wir uns somit unter dem Täufling eigentlich einen solchen zu denken haben, in welchem dieser Vorgang bereits unter dem Walten des göttlichen Geistes innerlich vollzogen ist, also den in Christo Wiedergeborenen, so fragt es sich, was dem inneren Leben eines solchen durch den Segen der Taufe noch wirklich Neues zuwachsen und mit welchem Rechte für ihn noch eine Aufnahme in die Gemeinschaft des in ihm schon wirksamen Geistes erwartet werden kann? und doch wird nur durch die befriedigende Lösung dieser Frage das Wort Christi (Mark. 16, 16.) sein Verständniß empfangen.

3) Zur Hebung dieses Widerspruchs hat die katholische Kirche die Mehrung der Taufgnade durch den aktuellen Sakramentsempfang dem in Aussicht gestellt, welcher dieselbe bereits in voto empfangen hat; die lutherische Reformation und Calvin dagegen dem Sakrament die Vergewisserung und Besiegelung der bereits im Glauben ergriffenen Gnade zugeschrieben. Dagegen hat die neulutherische Doktrin die Lösung des Problems dadurch versucht, daß sie den vor der Taufe geforderten, durch das Wort Gottes in dem Erwachsenen gewirkten Glauben nur als einen vorläufigen, reflexionsmäßigen, dagegen den heilskräftigen Glauben erst als Gnadenwirkung der Taufe faßte, und somit dieser allein die die Wiedergeburt bewirkende Kraft beigelegt. Mit Recht hat man gegen diese Theorie als eine unprotestantische protestirt, weil sie ganz im Sinne des katholischen Dogma die Kraft des Wortes Gottes abschwächt, die Sakramente zum Mittelpunkt des Heilslebens erhebt, aus ihnen alle Rechtfertigung und Wiedergeburt ableitet und ihnen offenbar magische Wirkungen zuschreibt. Dennoch ist ihr Irrthum nicht ohne Wahrheit, deren Auffindung ihr nur darum nicht gelingen kann, weil sie die Wirksamkeit der Sakrament zu einseitig auf das individuelle Glaubensleben des Einzelnen bezieht und dadurch ihre Bedeutung für die christliche Gemeinschaft wenn auch nicht völlig läugnet, doch zu sehr zurückstellt. Der durch das Wort Gottes erweckte rechtfertigende Glaube ist allerdings schon eine Gnadenwirkung des heiligen Geistes und der Anfang des neuen Lebens, er

trägt in sich, wenn er lebendig geworden ist, bereits unläugbare, innerlich erfahrene Gewißheit der Seligkeit; aber wie der Glaube überhaupt seiner innersten Natur nach auf Gemeinschaft angelegt und angewiesen ist und nur in der Glaubensgemeinschaft mit den anderen Gläubigen zu seiner vollen Entfaltung und Bethätigung kommen kann, zu der er innerlich mit Nothwendigkeit drängt, so genügt ihm auch nicht die persönliche Stellung und Zugehörigkeit zu Christo, wie beseligt er sich auch in ihr bereits fühlt, sondern es zieht ihn zur Gemeinde der Erlöseten, in der Christus die ganze Fülle seiner Geistesgaben entfaltet; erst als lebendiges Glied ihres Organismus weiß sich der einzelne Gläubige Christo organisch verbunden, fühlt er sich wahrhaft in der Gemeinschaft des in der Mannichfaltigkeit der Kräfte einigen Geistes und wird alles dessen, was er bereits im Glauben gekostet hat und folglich der beseligenden Kraft seines Glaubens vollkommen und lebendig gewiß. Die Taufe aber ist es, die dieses Verhältniß begründet, und in diesem Sinne ist es wahr, was Martensen sagt, „daß das organische Verhältniß zwischen dem Herrn und dem Einzelnen erst mit der Taufe beginnt", weil diese „das Individuum mit den Wirkungen des Gemeinschaftsgeistes in organischen Zusammenhang setzt (Dogmatik §. 254 Anm. S. 403). Damit aber rechtfertigt sich auch der glaubenbesiegelnde und vergewissernde Segen des Taufsakramentes, den die reformatorische Dogmatik so nachdrücklich betont — obgleich sie diesen Begriff nicht unmittelbar aus der Schrift gewonnen, sondern aus der inneren Erfahrung des eigenen Glaubenslebens geschöpft hat — denn derselbe ist wesentlich eins mit dem glaubenbesiegelnden und vergewissernden Segen der auf Christo ihrem ewigen Grunde beruhenden kirchlichen Gemeinschaft selbst, und er wird mit desto größerer Berechtigung auf die Taufe zurückgeführt, da diese den Moment bezeichnet, in welchem er am durchschlagendsten dem gläubigen Gemeindegliede zum Bewußtseyn kommt. So lange der persönliche Glaube dieses organische Verhältniß entbehrt, bleibt er trotz seiner beseligenden Macht nur ein noch suchender und darum nicht völlig befriedigter; erst in ihm findet er die heimische Stätte, in der er seine Wurzeln schlagen und in beständiger Wechselwirkung mit dem Gesammtleben der Gemeinde, unter den stetigen Einflüssen ihrer Gnadenmittel und ihrer Ordnungen zur stetigen Entwicklung und zum gleichmäßigen Wachsthum kommen kann. Daraus ergibt sich auch, was die Reformatoren von vorn herein mit so klarem Blick erkannt haben, daß die Taufe mit dem von ihr begründeten Bewußtseyn in die ganze Zukunft des christlichen Lebens hineinweist und daß jeder bedeutsame neue Fortschritt in diesem, weil er nur im Zusammenhange mit der Gemeinde Christi denkbar ist, als ein Rückgang auf die Taufe angesehen werden muß, in der wir die Wirkung des christlichen Gemeinschaftsgeistes und seines Trostes zuerst erfahren haben. Dem Worte Gottes aber bleibt in dieser Auffassung seine protestantische Stellung und Dignität vollkommen gewahrt, denn so gewiß nur durch dieses der persönliche Glaube entstehen und ohne dasselbe das Sakrament ihn nimmer erwecken könnte, so gewiß bleibt dasselbe, wie es in der Gemeinde verkündigt wird, auch das wirksamste Gnadenmittel, um den persönlichen Glauben durch die Vertiefung in dasselbe zu weiterem Wachsthum zu fördern. Selbst die Abendmahlsfeier würde ohne das Wort und seine jeden Einzelnen persönlich immer auf's Neue im Centrum seines Lebens erfassende Kraft weder das individuelle, noch das gemeinsame Glaubensleben vor dem Erstarren und Absterben bewahren können.

4) Aus dem Gesagten erhellt zugleich, warum die Schrift Vorgänge des inneren Lebens, wie die Sündenvergebung, das Sterben mit Christo, das Anziehen Christi u. s. w., welche wir doch nur als Wirkungen des Glaubens anzusehen vermögen, auch wieder zu der Taufe in eine so nahe Beziehung stellt, als ob sie deren Effekt wären; denn da mit ihr erst der persönliche Glaube in die ihm nothwendige Sphäre des gemeinsamen christlichen Lebensgebietes eintritt und den Geist, auf dessen Anregen er geworden ist, als den Gemeinschaftsgeist in seiner concentrirten Kraft erfährt; da sie somit

als der Höhepunkt erscheint, auf dem Alles, was Gottes vorbereitende Gnade bis dahin zu seinem Zustandekommen gethan hat, seinen vorläufigen Abschluß gewinnt, so wird sich der Gläubige auch in ihr aller Wirkungen seines Glaubens erst mit der vollsten Befriedigung bewußt; er weiß sich nun vollkommen in Christo, mit ihm der Sünde gestorben, zu einem neuen Leben erstanden und Alles dessen, was ihn vor ihm verdammlich machte, entledigt; Alles, was ihr an geistlichen Erfahrungen vorangegangen ist, hat in ihr, wie die höchste Belebung, so die unterpfändliche Besiegelung durch den Herrn und seine Gemeinde empfangen, so wie die Beschneidung dem Abraham das Siegel der Gerechtigkeit wurde, die er bereits im Glauben vor der Beschneidung gehabt hatte (Röm. 4, 11.); und wiederum erhält Alles, was er an Pflichten übernimmt, der ganze Wandel im Geist, zu dem er sich als Wiedergeborener entschließt, in ihr durch den Herrn und seine sich für den Täufling verbürgende Gemeinde, so sehr das beglaubigende Unterpfand, daß es vor Gott und dem eigenen Bewußtseyn als bereits in der Taufe, dem Weiheopfer des ganzen Lebens, eingeschlossen und vollbracht gilt (Kol. 2, 11. 12.).

5) Indessen dürfen wir nicht übersehen, daß in dem Bisherigen ein Verhältniß zwischen Glaube und Taufe vorausgesetzt ist, wie es wohl der Idee, aber nicht der Wirklichkeit durchaus entspricht. Wenn nämlich der Glaube der Taufe zeitlich vorangestellt wurde, so tritt in der Erfahrung bei der thatsächlichen Unvollkommenheit aller menschlichen Zustände, an der auch die Kirche theilnimmt, nicht selten der umgekehrte Fall ein, daß in dem erwachsenen Täufling der Glaube entweder völlig fehlt oder die vorauszusetzende Stufe der persönlichen Heilsgewißheit noch nicht erreicht hat und dennoch die Taufe vollzogen wird. In solchen Fällen, die nicht immer durch mangelhafte Verwaltung der Taufe verschuldet sind, sondern eben so oft in der unvermeidlichen menschlichen Kurzsichtigkeit ihren Erklärungsgrund finden, können freilich die Wirkungen, welche die Einpflanzung in die Gemeinde Christi und in das organische Lebensverhältniß zu Christo für den Gläubigen hat, noch nicht eintreten; eben so wenig kann die Taufe als äußeres Siegel des bereits vorhandenen Glaubens und seiner bereits gemachten Erfahrungen angesehen und empfunden werden; wohl aber darf die Gemeinde im Vertrauen auf die Gnade des Herrn und auf die Kraft seines Wortes und seines Geistes hoffen, daß durch diese Einwirkungen, welche in ihrem Schooße der Getaufte ununterbrochen erfährt, der Glaube in ihm geweckt und entwickelt werde, und daß mithin Alles, was in der Taufe äußerlich an ihm geschehen ist, noch nachträglich an ihm zur Erfüllung und zur Wahrheit komme: ja sie sieht in der vollzogenen Taufe eine äußere Bürgschaft für diese Hoffnung und für dieses Vertrauen, denn durch die Eingliederung in ihre organisirte Gemeinschaft ist ihr der Gnadenwille des Herrn auch in Beziehung auf solche in unvollkommener Weise Getaufte als *κλῆσις κατ᾽ ἐκλογὴν* verbürgt, und sie darf annehmen, daß in dem innersten Bewußtseyn derselben ein Gefühl der ihnen zugedachten Stellung und von ihnen übernommenen Verpflichtung geblieben ist, dessen sie sich nicht erwehren können, das sie so lange in Zwiespalt mit sich selbst versetzt, bis sie ihm gerecht geworden sind, und sie darum drängt, den Taufsegen zu seiner Verwirklichung gelangen zu lassen: darin liegt im Grunde die Wahrheit dessen ausgesprochen, was Thomas von Aquino mit seiner tiefsinnigen Auffassung des Taufkarakters, als der produktiven und wirksamen Form der Gnade beabsichtigt hat.

6) Unter denselben Gesichtspunkt ist die Kindertaufe zu stellen, welche bei dem völligen Mangel aller neutestamentlichen Zeugnisse nicht als ausdrückliche Anordnung Christi oder seiner Apostel, sondern nur als spätere Einrichtung der christlichen Kirche aufgefaßt werden kann. Als nothwendig ist sie nicht zu erweisen, weder durch die Hinweisung auf die Erbschuld, an der das Kind bereits vermöge seiner Geburt von sündigen Eltern participire, denn dies ist eine ethisch unvollziehbare Vorstellung; noch durch das Bedürfniß, daß ihm der heilige Geist durch die Taufe mitgetheilt werde,

denn diese Mittheilung setzt die Aneignung durch den selbstthätigen Glauben voraus, und es ist eine reine Fiktion, die widerstandslose, unbewußte Passivität für Empfänglichkeit und für ein Analogon des Glaubens halten zu wollen; diese neuerdings in so befremdlicher Weise ausgesprochene Behauptung der Wirksamkeit der Kindertaufe ex opere operato verräth daher nicht bloß eine katholisirende Anschauung, sondern überdies eine unklare Vermengung ganz verschiedener Gebiete, da sie den Vollzug eines rein ethischen Vorganges durch die Analogie der bewußt- und willenlosen Naturprocesse vorstellbar zu machen sucht; dies ist zuletzt der ganze Kern der mysteriösen „substantiellen Wiedergeburt" und des „Einheitspunktes von Natur und Geist" der modernen Dogmatik. Dagegen wird die Kirche vollständig in ihrem Rechte seyn, wenn sie die Kindertaufe auf eine Linie stellt mit der Taufe solcher Erwachsenen, deren Glaube noch nicht zur Entwicklung gekommen ist; daher haben auch die Reformatoren sich stets gegen den Baptismus ihrer Zeit auf die Gültigkeit solcher Taufen berufen, um die Gültigkeit der Kindertaufe zu rechtfertigen; die Kirche ist aber noch ungleich berechtigter, die von christlichen Eltern geborenen Kinder durch die Taufe zu Gliedern ihres Organismus aufzunehmen, als solche Erwachsenen, weil jene schon durch ihre natürliche Abstammung, ἅγια (1 Kor. 7, 14.), das heißt „von der Welt secernirt und auf Christum hin geboren" (vgl. Steinmeyer a. a. O. S. 87), weil sie schon durch ihre Geburt Glieder eines ihr eingegliederten Hauses sind und sie selbst in dieser Thatsache eine κλῆσις κατ' ἐκλογήν, die klar bezeugte göttliche Vorbestimmung derselben für die Gemeinde des Herrn und für sein Heil ausgesprochen sieht; weil endlich das christliche Haus mit seinem christlichen Hausgeiste, in welchem sich nur der christliche Gemeinschaftsgeist in besonderer Weise individualisirt, vollgültige Bürgschaft für die Bewahrung und Realisirung des Taufsegens gewährt. Indem daher die christliche Kirche die Kinder ihrer Glieder tauft, ergreift sie von ihnen als ihrem durch Gottes Wille und Ruf ihr zugewiesenen Eigenthum förmlich Besitz und bekennt sich feierlich vor Gott zu allen Pflichten, welche ihr diese Verleihung auferlegt. Das ist denn auch die Wahrheit der reformirten Anschauung, daß die Christenkinder bereits durch ihre Geburt Gottes Kinder und geborene Glieder seines Gnadenbundes seyen (obgleich es wiederum als eine Ueberspannung dieser an sich richtigen Anschauung erscheint, wenn sie die Kinder kraft ihrer Geburt schon als wirkliche, nicht bloß designirte Organe des heiligen Geistes bezeichnet); und es kann nur als schweres Mißverständniß der katholischen und lutherischen Kirche gerügt werden, wenn sie dieselben als Teufelskinder exorcisirt haben. Müssen wir aber die Kindertaufe allerdings als unvollständige Taufe ansehen, die nur auf den zukünftigen Glauben hin ertheilt wird, und können wir nicht entschieden genug die Ansicht zurückweisen, die in ihr die ihrem Begriffe vollkommen adäquate Taufe zu erkennen meint, so sind wir doch weit entfernt, sie für einen leeren Ritus zu halten, wenn sie auch allerdings als eine heilskräftige Verheißung vorzugsweise auf die Zukunft des Glaubenslebens hinweist: denn in ihr wird das Kind durch den Willen seiner Eltern, der zur Zeit in allen Stücken noch seinen fehlenden eigenen Willen rechtskräftig vertritt, und durch das Gebet der Kirche Christo feierlich dargebracht, zugeeignet und dem durch ihn gestifteten Gnadenbunde eingeleibt; durch sie wird die natürliche Liebe der Eltern zu ihm geheiligt und mit ihnen übernehmen nicht bloß die Pathen, sondern auch die gesammte Gemeinde die Pflicht für seine christliche Erziehung zu sorgen und es durch die Fortdauer ihrer Wachsamkeit und Fürbitte gegen die Gefahr des Verlorengehens zu schützen; in ihr legt der Herr, der dem Taufbefehl die Versicherung seiner Gewalt im Himmel und auf Erden vorangestellt (Matth. 28, 18.) und die Verheißung seiner bis zum Ende der Welt währenden Gegenwart in seiner Gemeinde angefügt hat (V. 20.), seinen Segen auf diese Handlung, diese Verpflichtungen und Gelübde; durch sie empfängt das Kind ein göttlich beglaubigtes Anrecht auf alle der Gemeinde verliehene Gnadenmittel und Ordnungen, in deren Sphäre es schon durch seine Geburt versetzt ist, und die Bürgschaft für alle Wirkungen, die der in der Gemeinde waltende Geist auf den werdenden und gewordenen

Gläubigen ausübt*); sie ist darum eine zuvorkommende göttliche Liebesthat an seinem beginnenden Leben, eine ausdrückliche göttliche Sanktion der ihm bereits durch seine Geburt im christlichen Hause gewordenen Verordnung und Berufung zum Gotteskinde und Gotteserben, bestimmt, in den Jahren der werdenden und zunehmenden Geistesreife seinen Glauben zu wecken und die schon über seiner Geburt waltende erlösende Gottesliebe ihm zu besiegeln; in ihr wird dem Kinde eine Aufgabe gestellt, die es mit diesem auf die Taufe gestützten und an ihr fort und fort sich stärkenden Glauben in seinem ganzen Leben lösen soll und deren letztes Ziel sich über die Zeit hinaus in der Ewigkeit verliert. Insofern aber die Unvollständigkeit der Taufe nach ihrer subjektiven Seite allerdings eine Ergänzung nothwendig macht, hat die evangelische Kirche die Confirmation in ihrem Geiste umgebildet, deren Bedeutung, auf die freiwillige Bestätigung des Taufbekenntnisses und des Taufgelübdes eingeschränkt, jeden sakramentalen Karakter entbehrt.

7) Da die evangelische Kirche den Taufzwang bei Erwachsenen mißbilligt (vergl. unten), so muß sie es auch consequent dem Gewissen christlicher Eltern frei anheimstellen, ob sie ihre Kinder schon gleich nach ihrer Geburt zur Taufe darbringen wollen oder es vorziehen, das reifere Alter derselben abzuwarten; nur ist sie berechtigt zu fordern, daß die Gültigkeit der mit dem freien Willen der Eltern vollzogenen Kindertaufen von keinem ihrer Glieder geläugnet werde.

Um den Zusammenhang nicht zu unterbrechen, haben wir das Wesentliche der Lehre bis dahin fortlaufend behandelt und es uns vorbehalten, einige Fragen von theils untergeordneter dogmatischer Bedeutung, theils archäologischer und ritueller Natur am Schlusse zu erledigen:

1) Das Verhältniß der Johannestaufe zur christlichen Taufe hat zu allen Zeiten die Forschung beschäftigt und je nach den verschiedenen Gesichtspunkten, von denen diese ausging, auch verschiedene Beurtheilungen gefunden. Diese Frage hat für die Lehre von der Taufe dieselbe Bedeutung, wie die nach der Wirksamkeit der alttestamentlichen Sakramente für die Lehre von den Sakramenten überhaupt. Die erste umfassende Behandlung hat ihr Tertullian in folgenden Sätzen gewidmet: Johannes taufte in göttlichem Auftrag, aber nicht in göttlicher Kraft; er sollte nur die Menschen zur Buße führen; daher konnte seine Taufe auch keine himmlischen Güter, weder die Vergebung der Sünden, noch den heiligen Geist mittheilen, sondern nur durch die Buße, zu der sie erweckte, für diese durch den Herrn zu ertheilenden Güter empfänglich machen. Auch die Taufe der Apostel während des Lebens Jesu hatte keine andere Wirkung. Erst nachdem Christus durch seine Passion unseren Tod aufgelöst und durch seine Auferstehung unser Leben wieder hergestellt und, heimgekehrt zum Vater, den Geist gesandt hatte, war die Taufe von göttlicher Wirkung begleitet (de bapt. c. 10 u. 11). Aehnlich Basilius der Große (Exhortatio ad bapt.). Zu Augustin's Zeit war die Meinung verbreitet, die Taufe des Johannes habe zwar nicht den heiligen Geist mittheilen, wohl aber die Sündenvergebung bewirken können: er erklärt, daß er mit solchen nicht streiten wolle, aber für seine Person glaube, daß den von Johannes Getauften die Sündenvergebung nur auf Hoffnung hin zugesichert, aber erst durch Christus wirklich ertheilt worden sey (de bapt. V. cap. 10. §. 12). Es ist dies im Wesentlichen nur die Verschiedenheit, welche ihm zwischen den Sakramenten des alten und des neuen Bundes überhaupt bestand (vgl. d. Art. „Sakramente" Bd. XIII. S. 273), und er selbst hat in den 3 Büchern gegen den Donatisten Petilianus (II. cap. 37. §. 87) sie ganz aus diesem Gesichtspunkte begründet mit dem weiteren Bemerken, der einzige der Sache nach unwesentliche Unterschied zwischen der Johannestaufe und den übrigen alttestamentlichen Sakramenten liege darin, daß Johannes in der unmittelbaren Nähe des Heiles Christum

---

*) daher nach Augustin Confess. I, 11 in der alten Kirche von Solchen, die die Taufe noch nicht empfangen, gesagt wurde: sine illum, faciat quod vult, non dum enim baptizatur est, — sine, vulneretur amplius, non dum enim sanatus est. Daher Solche sich nothwendig ansehen mußten als dem Reiche Gottes noch gänzlich fremd, als noch ganz und gar dem Reiche der Sünde angehörig. Anm. der Red.

ankündigte (annuntiator Christi fuit), während die alttestamentlichen Sakramente das noch zukünftige Heil im Voraus verkündigten (praenuntiabant). Ganz ähnlich wie Tertullian und Augustin äußerte sich Hieronymus in seiner Schrift gegen die Luciferianer.

Auf diesem Grunde arbeitete die Scholastik weiter. Nach dem Lombarden rief Johannes durch seine Taufe zur Buße, aber er gab nicht in ihr die Sündenvergebung. Seine Taufe war göttlichen Ursprungs, aber ohne die Wirksamkeit einer göttlichen Kraft. Sakrament konnte sie daher nur in dem Sinne heißen, in welchem dies Wort eine heilige Sache bedeutet, denn sie ist ein Bild der christlichen Taufe. Deshalb mußten diejenigen, welche auf die Taufe des Johannes ihr Vertrauen setzten, von den Aposteln wieder getauft werden, diejenigen aber, welche es nicht darauf setzten, sondern an den Vater, Sohn und heiligen Geist glaubten, wurden nicht wieder getauft, sondern empfingen nur durch die Handauflegung der Apostel den heiligen Geist (IV. dist. 2. D—F.). Durch diese Lösung konnte die nach der möglichst denkbaren Objektivität ihres Sakramentsbegriffes ringende Scholastik sich unmöglich beruhigt fühlen; Thomas sprach sich daher unumwunden dagegen aus: da nach seiner Ansicht die Johannestaufe obgleich göttlichen Ursprungs, weder einen Karakter imprimirte, noch Gnade verlieh, sondern lediglich Wassertaufe war, ein rein symbolisch-präparatorischer Ritus, so folgerte er daraus die Nothwendigkeit der christlichen Taufe für Alle, welche jene empfangen hatten, umso mehr, weil ihr das Wesentliche des Taufsakramentes, die Wirksamkeit des Geistes fehlte und folglich eine bloße Ergänzung durch die Handauflegung der Apostel nicht genügen konnte: jene Alle mußten darum noch einmal mit Wasser und Geist getauft werden (P. III. qu. 38. art. 3 u. 6. Resp.). Bellarmin hat, darauf gestützt, nachzuweisen versucht: 1) die Taufe des Johannes sey nicht wie die christliche Taufe ein Sakrament, denn in ihr sey zwar das Wasser, aber nicht die Anrufung der Trinität gewesen; 2) sie habe nicht dieselbe Kraft und Wirksamkeit wie diese gehabt, denn in ihr sey keine Wirksamkeit des heiligen Geistes gewesen; 3) den von Johannes Getauften sey darum die christliche Taufe zum Heile nothwendig gewesen (de bapt. cap. 20—22). Das Tridentinum hatte (Sess. VII. de bapt. can. 11) bereits den zweiten dieser Sätze aufgestellt und mit einem Anathema gegen die Reformation verwahrt, der römische Katechismus hat die Frage ganz übergangen.

War somit die Entwicklung des katholischen Dogma der schon von Tertullian ausgesprochenen Ansicht von der wesentlichen Verschiedenheit der Johannes- und der christlichen Taufe treu geblieben, so behaupteten die beiden evangelischen Confessionen ihre völlige Identität, obgleich nach der Verschiedenheit ihres Sakramentsbegriffs in verschiedenem Sinne. Schon Luther war von dieser Identität überzeugt und hat demgemäß den von Johannes Getauften, welche starben, ehe sie die christliche Taufe empfangen konnten, die Seligkeit unbedenklich zuerkannt (E. A. 19, 169). Mit besonderer Ausführlichkeit haben Chemnitz (Exam. Conc. Trident. de bapt. can. 1.) und Gerhard (loci Theolog. Vol. IX. ed Cotta p. 101—103) die Identität beider Taufen zu erweisen gesucht. Das Hauptargument besteht darin, daß Johannes die Grundwahrheiten des Evangeliums, nämlich die Person und das Amt des Mittlers, die Vergebung der Sünden und den heiligen Geist verkündigt habe; da aber die Sakramente nur das Wort zu besiegeln bestimmt seyen, so könne auch die Johannistaufe nicht ohne Wirksamkeit des Geistes gewesen seyn und müsse nothwendig die Sündenvergebung ertheilt haben. Gerhard beruft sich noch ausdrücklich darauf, daß nicht bloß die Identität der Wirkungen, sondern auch die Identität der Taufmaterie und der Taufform, die er aus der Predigt des Johannis folgert, für die Identität beider Taufen bürgt. Chemnitz hat indessen doch Unbefangenheit genug, zuzugeben, daß die Taufe Christi wohl ein Mehr von Wirkungen als die Johannistaufe gewährt habe; daß die von Johannes Getauften trotz der Identität beider Akte noch die christliche Taufe bedurften, gesteht auch Gerhard ein. Während die lutherische Reformation die Gleichstellung der Johannestaufe mit der christlichen dadurch vollzog, daß sie jene zu dieser emporhob, depotenzirte Zwingli die christ-

liche Taufe zur bloßen Johannestaufe; denn nicht Matth. 28, 18—20., denkt er sie eingesetzt, sondern schon in der Taufe des Johannes; da dieser bereits das ganze Heil verkündigt hat, so mußte auch seine Taufe dieselbe Bedeutung, wie die Taufe Christi haben; seine Taufe war darum Christi Taufe, Christi Taufe ist des Johannes Taufe, und auch wir können mit keiner anderen, als dieser sich selbst identischen Taufe getauft werden (vom Tauf a. angef. O. S. 261). Eine Wirkung hat die eine so wenig, als die andere: Nihil efficiebat Joannis tinctio — nihil efficit Christi tinctio, sagt er de vera religione (Tom. III, 234); er setzt zwar hinzu, er rede nicht von der einen Taufe, die durch den heiligen Geist geschehe, allein diese konnte, wie wir gesehen haben, nach seiner Meinung weder Johannes, noch der historische Christus, sondern Gott kann sie allein geben. Calvin sah in dem Amte des Johannes kein anderes, als das, was später den Aposteln übertragen wurde, in der Taufe des Johannes keine geringere Geistesfülle, als in der christlichen Taufe, in dem Ausspruche Matth. 3, 11. nur die Erklärung, daß dem Diener die Wassertaufe, dem Herrn das Verleihen des Geistes zukomme (Instit. IV. cap. 15. §. 7. 8.).

Dagegen kehrten die Socinianer und Arminianer (vgl. Cotta zu Gerhard's loci l. c. 102 Anm.) wieder zu der von den Katholiken festgehaltenen Ansicht zurück, daß die Taufe des Johannes von der christlichen verschieden gewesen sey, und es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß diese die größere Wahrheit und Consequenz für sich hat; nach dem eigenen Bekenntniß des Täufers (Matth. 3, 11), nach der Erklärung Christi über das Verhältniß desselben zum Reiche Gottes (Matth. 11, 11), nach der apostolischen Grundanschauung, daß Christus der Menschheit einen neuen Geist verliehen, daß dieser in der christlichen Gemeinde wohne und daß die Aufnahme in die Gemeinschaft dieses Geistes das Ziel der Taufe ist, kann nur dogmatische Befangenheit die Johannestaufe der christlichen Taufe gleichstellen. In diesem Sinne hat sich nicht nur Schleiermacher (der christl. Glaube §. 136. 1.) ausgesprochen, sondern es konnten sich auch strengere Lutheraner, wie Höfling, der sich mit Recht auf Tertullian's Gründe stützt (a. a. O. I, 29), dieser Anerkennung nicht entziehen.

2) Die Berechtigung, die Taufe zu ertheilen, und die Nothtaufe. Keine Spur deutet darauf hin, daß in der apostolischen Zeit das Recht des Taufens an ein bestimmtes Amt ausschließlich gebunden gewesen wäre. Wenn Apgesch. 8, 38. der Diakonus Philippus den Aethiopier tauft, so ist dies durch die Situation gefordert. Paulus beruft sich 1 Kor. 1, 14. darauf, daß er nur wenige in Korinth getauft habe, denn Christus habe ihn nicht ausgesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkündigen. Wahrscheinlich tauften die Sendboten die ersten Bekehrten einer Stadt selbst und ließen dann durch diese die Uebrigen taufen. Doch mag schon in der apostolischen Zeit, sobald die Gemeinden sich in bestimmter Weise organisirt hatten, auch die Taufe in der Regel von den Vorstehern derselben ertheilt worden seyn, wenigstens macht dies das Bedürfniß der Ordnung wahrscheinlich. Noch Tertullian gesteht den Laien das Recht der Taufe principiell zu, weil das, was Alle gleichmäßig empfangen haben, auch von Allen gleichmäßig gegeben werden könne, fordert aber die Beschränkung der Ausübung dieses Rechtes auf den Nothfall im Interesse der kirchlichen Ordnung und Einheit (de bapt. 17). In derselben Weise spricht sich Hieronymus (contra Luciferianos 4.) aus.

Erst bei Cyprian tritt die Vorstellung auf, daß das Taufen absolute Prärogative des bischöflichen Amtes als der Fortsetzung des apostolischen Amts und als des Trägers der Schlüsselgewalt sey (ep. 73, 7). Demgemäß verbieten auch die apostolischen Constitutionen (III, 10) den Laien das Taufen als ausschließlich priesterliches Geschäft. Aus diesen Schwankungen bildete sich die altkatholische Anschauung heraus, daß das Taufen principiell dem Bischof und nur in dessen Auftrag dem Presbyter und Diakonus zustehe, dem Laien aber — darin hat sich ein Anklang der urchristlichen Gedanken des allgemeinen Priesterthums erhalten und zugleich war dies durch die Vorstellung von der Heilsnothwendigkeit der Taufe gefordert — nur im Nothfall. Demgemäß haben in

älteren Zeiten die Bischöfe auch häufig getauft; Paulinus erzählt in der Biographie des Bischofs Ambrosius von Mailand, fünf Bischöfe hätten nach seinem Tode nicht so Viele taufen können, als er während seines Episkopates. Ein besonderer Eifer wird in dieser Thätigkeit den Missionsbischöfen Bonifacius und Otto von Bamberg von ihren Biographen nachgerühmt.

Durch die Scholastik und namentlich durch Thomas von Aquino wurde die altkatholische Vorstellung dahin modificirt, daß das Taufen, obgleich den Aposteln und deren Nachfolgern, den Bischöfen, von Christo selbstverständlich als Attribut ihrer Gewalt verliehen, ihnen doch als ein durch Andere zu verwaltendes Geschäft übertragen sey und daher in den ordentlichen Geschäftskreis der Presbyter gehöre (Summa P. III. qu. 67. art. 2.). Nach dem Vorgange älterer Rituale erklärte demnach Eugen IV. (Decret. pro instr. Armen.) und das römische Ritual den Priester, beziehungsweise den Parochus, für den minister legitimus baptismi. Diese Grundsätze wurden auch von dem römischen Katechismus vollständig mit der Bemerkung anerkannt, daß die Priester auch in Gegenwart des Bischofs suo jure taufen können, die Diakonen aber nur im Auftrag des Bischofs und der Priester (II, II. qu. 23.). Die altkatholische Tradition von dem ausschließlichen Rechte des Episkopates zu taufen suchte man dadurch zu wahren, daß man sie nur auf die solennen Taufen bezog.

Die Augustinische Vorstellung der von der Qualität des Taufenden schlechthin unabhängigen Integrität der Taufe und die Rücksicht auf den articulus necessitatis drängte zur Erweiterung des Rechts der Laientaufe. Tertullian will noch von einem Taufrechte der Frauen nichts wissen und kennt nur das Zeugniß apokryphischer Schriften dafür (de bapt. 17.), Epiphanius (haer. 42, 4) erwähnt als charakteristischen Zug von den Marcioniten, daß bei ihnen auch Frauen taufen; die apostolischen Constitutionen (III. c. 9. §. 1.) halten solche Taufen für gefährlich, illegal und gottlos; die statuta ecclesiae Africanae (can. 100.) verordnen: mulier baptizare non praesumat. Erst Urban II. (epist. ad Vital.) gestattet 1086 die Taufe durch ein Weib, wenn sie instante necessitate und im Namen der Trinität geschehe.

Die Frage, ob auch ein Jude oder Heide im Falle der Noth rechtskräftig taufen könne, wagte Augustin noch nicht zu entscheiden, sondern behielt sie um ihrer Wichtigkeit willen der Entscheidung eines allgemeinen Concils vor (contr. epist. Parmen. II, 13. §. 30.), doch glaubte er keinenfalls einer solchen Taufe die gleiche Heilskraft einräumen zu können, als wenn sie von einem Katholiken oder selbst von einem Häretiker vollzogen würde (de bapt. VII, 53. §. 101. 102.). Noch Gregor III. (epist. 1. ad Bonifac. c. 1. bei Migne, Patrol. Vol. 89, 577) befahl dem Bonifacius die von Heiden oder Götzenpriestern Getauften auf's Neue zu taufen. Daß erst Nikolaus I. an der von einem Heiden oder Juden formell richtig vollzogenen Taufe keinen Anstoß nahm, und daß Eugen IV. diese Anschauung 1440 zum Grundsatz der Kirche erhob, habe ich im Art. „Ketzertaufe" gezeigt. Ebenso ist dort das Nähere über die von Häretikern vollzogene Taufe, sowie über die Unabhängigkeit der Taufe von der sittlichen Qualität des Administranten gesagt. Sogar die Frage wurde aufgeworfen, ob ein Jude in articulo necessitatis sich selbst gültig im Namen der Trinität taufen könne, aber schon von Innocenz III. verneint, weil ein Unterschied seyn müsse zwischen dem Taufenden und dem Täufling. Das Concilium Nemaus. entschied 1284: Si quis se ipsum baptizaverit, talem non esse baptizatum ecclesia judicabit.

Die beiden protestantischen Confessionen trennten sich in ihrer Ansicht von dem Werthe der Nothtaufe. Da Luther die Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit behauptete, — obgleich er auch wieder die ohne Schuld und ohne Verachtung des göttlichen Befehls ungetauft verstorbenen Kinder darum nicht für verloren hielt, sondern überzeugt war, daß sie Gott auch ohne Taufe selig machen könne (Jen. Ausg. Tom. 8. p. 46; Höfling I, 132), so mußte er consequent die von Weibern und Ammen ertheilte Nothtaufe für eine rechte Taufe halten (Predigten über etliche Kapitel des Matthäus

in den Jahren 1537—1540. E. A. 44, 113). Gerhard fordert als Bedingung der Integrität der Taufe allerdings die amtliche Vocation des Taufenden (de bapt. §. 24.), gesteht aber zu, daß die Nothtaufe außerordentlicher Weise auch von jedem Laien ertheilt werden könne (§. 34 ff.). Für die Gültigkeit der von einem Nichtgetauften ertheilten Taufe führt er wenigstens eine Reihe von Argumenten auf (§. 58.). Die Reformirten verwarfen, weil ihnen die Christenkinder bereits durch ihre Abstammung als Glieder des Gnadenbundes galten, die Nothtaufe und konnten darum consequent dem Amte das unveräußerliche Recht des Taufens reserviren (vgl. Art. „Ketzertaufe"). Diese Ansicht muß sich Allen empfehlen, welche sich die Theorie der Erbschuld nicht anzueignen vermögen; nur wird man sich hüten müssen, die Beschränkung der Taufbefugniß auf das Amt anders als mit dem Grundsatze der Ordnung rechtfertigen zu wollen, denn zwischen dem Träger des Amtes und den andern Gemeindegliedern besteht kein Unterschied einer von Gott mit der Berufung oder Ordination verliehenen Qualifikation oder Ausrüstung.

3) Die Täuflinge. Da das Heil für Alle bestimmt ist, so unterliegt es keinem Zweifel, daß auch Alle getauft zu werden bedürfen und getauft werden können. Dieser Gedanke mußte nothwendig zur Kindertaufe leiten. Dennoch erlitt dieser Grundsatz der Allgemeinheit des Taufbedürfnisses und der Tauffähigkeit Modifikationen und Beschränkungen, und in manchen Fällen waren wenigstens Zweifel möglich. Vor Allem galt es als feststehend, daß nur Lebende zu taufen seyen. Daher verwarf die Kirche (Concil. Carth. III. im Jahre 397. can. 6. Cod. eccles. Afric. can. 18.) die Sitte mehrerer späteren Montanisten (Philastr. de haeresib. c. 2.) auch Todte zu taufen, die nach einer Stelle des Gregor von Nazianz (orat. 40. de bapt.: ἢ καὶ οὐ μένεις νεκρὸς λουθῆναι; οὐ μᾶλλον ἐλεουμένος ἢ μισούμενος) sogar an manchen Orten dem kirchlichen Aberglauben nicht fern geblieben zu seyn scheint; ebenso sprechen sich Chrysostomus (Hom. 40. in 1. ep. ad Corinth. §. 1.) und Epiphanius (haeres. 28, 6) gegen den baptismus vicarius aus, welchen die Marcioniten Lebenden an der Stelle von Todten unter Berufung auf 1 Kor. 15, 29. ertheilten und welchen Tertullian aus einer Nachahmung der im Februar üblichen römischen Todtenopfer erklärt (adv. Marcion. V, 10). Chrysostomus beschreibt den Vorgang so: „Wenn einer ihrer Katechumenen verschieden ist, so verbergen sie einen Lebenden unter dem Bette des Entschlafenen, dann nahen sie dem Todten und fragen ihn, ob er die Taufe empfangen wolle; da dieser stumm bleibt, so antwortet der unten Versteckte, er begehre die Taufe, und so taufen sie ihn statt des Verschiedenen und spielen Komödie."

Schwieriger schien die Frage, ob man auch Kinder im Mutterleibe taufen könne; schon Augustin (ep. 187 cap. 10. §. 32 sqq.) erklärt sich dagegen (renati nisi nati homines esse non possunt). In demselben Sinne spricht sich Thomas von Aquino (P. III. qu. 68. art. 11.) aus, doch mit dem Zusatze (ad 4m), daß wenn im Momente der Geburt bei vorhandener Lebensgefahr das Haupt hervortrete, dieses getauft werden müsse; unsicherer ist er für den Fall, daß ein anderer Körpertheil zuerst aus dem Mutterschooße sichtbar werde und führt es als Meinung Anderer an, daß dann, im Falle das Kind am Leben bleibt, die Taufe in bedingter Form (vgl. unten) zu wiederholen sey. Aehnliche Bestimmungen gaben die Synoden zu Köln (1281 can. 4.), zu Lüttich (1287 can. 2.), zu Trier (1310 can. 114.) und besonders zu Bamberg (1491 tit. 44. de bapt.). Luther hat sich mit Ernst dagegen ausgesprochen, Kinder eher zu taufen, als sie vollständig an die Welt geboren seien (Tischreden E. A. 59, 55). Mißgeburten (monstra) sollen nach dem römischen Rituale nicht getauft werden. Die Taufe der Besessenen oder Energumenen hält Cyprian für zulässig, weil durch sie der Teufel ausgetrieben werde (ep. 69. cap. 15.), doch sind die Meisten der Ansicht, daß sie solchen erst instante necessitate gegeben werde (cf. Const. apost. VIII, 32. §. 4. Conc. Eliberit. a. 305 can. 37. Conc. Araus. a. 441 can. 15.). Thomas von Aquino unterscheidet mehrere Klassen von amentes und furiosi und beantwortet

nach ihnen die Frage, ob und unter welchen Voraussetzungen sie getauft werden können (III, qu. 68. art. 12.). Der römische Katechismus gibt, auf ihn gestützt, die Vorschrift, daß solche, die erst später in Wahnsinn verfallen sind, nur dann in der Lebensgefahr getauft werden, wenn sie früher bei noch klarem Bewußtseyn das Verlangen nach der Taufe ausgesprochen haben; dasselbe gelte von den Schlafenden. Diejenigen Wahnsinnigen aber, welche nie vernünftig gewesen, seyen allerdings wie Kinder in fide ecclesiae zu taufen (P. II. c. II. qu. 38.).

Als allgemeine Voraussetzung der Taufe galt der freie Entschluß und das eigene Verlangen des Täuflings, was schon in dem Namen competentes liegt, den man bedeutungsvoll den Katechumenen beilegte. Dieser Grundsatz war allerdings auf die Kindertaufe nicht anzuwenden, doch konnte man bei ihr die Einstimmung der Eltern oder Vormünder mit Zuziehung des römischen Rechtsbegriffs des consensus praesumptivus und der stipulatio vicaria als Ersatz für den zur Zeit noch fehlenden eigenen Willen des Täuflings ansehen. Diese Ausnahme sollte indeß nur den Christenkindern zu Gute kommen; in Beziehung auf Heiden- und Judenkinder lehnte die Kirche, wo und so lange sie sich ihrer Aufgabe bewußt war, jede Berechtigung, sie durch die Taufe in ihren Schooß aufzunehmen, ab oder verstand sich doch nur in dem besondern Falle dazu, wenn sie von Christen, die sich ihrer angenommen hatten, ihr dargebracht wurden: sie ertheilte ihnen dann die Taufe als Wohlthat (gratia), weil sie voraussetzte, daß Gottes Rathschluß solche Verlassene in die Hände von Gläubigen geführt habe (August. de gratia et libero arbitrio c. 22. §. 44.). Auch bei erwachsenen Juden und Heiden mußte sie grundsätzlich den Taufzwang verwerfen (Conc. Tolet. IV. a. 633 can. 57.). Später finden sich auch Erklärungen für das Gegentheil, wie Conc. Tolet. XII. a. 681 c. 9.: ne Judaei aut se aut filios suos vel famulos suos a baptismi gratia subtrahant; demgemäß wurden denn auch die massenhaften Zwangstaufen vollzogen, an denen die Missionsgeschichte so reich ist. Dies waren indessen nur vorübergehende Abirrungen von dem Principe. Nach Thomas von Aquino (l. c. qu. 68. art. 10.) sollen die Kinder von Ungläubigen, ehe sie den vollen Gebrauch der Vernunft haben, nicht ohne den Willen ihrer Eltern, diejenigen aber, welche sich bei gereifter Vernunft für die Taufe entscheiden, auch gegen den Willen ihrer Eltern getauft werden. Nach diesem Grundsatz verfuhr die römische Kirche jüngst bei dem Judenknaben Mortara. Der römische Katechismus verlangt, daß Niemand wider Willen die Taufe aufgedrungen werde (P. II. cap. II. qu. 37,). Nur gegenüber von den durch Häretiker Getauften behielt sich die Kirche das Recht der Zwangsbekehrung vor (vgl. „Ketzertaufe“). Da die erwachsenen Gläubigen ihre Zustimmung ausdrücklich zu erklären hatten, so konnte die Frage auftauchen, wie es in dieser Beziehung mit Stummen zu halten sey; das Concil zu Orange (a. 441 can. 12.) entschied, daß bei ihnen die Bezeugung ihres früher erklärten Willens durch Andere oder der Ausdruck desselben in ihren eigenen Geberden die in bestimmten Worten unmögliche Erklärung vollgültig ersetze. Alle diejenigen, welche ein unehrbares oder gottloses Gewerbe treiben, worunter man die Histrionen, die Fechter u. A., insbesondere aber die Künstler, welche den heidnischen Gottesdienst unterstützten, und die Beförderer des Aberglaubens, wie die Astrologen rechnete, sollten, so lange sie dasselbe fortsetzten, vom Katechumenate und folglich auch von der Taufe ausgeschlossen bleiben.

4) Die Tauf formel. Zwar scheint die einzig adäquate Taufformel bereits in den Einsetzungsworten Matth. 28, 19. für alle Zukunft der Kirche so festgestellt, daß jeder Zweifel über sie ausgeschlossen bleiben muß; allein da in der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen nur die Taufe auf den Namen Christi erwähnt wird, so konnte und mußte die Frage entstehen, ob nicht hier eine einfachere, auch später genügende Praxis dargeboten sey. Cyprian (ep. 73. c. 17. 18.) meint, daß diese einfachere Taufweise nur bei den Juden gebräuchlich gewesen sey, weil diese bereits den Vater gekannt hätten, es sey darum nur nothwendig gewesen, bei ihrer Taufe den Namen des

Sohnes hinzuzufügen, damit sie die Sündenvergebung und die ihnen verheißene Gabe des Geistes empfingen; bei den Heiden habe es ebenso in der Natur der Sache gelegen, daß sie auf die volle Trinität getauft wurden. Ambrosius (de sp. sancto I, 3) hält die Taufe im Namen Jesu deßhalb für ausreichend, weil in jeder Person der Trinität die anderen mitgesetzt seyen. Umgekehrt will Fulgentius: die Taufe im Namen der Trinität geschehe nur auf den Tod Christi, weil der Täufling in diesen begraben werde (de incarn. c. 11.). Andere, wie Theophylakt (in Luc. XXIV.) und Eulogius (bei Photius 280) halten den Ausdruck: auf den Namen Jesu taufen für eine einfache Bezeichnung der christlichen Taufe, die nach Christi Befehl auf die ganze Trinität geschehe. So entscheiden sich Ambrosius, der Verfasser des tractatus de baptism. haeret., Hilarius (de synodis 85), Pabst Nikolaus I. (resp. ad object. Bulgar.), der heil. Bernhard (ep. 403 ad Henric. Aurel. archid.), die Synode von Nemours (1284), Hugo von St. Victor, der Lombarde u. A. für die Gültigkeit der im Namen Christi vollzogenen Taufe, dagegen erklärte Athanasius (epist. ad Serap.) solche Taufen für leer und wirkungslos; Augustin aber (de bapt. VI, 25. §. 47.) meint, daß nur durch die evangelischen Worte die Taufe geheiligt werden könne, und bezeugt die Allgemeinheit ihrer Anwendung in der Versicherung, man finde leichter Häretiker, welche gar nicht tauften, als solche, die sich nicht dabei der vom Herrn gebotenen Worte bedienten. Nach Thomas von Aquino (III. qu. 66. art. 6.) hebt die Auslassung einer Person der Trinität die Integrität der Taufe auf, selbst wenn der Taufende dieselbe in den andern mitgesetzt denkt; daß die Apostel nur im Namen Christi getauft, den Vater dagegen und den Geist eingeschlossen gedacht hätten, sey auf specielle Offenbarung Christi geschehen, um seinen Namen den Heiden desto ehrwürdiger zu machen. Der römische Katechismus gibt die Möglichkeit dieser Erklärung zu, äußert aber doch einen Zweifel, ob die Apostel je so getauft hätten (II, II. qu. 15. 16.). Für den starken Glauben der alten Kirche an die objektive Wirksamkeit der in gehöriger Form ertheilten Taufe zeugt übrigens nichts mehr, als die bekannte Anekdote von der Spieltaufe des Athanasius in der erweiterten Gestalt, in der sie Rufin (hist. eccles. lib. I. c. 14.) erzählt. Athanasius soll nämlich als Knabe den Bischof gespielt und heidnische Knaben getauft haben; da zufällig der Bischof Alexander vorbeiging und auf ihr Spiel aufmerksam wurde, ließ er die Knaben vor den Klerus bringen und examinirte sie über die Art des Spieles; da sich ergab, daß Alles nach dem Ritus der Kirche vollzogen und namentlich alle Fragen gestellt und alle Antworten gegeben worden seyen, soll er entschieden haben, die Knaben seyen als rechtsgültig getauft anzusehen und nicht wieder zu taufen. Es ist bemerkenswerth, daß auch Luther, der der Sage gedenkt, diese Taufe um des unschuldigen Spieles der Kinder willen, in dem kein Unrecht gewesen, und weil die richtige Taufformel zur Anwendung gekommen sey, für eine rechte Taufe vor Gott erkennt (E. A. 44, 114. vgl. 31, 364). Es darf daher nicht auffallen, daß in Frankfurt a/M. eine im vorigen Jahrhundert von Knaben im Muthwillen an einem Judenknaben, Namens Hirschel, vollzogene Taufe, weil mit der richtigen Formel geschehen, für rechtsgültig erklärt wurde. Jedenfalls scheint diese Sage von Athanasius nicht ohne Einwirkung auf die Entstehung der Lehre von der Nothwendigkeit der priesterlichen Intention in der Sakramentespendung gewesen zu seyn. Denn wenn Thomas (III. qu. 64. art. 9.) sagt, daß die Wahrheit des Sakramentes geradezu aufgehoben werde, wenn Jemand nicht das Sakrament verwalten, sondern einen Scherz treiben wolle, so hat er dabei, wie sich aus Objekt. 2. und der Antwort darauf ergibt, ausdrücklich den Fall im Auge, daß Jemand nicht im Ernst, sondern im Spiel taufe.

Schon Cyprian (epist. 73. c. 5.) übersetzt εἰς τὸ ὄνομα (Matth. 28, 19.) mit in nomine. (Tertullian de bapt. 13: in nomen). Die legitime Taufformel ist in der katholischen Kirche: Ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti, über welche der römische Katechismus (l. c. qu. 13.) eine ausführliche Erklärung gibt; er findet in ihr außer dem Unterschiede des Täufers, des Täuflings und der drei Per-

sonen der Trinität zugleich die Einheit der letzteren (durch den Singularis in nomine) und die causa principalis der Taufe ausgedrückt. Gleichwohl ist sie gerade in der römischen Kirche nicht zu allen Zeiten in Gebrauch gewesen; nach dem Gelasianischen Sakramentarium fragte der Taufende vielmehr den Täufling: Credis in Deum Patrem omnipotentem? Credis in J. Chr. filium ejus unicum, Dom. nostrum, natum et passum? Credis et in Spir. s., s. ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem? Der Täufling antwortete auf jede dieser Fragen: credo und wurde jedesmal untergetaucht (Höfling I. S. 455); dadurch wurde die Taufformel ganz überflüssig und konnte, wie es nach dem Gelasianischen Sakramentar wirklich geschah, unbeschadet der Integrität der Taufform wegfallen (ebendas. S. 484). Daß es in der afrikanischen Kirche zur Zeit Tertullian's ebenso gehalten wurde, scheinen dessen Worte in der Schrift „de corona militis" cap. 3.: Ter mergitamur, amplius aliquid respondentes, quam Dominus in evangelio determinavit, anzudeuten. Die Orientalen bedienen sich der Formel: *βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ ὁ δεῖνα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς-Ἀμήν-καὶ τοῦ Υἱοῦ-Ἀμήν-καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος-Ἀμήν-νῦν καὶ ἀεὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.* In den syrischen Taufliturgieen der antiochenischen und jerusalemischen Kirche erscheint dieselbe mit manchen Zwischensätzen (vgl. Höfling I, 44)). Während die römische Kirche die griechische Taufformel als ausreichend und die mit ihr vollzogene Taufe als vollgültig ansieht (vergl. das Dekret Eugen's IV. pro instr. Armen. und den römischen Katechismus qu. 14.), so übt dagegen die griechische Kirche vermöge des starren liturgischen Karakters, in dem ihre Rechtgläubigkeit ruht, nicht die Gegenseitigkeit. Auch der Protestantismus hat die katholische Taufformel traditionell überkommen, wörtlich übersetzt und beibehalten; wie der römische Katechismus vom katholischen Standpunkte, so hat auch Gerhard vom protestantischen aus ihre Vorzüge in's Licht zu setzen gewußt (de bapt. §. 81.). Von der Taufformel ist indessen die Taufform zu unterscheiden; diese ist nach den altkirchlichen Dogmatikern die Aktion selbst und besteht in der Untertauchung oder Besprengung und dem Sprechen der Taufformel (Gerh. §. 88.). Die Nothwendigkeit der letzteren ist indessen vielfach bestritten worden. Obgleich Brenz ihre Beibehaltung fordert, gibt er doch zu, wenn der Täufer nach Ablegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses etwa spreche: „Auf dieses Bekenntniß und diesen Glauben an den dreieinigen Gott taufe ich dich, damit du gewiß werdest, daß du Christo eingeleibet und aller seiner Güter theilhaftig bist — so sey dies eine rechte und wahre Taufe (Catech. illustr. p. 56 sq.). Selbst Höfling räumt ein, daß die Einsetzungsworte nicht sowohl die Taufformel, als die Taufform, d. h. den einsetzungsgemäßen Gebrauch der materia terrestris vorschreiben, und dieser könne durch das Vorangehende und Nachfolgende hinlänglich Genüge geschehen, es stehe daher nichts im Wege, eine Taufe für gültig zu erklären, bei der die Einsetzungsworte vorher recitirt und der trinitarische Glaube vorher bekannt worden sey, auch wenn sie ohne die herkömmliche Formel vollzogen werde; doch findet auch er das Beibehalten derselben gerechtfertigt (I. S. 40 ff.). Schleiermacher endlich hielt zwar für nothwendig, daß das Wort vom Vater, Sohne und Geiste hinzukomme, auf welchem die Jüngerschaft beruhe und dessen Vergegenwärtigung der Taufe ihre Bedeutung gebe und die Absicht der Kirche bei dieser Handlung ausspreche, bestreitet aber die Nothwendigkeit des Gebrauchs der unveränderten Formel, als wäre diese das Substantiale der Taufe (§. 137, 1).

Eine Abweichung von der herkömmlichen Taufformel wurde in der späteren katholischen Kirche durch die Fälle veranlaßt, wo man über die bereits vollzogene Taufe eines Kindes ungewiß war. In solchen Fällen fordert der can. 39. des hipponensischen Breviarium vom J. 393, der 84. Kanon des Trullanum vom J. 692, der 70. Kanon der Synode von Worms vom J. 868, der 3. Kanon des Londoner Concils vom J. 1200, daß wenn nicht durch glaubwürdige Zeugen die geschehene Taufe unzweifelhaft festgestellt werden könne, man unbedenklich zur Taufe schreiten dürfe; dasselbe wird auch durch den 37. Brief Leo's des Großen bestätigt und mit der augustinischen Sentenz:

non potest dici iteratum, quod nescitur esse factum, motivirt. Dagegen erscheint zum ersten Male in den Statuten des Bonifacius der Grundsatz: man solle in diesem Falle der Taufformel die Worte voranstellen: Non te rebaptizo, sed si nondum es baptizatus, baptizo te etc. (Gerbert, vet. lit. Alemann. I, 444). Diese Vorschrift wurde im Wesentlichen bestätigt durch Alexander III. im J. 1175 (c. 2. apud Gregor. de baptismo et ejus effectu III, 42). Demgemäß hat der römische Katechismus (l. c. qu. 55.) die conditionale Formel in folgenden Worten festgestellt: si baptizatus es, te non iterum baptizo, si vero nondum baptizatus es, ego te baptizo in nomine etc., versäumt es aber nicht, vor leichtfertigem, unmotivirten Gebrauche derselben zu warnen, was sich wohl zum Theil auf die damals von mehreren Concilien beliebte, aber von Pius V. verworfene Wiedertaufe convertirter Protestanten unter Anordnung der formula conditionalis bezieht (vergl. den Artikel „Ketzertaufe"). Luther erklärte sich mit großem Abscheu gegen diese Formel, da eine solche auf Schrauben gestellte verklausulirte Sakramentespendung ihm mit dem Bedürfniß des Gläubigen, der sakramentlichen Gnade unmittelbar und unumstößlich gewiß zu werden, in schneidendem Widerspruche stand, und empfahl in solchen Fällen die Rückkehr zu der älteren Praxis (E. A. 59, 61. 64, 322; Briefe bei de Wette IV, 254 u. 267). Dagegen gibt er im Bedenken von den Findelkindern einen nicht minder anstößigen Rath (E. A. 64. 320 ff.). Er sagt nämlich, wenn eine Mutter ihr Kind in Todesgefahr selbst getauft habe und es sterbe, so habe es die rechte Taufe empfangen; überlebe es, so möge sie die ertheilte Nothtaufe verschweigen und es getrost in der Kirche taufen lassen. Sein Motiv war unstreitig die juristische Förmlichkeit, mit der man damals bei der Constatirung einer geschehenen Taufe verfuhr und die es nicht gestattete, der Mutter als einer einzelnen Person auf ihr Wort zu glauben. Wo die Kirchenordnungen diesen Punkt berühren, verwerfen sie ohne Ausnahme die bedingte Taufformel. In neuerer Zeit hat sich nur Höfling (I, 81) dafür ausgesprochen, aus einer Skrupulosität, die wir nicht zu begreifen vermögen und die jedenfalls gegen Luther's Weitherzigkeit auffallend contrastirt.

5) Taufe durch Untertauchung, Uebergießung oder Besprengung. In der ältesten Kirche finden wir bei der Taufe als Regel das Untertauchen; das Uebergießen (perfusio s. infusio) und Besprengen (aspersio) nur bei der Krankentaufe, deren Empfänger clinici genannt wurden. Wenn auch einzelne Lehrer wie Cyprian (ep. 69. ad Magnum cap. 12 sq.) die klinische Taufe nur als eine durch die zwingende Nothwendigkeit (necessitate cogente) gerechtfertigte Ausnahme von der Regel ansahen, der sie dieselbe Gnadenwirkung wie der durch Untertauchen vollzogenen Taufe zuschrieben, so hielten sie dagegen Andere für eine unvollständige Taufe und wollten den Kliniker, wenn er gesund wurde, mit Ausnahme dringender Nothfälle vom Klerikate ausgeschlossen wissen (Conc. Neo-Caesar. can. 12.). Der Grund dieser Abneigung gegen den baptismus clinicorum mag theils in dem Umstande zu suchen seyn, daß solche ihr Katechumenat nicht vollendet hatten, theils darin, daß die Symbolik des Taufritus bei ihnen unvollständig blieb, endlich mag die beschränkte Anwendung des Elementes, dem die ältesten Väter eine mit der Natur des Wassers zusammenhängende und durch die Consekration gesteigerte Heilskraft beilegten, dabei mitgewirkt haben. Das Neucäsareensische Concil motivirt seinen Beschluß damit: *οὐκ ἐκ προαιρέσεως γὰρ ἡ πίστις αὐτοῦ, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης*. Noch im Jahre 816 verbietet das Concilium Celichyt. den Priestern die effusio aquae super capita infantium (can. 11.), das Concil von Nemours vom Jahre 1284 beschränkt sie auf Nothfälle und noch Thomas v. Aquino (P. III. qu. 66. art. 7.) hält die immersio für sicherer, wenn auch nicht für de necessitate sacramenti. Erst das Concil von Ravenna 1311 läßt zwischen immersio und superfusio die freie Wahl, während die statuta synod. des Lütticher Bischofs Johannes 1287 schon Vorschriften geben, wie die infusio bei den Kindern zu geschehen habe. Die allgemeinere Aufnahme der Besprengung bei der Kindertaufe in die kirchliche Sitte beginnt daher erst seit dem Ende des 13. Jahrhunderts und ist durch das immer seltenere und nur noch ausnahms-

weise Taufen Erwachsener begünstigt worden. Das römische Ritual setzt die Infusion als die gewöhnliche Taufform voraus, hat aber auch Vorschriften für die mersio. Die griechische Kirche hat bis heute das Untertauchen beibehalten und sieht es als Substantiale der Taufe an. Luther hat im Sermon von der Taufe (E. A. 21, 229) das Hineinstoßen in das Wasser wenigstens um der Symbolik willen für das Richtige erklärt; er leitet sogar das Wort „Taufe" von „tief" ab, weil man „tief in das Wasser senke, was man taufe". Im Taufbüchlein 1523 (E. A. 22, 163) und 1526 (E. A. 22, 293) wird der Taufakt als „Tauchen" bezeichnet, dagegen in der Schrift: „wie man recht und verständlich einen Menschen zum Christenthume taufen soll", als „Uebergießen des Wassers" (1523. E. A. 22, 168); jenes ist auch das Gewöhnliche in den Kirchenordnungen, in denen der Ausdruck „besprengen" seltener vorkommt, bisweilen aber auch reichliche Begießung angerathen wird. Gerhard hält die immersio nicht für de necessitate sacramenti und legt der infusio gleiche Wirkung bei (§. 95.). Calvin erklärt die ganze Frage für ein Adiaphoron (Inst. IV. c. 15. §. 19.).

Das Untertauchen fand in der alten Kirche dreimal statt; dies bezeugt schon Tertullian (adv. Prax. c. 26.: nec semel, sed ter ad singula nomina in personas singulas tinguimur, cf. de cor. milit. 3. und das oben auf Anlaß der Tauformel Erörterte). Basilius (de sp. sanct. c. 27.) und Hieronymus (adv. Luciferian. c. 4.) führen diese Sitte auf apostolische Tradition zurück. Sozomenus (VI, 26) und Theodoret (haer. fabul. IV, 3) geben an, daß man den Eunomius und dessen Schule für den Urheber der Sitte des einmaligen Untertauchens gehalten habe, womit das Zeugniß des Sokrates (V, 24), daß die Eunomianer nicht auf die Trias, sondern auf den Tod Christi getauft hätten, zu verbinden ist. Athanasius (qu. 94. de parab. evang.), Leo d. Gr. (ep. IV. ad episc. Sic. c. 3.), Gregor von Nyssa (de bapt. Chr.) und Theophylakt (in epist. ad Col. 2, 12) finden in dem dreimaligen Untertauchen die Auferstehung des Herrn nach drei Tagen, Cyrill von Jerusalem (catech. myst. II, 4) gar in dem dreimaligen Untertauchen die drei (?) Nächte, in dem dreimaligen Auftauchen die drei (?) Tage der Grabesruhe angedeutet. Die spanischen Bischöfe dagegen beschränkten gegenüber den Arianern das Untertauchen auf ein einmaliges, als symbolischen Ausdruck der Wesenseinheit der trinitarischen Personen. Gregor der Gr. erklärt (L. I. ep. 43 ad Leandr. Episc. Hispal.) diese Differenz für irrelevant, da das einmalige Untertauchen die Einheit der trinitarischen Personen, das dreimalige ihren Unterschied ausdrücke. Seitdem bestanden beide Ritus-eigenthümlichkeiten bei den Katholiken Spaniens nebeneinander und gaben dem vierten Concil zu Toledo im Jahre 633 (can. 6.), sowie dem Bischof Ildefons von Toledo, (Lib. I. de cognit. bapt. c. 117.) Anlaß, sich zu Gunsten der hergebrachten spanischen Sitte zu entscheiden. Während Alkuin (ep. 81. ad Paul. u. 69. ad fratr. Lugd.) und Walafried Strabo (de offic. eccles. c. 26.), jener äußerst heftig, dieser gemäßigt sich gegen den spanischen Brauch aussprachen und der Bischof Gelant von Anjou auf einem Provincialconcil 1275 den Geistlichen seines Sprengels das einmalige Untertauchen oder Begießen geradezu verbot, so erklärte das Wormser Concil (vom J. 868 can. 5.) unter Bezugnahme auf die vierte Synode zu Toledo, ferner Thomas von Aquino (l. c. qu. 66. art. 8.) und Duranti (de rit. eccl. cath. I, 19) beide Gebräuche an sich für gleichberechtigt, obgleich Thomas mit Rücksicht auf die kirchliche Verordnung und auf die erloschene Ursache der spanischen Praxis (Protest gegen den Arianismus) es für Sünde hielt, wenn Jemand zu seiner Zeit nur einmal untertauchte. Der römische Katechismus verpflichtet jeden Taufenden der in seiner Landeskirche üblichen Sitte zu folgen (qu. 18.); das römische Ritual dagegen fordert die in die kirchliche Praxis allgemein aufgenommene dreimalige Begießung des Hauptes. Die lutherischen Kirchenordnungen schreiben theils einfach nur das Tauchen und Begießen, theils ausdrücklich das dreimalige Begießen oder Besprengen vor. Gerhard (§. 98.) und Calvin (Inst. IV, 15. §. 19.) halten die ganze Frage für ein Adiaphoron.

6) Taufzeiten. Obgleich Tertullian jede Zeit zur Ertheilung der Taufe geeignet

hält, unbeschadet der sakramentalen Gnadenwirkung, so sind ihm doch diejenigen, welche am Pascha (der Vigilie des Paschafestes) und in der Pentekostezeit (zwischen Ostern und Pfingsten) vollzogen wurden, die eigentlich solemnen Taufen, theils weil in dem Wesen der Taufe schon die unmittelbare Beziehung auf Christi Tod und Auferstehung liegt, theils weil die Ertheilung des heiligen Geistes der letzte Zweck der Taufe und der dazu gehörigen Handlungen ist (de bapt. c. 19.). Bei andern Vätern der abendländischen und morgenländischen Kirche (vgl. Hieronymus, Comment. in Zachar. 14, 8) kommen ähnliche Aussprüche vor. Die römische Kirche insbesondere hielt stets an dem Pascha und der Pentekoste als festen Tausterminen fest; im Oriente kam der Epiphanientag, der sich als der eigentliche Tauftag Christi besonders empfehlen mußte, hinzu (Gregor von Nazianz hom. 40. de bapt.), im Abendlande aber an verschiedenen Orten (wie wir aus des Siricius Brief ad Himerium Tarracon. episcop. c. 2. ersehen) auch das Christfest, die Apostel- und Märtyrertage, namentlich das Fest Johannis des Täufers. Nicht bloß der genannte römische Bischof, sondern auch Leo der Große (ep. 2. ad episcop. Sicul. epist. 30. ad episc. per Campan. Samnium et Picenum constitutos), Gelasius (ep. 9. ad episcop. Lucan.) und Gregor II. (Capit. pro Martiniano episc. et Georg. presbyt. in Bavariam ablegat. und epistol. ad clerum et plebem Thuring.) traten gegen diese Neuerung auf und drangen auf strikte Einhaltung der römischen solennen Taufzeiten, der Pascha- und Pfingstvigilie; nur Kranke sollen urgente necessitate zu andern Zeiten getauft werden. Bis in das 11. Jahrhundert werden diese Bestimmungen theils von Concilien, theils in Rechtssammlungen, theils von kirchlichen Schriftstellern wiederholt. So sagt Benediktus Levita in seiner Sammlung II, 181: ut nullus baptizare praesumat, nisi per duo tempora i. e. vigilia Paschae et vigilia Pentecostes praeter periculum mortis. Doch haben auch manche Concilien, wie das zu Auxerre (578—590 c. 18.) und das zweite zu Maçon (585 c. 3.) Ostern für die einzig legitime Taufzeit gehalten. Das 17. Concil zu Toledo (694 can. 2.) fordert sogar, daß während der ganzen Quadragesima bis zum grünen Donnerstag die Thüren der Baptisterien verschlossen und mit dem bischöflichen Ring versiegelt bleiben sollen, damit jede Umgehung des kirchlichen Gebotes unmöglich werde.

Die Festsetzung der solemnen Tauftage war ursprünglich nur auf die Katechumenen berechnet; noch Siricius nimmt in dem erwähnten Dekretale die Kinder ausdrücklich von der Regel aus und stellt sie mit den infirmis auf eine Linie. Allein später wurden auch sie demselben Zwange unterworfen und dadurch verwickelte sich die Kirche in Widerspruch mit ihrem eigenen Grundsatz, nach welchem die Taufe nur da, wo keine Gefahr im Verzuge liegt, aufgeschoben werden darf. Mit der allgemeineren Verbreitung der Kindertaufe und dem Aufhören des Katechumenats, das nur noch dem Namen nach in der kirchlichen Literatur fortläuft, mußte daher die Indifferenzirung der Taufzeiten von selbst erfolgen. Schon das Concil von Maçon im Jahre 585 klagt, daß sich zur Zeit des Pascha kaum zwei oder drei fänden, welche durch Wasser und Geist wiedergeboren würden. Diese Nichtbeachtung der Taufzeiten machte seit dem 10. Jahrhundert trotz aller Erinnerungen an die ältere Praxis immer reißendere Fortschritte. Thomas stellt darüber folgende Grundsätze auf (qu. 68. art. 3.), welche sich auch der römische Katechismus angeeignet hat (qu. 31. 34—36.): Kinder sind theils wegen der zu besorgenden raschen Todesgefahr, theils weil in ihrem Alter eine vollständige Belehrung und Bekehrung nicht zu erwarten steht, sofort zu taufen; bei Erwachsenen dagegen ist die Taufe aufzuschieben, damit sie gegen die Gefahr, sie ficte zu empfangen, gesichert und genügend in den Lehren des christlichen Glaubens und den Pflichten des christlichen Lebens unterrichtet werden und damit der solenne Karakter der Taufzeiten gewahrt bleibe; wenn sie indessen genügend unterrichtet sind oder Gefahr im Verzuge droht, sind auch bei ihnen diese Termine nicht abzuwarten. In der That beschränkt sich die Geltung derselben in der heutigen römischen Praxis darauf, daß an der Vigilie des Osterfestes in Rom und in Kathedralen eine und die andere Judentaufe vorgenommen wird. Was

die griechische Kirche betrifft, so bemerkt schon Theophylakt zu Ende des 11. Jahrhunderts, daß in ihr die Taufzeiten nicht mehr in kirchlicher Uebung stehen.

7) Taufpathen (ἀνάδοχοι, sponsores, fidejussores, fidedictores, susceptores, compatres, propatres, commatres, promatres, admatres, patrini, matrinae, patres s. matres spirituales, altdeutsch Gevatero und Gefatera, Toto und Tota, Doten, Dotten, Göttel, Götten, Pfettern, Pettern, Botten) haben wahrscheinlich ihre Entstehung der Kindertaufe zu danken und es ist gewiß nicht zufällig, daß die erste Erwähnung der sponsores bei Tertullian auf Anlaß der Kindertaufe geschieht (de bapt. c. 18.). Da nämlich Kinder noch nicht selbst ihren Glauben bekennen und sich zur Uebernahme der Taufpflichten bereit erklären können, so war schon für den Taufakt selbst eine liturgische Vertretung, sowie für das spätere Leben der Kinder eine Bezeugung der stattgefundenen Taufe gegenüber der Kirche unumgänglich nothwendig. Beides konnte naturgemäß von den Eltern geschehen und es kann uns darum nicht befremden, daß dieselben noch zu Augustin's Zeit als diejenigen genannt werden, welche die Kinder zum Empfang der Gnade Christi in der Taufe darbringen und tamquam fidejussores für sie antworten (vgl. den 98. Brief an Bonifacius). Erst das Concil von Mainz verbot dies 813 im can. 55. und der römische Katechismus motivirt die Unstatthaftigkeit mit dem eigenthümlichen Grunde, damit der Unterschied der geistlichen von der fleischlichen Erziehung desto schärfer hervortrete (qu. 28.).

Allein die Vertretung der Pathen hatte, wie dies ja schon in den Namen sponsores, fidejussores und fidedictores ausgesprochen liegt, noch den weiteren Zweck, daß sie für den Täufling eine wirkliche Bürgschaft übernehmen sollten, deren Inhalt mit der Zeit immer mehr detaillirt und präcisirt wurde. Sie sollten namentlich, wie dies schon Augustin (sermo de temp. 116) ausspricht und eine Reihe kirchlicher canones der späteren Jahrhunderte bestätigt haben (cf. Conc. Paris. 829 c. 7. Statuta S. Bonif. Mog. archiep. c. 26.), dem Kinde die Rudimente des christlichen Glaubens, namentlich das Vaterunser und das apostolische Symbolum, mittheilen und ihm auch persönlich das Vorbild kirchlichen Sinnes und frommen Lebens geben (Augustin a. a. O. Pseudo-Augustinus hom. 168. Dionys. Areop. de eccles. hierarch. c. 7. Ahitonis Bas. episc. Capitul. c. 25. Capit. Attonis episcop. Vercell. c. 18. Jonae episcop. Aurel. de instit. laic. c. 6.). Nach dem Vorgange des Thomas von Aquino (qu. 67. art. 7. u. 8.) legt auch der römische Katechismus den Pathen diese Pflicht an das Herz, begründet sie aber mit der höchst naiven Bemerkung, daß der Pfarrer doch unmöglich so viel Zeit übrig habe, um die Kinder im Glauben noch besonders unterrichten zu können (qu. 25.). Da man die Taufe selbst als Geburt eines neuen Lebens ansah, so wurde auch die Funktion der Pathen unter diesen bildlichen Bezug gestellt: man sagte nicht nur, sie hielten die Kinder über die Taufe (gestare manibus, tenere in baptismo, super fontem in ulnis tenere), sondern auch, sie nähmen die geistlich Neugeborenen auf oder höben sie aus der Taufe (suscipere a fonte, ex fonte, de baptismo; spiritualiter suscipere, elevare etc.), da man sie selbst dabei als solche ansah, durch deren Willen und Funktion der in der Kirche waltende erneuernde Geist auch den Kindern mitgetheilt und diese geistlich wiedergeboren würden (wie dies schon Augustin im 98. Brief in dem regenerari per officium alienae voluntatis ausgesprochen hat), so konnte man leicht dahin kommen, sie als geistliche Väter oder Mütter (spirituales patres et matres, compatres et commatres) zu bezeichnen. So entstand, je weniger die Zeit dazu angethan war, die Gränze zwischen Bild und Realität einzuhalten, im 6. Jahrhundert die Vorstellung der cognatio spiritualis, mit der man es so ernst nahm, daß man sie als Verhältniß väterlicher Affektion und als ausreichendes Ehehinderniß ansah. Justinian hat dies noch einfach in gesetzlicher Form ausgesprochen (Cod. Justin. L. V. Tit. IV. de nuptiis, lex. 26.), Das Trullanum aber stellt eine solche Ehe bereits unter den Gesichtspunkt der Hurerei und bedroht sie mit der Strafe derselben (can. 53.); der römische Katechismus erklärt sie für verboten und fordert ihre Auflösung. Dasselbe Urtheil fällt er über eine Ehe

zwischen dem Täufer und dem Täufling (qu. 26.), da auch sie in das gleiche Verhältniß geistlicher Verwandtschaft getreten seyen.

Daß auch die Katechumenen bei der Taufe durch Pathen vertreten worden seyen, läßt sich mit voller*) Bestimmtheit erst in dem 4. Jahrhundert nachweisen (vergl. das Leben des Epiphanius). Auch in diesen Fällen scheint die sponsio nicht bloß aus einer luxurirenden Uebertragung von der Kindertaufe, sondern aus einem wirklichen Bedürfniß hervorgegangen zu seyn, da der Klerus unmöglich Alle, die sich zur Taufe melden, selbst beobachten und sich über die Lauterkeit ihrer Gesinnung und ihres Wandels ein sicheres Urtheil bilden konnte; es mußte darum wünschenswerth seyn, daß Vertrauen verdienende Persönlichkeiten für den Neophyten eintraten. Ohnehin wurde auch bei Katechumenen die Zuziehung von Pathen zur unumgänglichen Nothwendigkeit, wenn dieselben durch plötzliche Krankheit der Sprache oder gar der Besinnung beraubt wurden (Conc. Arausc. a. 441 c. 12. Conc. Carth. III. a. 397 can. 34. Cyrill. Alexandr. Comm. in Joan. XI, 26. Timoth. Alex. Resp. can. c. 4. Augustin. Confess. IV, 4. Ferrandus ad Fulgent.).

Von der Pathenschaft sind nach katholischen Grundsätzen ausgeschlossen 1) alle die nicht getauft oder gefirmt sind (Decret. Grat. de consecrat dist. IV. c. 102. cf. Rit. Rom.); 2) diejenigen, welche zur öffentlichen Kirchenbuße verurtheilt sind (Capit. Reg. Franc. VI. c. 182); 3) werden vom römischen Katechismus ausdrücklich alle Häretiker, Juden und Ungläubigen für unfähig erklärt, Pathenstellen zu übernehmen (qu. 28.). In älterer Zeit liebte man insbesondere Diakonen (denen es ohnehin in manchen Kirchen oblag, den Getauften zur Salbung und Handauflegung zum Bischof zu geleiten), Diakonissinnen, Wittwen und heilige Jungfrauen zu Pathen zu wählen; später wurde eine Reihe von kirchlichen Verordnungen dagegen erlassen, welche nicht bloß den Priestern, sondern auch den Mönchen und Nonnen untersagten Pathen zu stehen, den letzteren wohl nicht bloß deßhalb, weil sie, wie Martène meinte, in dem Büßerstande leben, sondern auch um sie vor Beziehungen und Verbindungen mit Weltlichen zu bewahren (cf. Conc. Autissiod. a. 578—590 c. 24. u. 25. Statut. eccl. Nemaus. c. 13.).

Anfangs wird wohl jeder Täufling seinen eigenen Pathen gehabt haben, dessen Geschlecht von dem des Täuflings um so mehr abhing, da dies schon die Decenz bei dem Ritus des Untertauchens forderte. Später verboten mehrere Verordnungen (Leo d. Gr. bei Gratian de consecr. Dist. IV. c. 101. Conc. Metense a. 888 can. 6.) ausdrücklich das Hinzuziehen von mehreren Pathen bei einem Täufling: wie es scheint, ohne Erfolg. So fungirten bei der Taufe Philipps, des Sohnes Ludwig's VII. von Frankreich, drei Aebte als patrini, des Königs Schwester und zwei Pariser Wittwen als matrinae. So ließen sich mehrere Concilien zu Zugeständnissen herbei, indem sie nur verboten, die Zahl zwei, drei oder vier zu überschreiten (Con. Trevir. 1227. can. 1. Wigorn. 1240. Bajocens. 1280. Exoniense 1287. Coloniens. 1281.). Das Tridentinum (Sess. XXIV. cap. 2.) gestattet nur einen Pathen desselben, höchstens zwei verschiedenen Geschlechtes, damit nicht die Zahl der geistlichen Verwandtschaften zu sehr vergrößert werde, was der römische Katechismus mit dem weiteren Argumente stützt, damit nicht der den Pathen obliegende geistliche Unterricht durch die Vielheit derselben verwirrt und gestört werde (qu. 29.). Die Synodalstatute von Avignon vom J. 1337 klagen, daß viele Kinder ungetauft sterben, weil sich die Meisten aus Scheu vor den theils den Kindern, theils der Mutter zu machenden Geschenken von der Pathenschaft abhalten ließen, und verbieten mehr zu geben, als ein weißes Kleid und eine Wachskerze.

Die protestantischen Kirchenordnungen fassen die Stellung der Pathen ähnlich wie die katholische Kirche. Nach der österreichischen von 1751 und der niedersächsischen des

---

*) In Tertullian's Stelle de cor. mil. cap. 3: inde suscepti lactis et mellis concordiam praegustamus, könnte nämlich der Ausdruck suscepti sc. a fonte schon auf die Vertretung erwachsener Täuflinge durch Pathen hindeuten.

Herzogs Franz v. J. 1585 sollen sie 1) Zeugen der vollzogenen Taufe seyn; 2) neben den Eltern das Kind in der Taufe betend Christo zutragen, den christlichen Glauben bekennen, dem Teufel entsagen und an des Kindes Statt Bürgen werden, daß es die übernommenen Taufpflichten auch wirklich halten wolle; 3) als geistliche Eltern die Getauften ihr ganzes Leben lang an ihr Taufgelübde erinnern und für ihre christliche Erziehung eintreten, besonders im Falle des Todes der Eltern (vgl. Brandenb.-Nürnberg., Hessische K.-O. 1566, Antorfer K.-O. 1567). Als Pathen sollen darum fromme, ehrliche und gläubige Leute gebeten werden (Pommer'sche K.-O. 1535 u. a.); leichtfertige und gottlose Menschen, Verächter der Religion und des Abendmahles sollen, wenn sie in ihren offenbaren Lastern unbußfertig zu verharren gedenken, von der Pathenschaft zurückgewiesen werden; doch schärfen es mehrere Kirchenordnungen, wie die österreichische, dem Pfarrer ein, den gebetenen Pathen nicht in der Kirche zurückzuweisen, sondern etwaige Bedenken gegen ihn mit ihm privatim zu besprechen. Später ging das Recht der Zurückweisung von den Pfarrern, die es ohne Zweifel vielfach mißbraucht haben, in die Hände des Kirchenregiments über. Kinder sollen als Gevattern nur dann zugelassen werden, wenn sie im Katechismus genugsam unterrichtet sind und bereits gebeichtet und communicirt haben; andere Kirchenordnungen fordern ein bestimmtes Alter zwischen dem zwölften und vierzehnten Jahr, einige erklären Kinder nur dann für zuläßig, wenn sie von ihren Eltern vertreten werden. Der Pathe soll ferner der reinen evangelischen Lehre oder Religion zugethan seyn und Wiedertäufer, Papisten und Calvinisten darum nicht zugelassen werden, doch fehlt es in andern Kirchenordnungen nicht an milderen Bestimmungen: die hessischen Visitationsartikel von 1566 wollen Katholiken deßhalb nicht ausgeschlossen wissen, weil man mit ihnen im Wesentlichen des Glaubens einig sey und der Dissensus nur einige Mißbräuche betreffe, eine Weitherzigkeit, welche nach Philipp des Großmüthigen Tode († 1567) die hessische Generalsynode 1568 verwarf. Die Straßburger Kirchenordnung will diejenigen Katholiken zugelassen wissen, welche die evangelische Kirche für eine wahre Gemeinde Christi, die evangelische Taufe und Abendmahl für wahre Sakramente Christi halten. Die Cynosur. oecon. eccl. Wirtemberg. von 1687 empfiehlt zwar als Regel die Wahl lutherischer Pathen, spricht sich aber zugleich für die Zulässigkeit katholischer aus, da die susceptores nur testes seyen (?), die römischen Katholiken aber dasselbe Symbolum hätten und in der Substanz der Taufe mit den Protestanten nicht uneinig seyen*); nur Mönche, Nonnen und Pfaffen sollen, als Feinde und Lästerer der evangelischen Lehre ex professo, excludirt bleiben. Die Gevatterschaft von Protestanten bei katholischen Taufen wird dagegen verworfen oder doch nur unter der Bedingung gestattet, daß der protestantische Pathe seinen Abschen gegen die papistischen Greuel bezeuge oder geradezu erkläre, er wolle Alles aufbieten, daß das Kind in seinem Bekenntniß erzogen werde. So die angeführte Cynos. oecon. eccl. Wirtemb. und eine Coburger Kirchenordnung.

Da die Sucht, die Pathengeschenke zu steigern, zur Vermehrung der Gevattern führte, so verboten die Generalartikel Kurfürst August's von Sachsen bei einer Strafe von hundert Gulden einem Kinde mehr als drei Gevatter zu geben; andere Kirchenordnungen haben mildere Strafen; manche gestatten es dem Adel und den Regierungsräthen als Standesprivileg, die Zahl drei zu überschreiten; höchst originell ist die Bestimmung der Coburger Ordnung von 1626, nach welcher an Orten, wo drei Pathen üblich sind, der Bastard nur einen, wo dagegen einer gewöhnlich ist, der Bastard deren drei erhalten soll.

8) Das Liturgische des Taufvollzuges. Es ist bereits oben in dem Abschnitte I. „Biblische Theologie" darauf hingewiesen worden, daß die Sorge für die

*) Dieser Grundsatz hat sich schon im vorigen Jahrhundert allgemeine Geltung verschafft, und die auf ihn gegründete Praxis ist wohl jetzt die herrschende. Die Zulassung der Juden dagegen, welche jetzt vielfach von den Organen leichtfertiger Aufklärerei gefordert wird, würde eine gänzliche Verkennung der Bedeutung des Patheninstitutes verrathen.

Reinheit der Gemeinde frühzeitig und wahrscheinlich schon in der apostolischen Zeit dahin führen mußte, der Taufe eine Vorbereitung vorangehen zu lassen und daß darin der Ursprung des Katechumenates zu suchen ist. Diese Vorbereitung bestand naturgemäß im Gebete, im Unterrichte und vor Allem in der bußfertigen Beugung vor Gott, deren karakteristischer Ausdruck das Fasten war. Dies wird durch die Zeugnisse Justin's und Tertullian's bestätigt. Nach jenem (Ap. I, 61) betete und fastete die Gemeinde mit ihren Täuflingen, welche selbst fastend Gott um Vergebung der Sünden anriefen; nach diesem (de bapt. cap. 20.) mußte der Taufe häufiges Gebet, Fasten, Wachen und Kniebeugung nebst dem Bekenntniß aller früher begangenen Sünden voraufgehen. Es ist dies die poenitentia ante baptismum, von der Augustin häufig redet. Daß wir es nicht anders zu fassen haben, wenn in den clementinischen Homilien (z. B. III, 73) und Recognitionen (z. B. III, 67) das Fasten neben dem Hören und Fragen nach der Heilslehre erwähnt werden, hat Höfling I, 375 richtig gesehen und namentlich darauf aufmerksam gemacht, daß dies Alles schon aus dem *μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος*, Apg. 2, 38. (ja man kann sagen, schon aus dem Ritus der Johannestaufe) folge. Es ist daher auch eine bloße Willkürlichkeit und eine reine Fiktion, wenn Hilgenfeld (Paschastreit S. 300) diesem Fasten der judenchristlichen Clementinen einen andern Sinn unterschieben will, als ihn derselbe Gebrauch der ganzen übrigen und namentlich der gleichzeitigen Kirche hatte. Der Katechumenat wurde später zu einem gegliederten Institute, das sich in mehreren Klassen abstufte, in welche die Aufnahme unter bestimmten Feierlichkeiten erfolgte. Diese Klassen sind, wie es Höfling in sehr gründlicher Untersuchung festgestellt hat: 1) die rudes; 2) die Katechumenen im eigentlichen Sinne, welche wieder in die Abtheilungen der audientes und genuflectentes sich gliederten, und 3) die competentes, auch *φωτιζόμενοι* genannt. Rudes nannte man wahrscheinlich diejenigen, welche durch die Bezeichnung mit dem Kreuze, die Signation, zu Christen gemacht worden waren. Die Aufnahme in den Katechumenat (das catechumenum facere) geschah durch Gebet unter solenner Handauflegung (oratio manus impositionis), womit sich im Occidente die benedictio et datio salis (vgl. Augustin's Confess. I, 11) als das eigentliche Sacramentum catechumenorum (de peccat. merit. et rem. II, 26 §. 42. de catech. rud. c. 26.) verband, eine Sitte, die wohl auf Matth. 5, 13. zurückgeht. Diese eigentlichen Katechumenen hatten anfangs nur das Recht, der Schriftverlesung und der Predigt beizuwohnen, und wurden darauf entlassen (audientes), später durften sie auch bei den Gemeindegebeten anwesend seyn (genuflectentes). Aus ihnen wurden die Taufcandidaten, die competentes oder electi ausgewählt und liturgisch für die Taufe bereitet. Diese Bereitung, welche im Oriente in freierer Weise, im Occidente dagegen in den sogenannten Scrutinien, d. h. in eigenen liturgischen Gottesdiensten geschah, welche in die Messe eingeschoben wurden, vollzog sich in folgenden Ritusakten, die sich nur allmählich gebildet und zu einem Ganzen verbunden haben: 1) die Katechumenen hatten ihre Namen anzugeben, welche in die Diptychen der Kirche eingetragen wurden (nomen dare, *ἀπογραφῆναι*, cf. Recogn. Clem. III, 67. Conc. Carth. IV. c. 85.). 2) Sie entsagten, den Blick und die Hände nach Westen, dem Orte der Finsterniß, gerichtet (Cyrill. cat. myst. I, 2), dem Teufel, seinem Pompe und seinen Engeln (Tertull. de coron. mil. c. 3.). 3) Durch Anhauchung (insufflatio oder exsufflatio) wurde der Teufel beschworen von den Competenten, welche mit verhülltem Haupte dastanden, auszufahren (*ἐξορκισμός*, als Taufritus zuerst durch einige Votanten des Karthagischen Conciles im J. 256 gefordert, dann für das Abendland von Optatus, Augustin und Petrus Chrysologus, für das Morgenland von Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz und Chrysostomus bezeugt). 4) Das Oeffnen der Ohren und der Nase (apertio aurium et narium), welches mittelst Berührung derselben durch den Priester mit Speichel geschah und aus der Modifikation des Verfahrens Christi an dem Taubstummen (Mark. 8, 23.) entstanden war (ursprünglich scheint wirklich der Mund des Competenten mit Speichel

berührt worden zu seyn, vergl. Ildefonsus von Toledo de cognit. bapt. 1, 29.). 5) Die Salbung mit dem Katechumenenöl, welche in der abendländischen Kirche vor oder bei der letzten Abrenuntiation (Tertulliau und Cyprian kennen sie noch nicht), im Oriente aber nach der Ablegung des Glaubensbekenntnisses stattfand. 6) Die traditio symboli et orationis dominicae, die feierliche Bekanntmachung der Competenten mit dem apostolischen Symbolum und dem Vaterunser, nebst einer kurzen Erklärung derselben; die damit verbundene expositio evangeliorum bestand in der Recitation der Anfänge der vier Evangelien und in der Angabe, warum jedem der Evangelisten eine der in den Cherubim bei Ezechiel 1, 10. zusammengefaßten Gestalten als Symbol attribuirt wurde. 7) Die redditio symboli et orationis dominicae, die Recitation beider durch die Katechumenen.

Die Trennung der Katechumenen in eigentliche Katechumenen (audientes et genuflectentes) und Elekten oder Competenten hat frühzeitig aufgehört und so wurden die sämmtlichen Katechumenatsakte nach und nach in die auf die Taufe unmittelbar vorbereitenden, durch die Quadragesima hindurchgehenden liturgischen Katechumenengottesdienste zusammengefaßt. Dieser Proceß ist bereits in den uns vorliegenden Scrutinien (von scrutari) als vollzogen vorausgesetzt (s. die Formulare bei Höfling I, 305 ff. nach dem Gelasianischen und andern Sakramentarien mitgetheilt). Im Ganzen wurden dieser Gottesdienste oder Scrutinien in der Quadragesima sieben gehalten, die beiden ersten gewöhnlich am Mittwoch und Samstag der dritten, das dritte am Mittwoch der vierten, das vierte und fünfte am Mittwoch und Samstag der fünften Fastenwoche, das sechste und siebente am Gründonnerstag und am großen Sabbath gehalten. Dem ersten Scrutinium ging die Aufzeichnung der Namen der Täuflinge voraus, und zwar ebensowohl der Kinder als der Erwachsenen, im dritten fand die traditio symboli et orationis dominicae und die expositio evangeliorum, verbunden mit dem sacramentum apertionis, der Berührung der Ohren und der Nase mit Speichel unter Aussprache des Wortes Ephata statt; es wurde darum als das größte Scrutinium bezeichnet. Die Exorcismen und die Abrenuntiation gingen als correlative Akte durch sämmtliche Scrutinien durch. Das letzte am großen Sabbath wurde mit der redditio symboli eröffnet. Vor der Pfingstvigilie wurden nur drei Scrutinien gehalten. So war es römische Praxis. In andern Kirchen wurden auch die Sonntage gern für die Katechumenengottesdienste verwandt.

Der Taufritus ist bereits von Tertullian vollständig geschildert. Er zerlegte sich in mehrere Akte, welche die Wirkungen der Taufe in bedeutungsvoller Symbolik zur Anschauung brachten. Der Untertauchung folgte die Darreichung von Milch und Honig (de cor. mil. 3, advers. Marc. I, 14), um die Getauften als Kinder Gottes zu erweisen; die Salbung mit Oel zur Bezeugung des geistlichen Priesterthums (de bapt. c. 7.); endlich die Handauflegung, welche seit der Erhebung des Episkopates über den Presbyterat nur dem Bischof zustand: gleichsam eine Einladung an den heiligen Geist, von dem Neophyten Besitz zu ergreifen (c. 8.). Im Laufe der Zeit kamen noch folgende Handlungen hinzu und gingen der bischöflichen Handauflegung voraus: dem Neophyten wurden weiße Kleider und eine Kopfbedeckung oder Kopfbinde (chrismale) an der Stelle der vor der Taufe abgelegten Gewänder angezogen (Euseb. de vit. Constant. IV, 62. Cyrill. Hieros. catech. mystagog. IV, 8. Augustin. epist. 34. §. 2.). Im Oriente war die Umgürtung der Lenden (wohl im Anschluß an Stellen wie Luk. 12, 35.) und die Krönung mit einer durch Gebet geweihten corona als Symbol des königlichen Priesterthums üblich. Im Occidente gab man dafür den Neophyten eine brennende Kerze (Ambros. de lapsu virg. cons. c, 5. und Gregor. Nazianz. orat. 40), was von Höfling als Erinnerung an das Gleichniß von den klugen und thörichten Jungfrauen gefaßt, aber vielleicht einfacher gleichfalls als Nachklang aus Luk. 12, 35. erklärt wird. Tertullian und Cyprian stellen die auf die immersio folgende Salbung vor die Handauflegung, allein später

verband sich mit dieser letzteren bischöflichen Handlung im Occidente eine weitere Salbung, die gleichfalls ausschließlich dem Bischof zustand und zuletzt sogar die Handauflegung verdrängte, aber nichtsdestoweniger ihre Bedeutung in sich aufnahm. Während die Salbung vor der Taufe mit Oel (Katechumenenöl) vollzogen wurde, so geschahen die beiden nach der Taufe üblichen, sowohl die dem Presbyter, als die dem Bischof zukommende, mit Chrisma. Bei solenner Taufe schlossen sich in der alten Kirche die bischöfliche Handauflegung, aus welcher später das Sakrament der Confirmation erwuchs, und die Communion unmittelbar an den Taufakt an (vgl. d. Art. „christliches Pascha", über die achttägige Nachfeier der Taufe vgl. dens. Art.). Bisweilen mag es vorgekommen seyn, daß man in der Taufe den Namen, besonders wenn er irgend eine heidnische Vorstellung in sich schloß, mit einem solchen vertauschte, der an eine christliche Tugend erinnerte (vgl. das Beispiel der Dichterin Athenais, welche der Bischof Attikus Eudokia nannte, bei Sokrates h. e. VII, 21); daß dies nicht immer geschah, beweisen die Namen Ambrosius, Augustinus, Isidorus, Leo u. s. w. Auf Namen christlicher Bedeutung bringt bei Kindern Chrysostomus (hom. 21 in Genesin.). Auch wählte man gern die der Apostel und Apostelschüler (Euseb. VII, 25), sowie der hochgefeierten Märtyrer. Erst mit der Verbreitung der Kindertaufe wurde es wohl Sitte, die Namen in der Taufe zu ertheilen.

Sämmtliche Katechumenatsakte mit ihren Exorcismen, Abrenuntiationen und symbolischen Gebräuchen hatten eine unverkennbare Beziehung auf die heidnischen Culte, die man als ein Werk der Dämonen ansah, und sollten andeuten, daß der Heidenproselyte dieser Sphäre enthoben und in das Reich Gottes, die Kirche, versetzt werde, um hier für die Wirkungen des in ihr waltenden Geistes bereitet zu werden. Obgleich sie in keiner Weise einen sakramentalen Karakter trugen, so verläugneten sie doch nicht in ihrer drastischen Form, daß man sie anfangs keineswegs bloß signifikativ, sondern zugleich effektiv dachte und damit stimmt überein, was wir bei Tertullian und Cyprian über die mit der Taufe selbst verbundenen Gebräuche lesen. Zwei sehr wichtige Momente in der liturgischen Fortbildung, welche in sich auf das Innigste zusammenhängen, müssen beachtet werden: zunächst wurde eine Zusammenziehung der ursprünglich scharfgetrennten Katechumenats- und der eigentlichen Taufakte unerläßlich bei den infirmis, welche in articulo necessitatis die Taufe begehrten; da man aber die Kinder als infirmi betrachtete, so trug man diese zu einer großen liturgischen Gesammthandlung vereinigten Katechumenats- und Taufakte, geradeso wie man sie ursprünglich bei Heidenproselyten anwandte, auch auf die zu taufenden Christenkinder über, d. h. man behandelte diese, was besonders die abendländische Lehre von der Erbsünde ermöglichte und begünstigte, als Heiden vermöge ihrer Geburt, die durch die Taufe Glieder der christlichen Kirche und durch die sich in ihr vollziehende Regeneration Kinder Gottes werden sollten. Was dabei die erwachsenen Täuflinge selbst zu bitten, zu antworten und zu thun hatten, übernahmen für die Kinder ohne irgend eine Abänderung der Form die Pathen. So finden wir denn nicht bloß den ordo baptismi adultorum, sondern auch den ordo baptismi parvulorum in dem röm. Rituale Paul's V. in wesentlich übereinstimmender Behandlung dargestellt; auch der röm. Katechismus behandelt sämmtliche einschlägliche Riten in ununterbrochener Continuität. Diese Gebräuche sind: 1) Der Täufling wird gefragt, was er begehre (C. Rom. qu. 62.). 2) Er wird, wenn er ein Erwachsener ist, katechisirt (qu. 63.), was durch eine vorläufige Abrenuntiation und durch ein vorgängiges Bekenntniß des im zweiten Artikel abgekürzten Symbolums geschieht. 3) Er wird durch Exsufflation exorcisirt, wobei zu beachten ist, daß Thomas von Aquino dem Exorcismus effektive Bedeutung beilegt und die bloß signifikative verwirft (P. III. qu. 71. art. 3.), worin ihm der römische Katechismus folgt (qu. 64.), obgleich er diese Gebräuche im Allgemeinen nur für symbolische Exposition der Taufwirkungen erklärt (qu. 58: Imaginem enim et significationem

earum rerum prae se ferunt, quae in sacramento geruntur). 4) Es wird ihm Salz in den Mund gelegt, um anzudeuten, daß er gegen die Fäulniß der Sünde geschützt werde (qu. 65.). 5) Er wird mit dem Kreuze signirt, zur Andeutung, daß sein Sinn durch die Taufe den göttlichen Dingen erschlossen werde (qu. 66.). 6) Nase und Ohren werden mit Speichel berührt nach Analogie von Joh. 9, 6 ff., weil die Taufe den Geist zum Verständniß der Wahrheit erleuchtet (qu. 67.). 7) Er entsagt dem Teufel und seinen Werken und bekennt den christlichen Glauben (qu. 68.), was demnach bei der Taufe Erwachsener zweimal geschieht. Nicht angeführt ist, daß der Priester nach der Abrenuntiation und vor dem Symbolum den Täufling mit Katechumenenöl salbt. 8) Er wird gefragt, ob er getauft seyn will (qu. 69.). 9) Sein Haupt wird mit Chrisma gesalbt, um ihn als Christen, d. h. als Glied von Christi Leib zu bezeichnen (qu. 70.). 10) Er empfängt ein weißes Kleid, die Kinder aber ein weißes Tuch (sudariolum) zur Bezeichnung der durch die Taufe ertheilten Unschuld qu. 71.). Das weiße Kleid nannte man im Mittelalter „Westerhemd", von vestis. 11) Eine brennende Kerze wird ihm als Symbol der Liebe in die Hand gegeben (qu. 72.). 12) Der Name eines Heiligen wird ihm beigelegt.

Während schon Zwingli in der Schrift „von dem Kindertauf" (1525) von allen diesen Gebräuchen nur das Westerhemd beibehielt, die Tauffrage ausdrücklich an „die Gotten und Göttinen", nicht aber an das Kind richten und sogar das Taufbekenntniß fallen läßt, so hat dagegen Luther in der ersten Ausgabe des Taufbüchleins, 1523 (E. A. 22, 157) die sämmtlichen römischen Ceremonieen bewahrt; erst in der zweiten Bearbeitung (wahrscheinlich von 1526, E. A. 22, 290) hat er dieselben, jedoch mit Ausnahme der Signation, der Exsufflation, des Exorcismus, der Abrenuntiation und des abgekürzten apostolischen Symbolums beseitigt. Während die Kirchenordnungen des nördlichen Deutschlands größtentheils bei dieser Änderung stehen blieben, haben andere des südlichen und westlichen Deutschlands auch die Exsufflation, den Exorcismus und die Signation aufgegeben, so daß nur die Abrenuntiation mit dem nun meist in extenso restituirten Symbolum noch im Gebrauche blieb. Während ferner lutherische Theologen, wie Justus Menius, Stephan Prätorius, Tileman Heshusius u. A. in ächt katholischer Weise dem Exorcismus effektive Bedeutung beilegten, hat schon Chemnitz ihn eine bloße Deklaration der Taufwirkung genannt. Die späteren lutherischen Dogmatiker erklärten sich in seinem Sinne. Vielfache Streitigkeiten, die über ihn geführt wurden (vgl. den Art. „Exorcismus" und besonders Höfling II, 200 ff.), konnten nur dazu dienen, das Bewußtseyn, daß er ein Adiaphoron sey, tiefer zu begründen, doch hat ihn erst die Periode der Aufklärung völlig beseitigt. In der That muß er, selbst als bloße Deklaration gefaßt, Anstoß erregen, da die katholische Form, in welcher er auch in den Protestantismus überging (vergl. den Art. „Exorcismus"), offenbar die Vorstellung seiner effektiven Kraft in sich schließt, und dieser Anstoß kann wahrlich nicht durch Höfling's Bemerkung gehoben werden, daß sich in dem Exorcismus „der lutherische Muth und Trotz des Glaubens recht lebendig aus- und angesprochen sehe" (S. 213). Aber auch eine zweckmäßige Abänderung der hergebrachten Form würde kaum möglich seyn, da dem dogmatischen Bewußtseyn unserer Zeit die Grundlage, auf der er allein Sinn hatte, nämlich die Erbschuld, an der schon das Kind participire, fehlt und durch alle Repristinationsversuche nicht mehr herzustellen ist. Hier tritt in der That die reformirte Anschauung in ihr volles Licht, daß das in der Christenheit geborne Kind von Gott selbst zum Gotteskinde verordnet ist und folglich auch von der Kirche weder als Heide, noch als Teufelskind liturgisch bearbeitet werden kann — ein Verfahren, das mit 1 Kor. 7, 14. im grellsten Widerspruche steht. Aus dem gleichen Gesichtspunkt ist die Abrenuntiation zu beurtheilen, die Harms mit Recht die leibliche Schwester des Exorcismus genannt hat.

Für die liturgische Behandlung der Taufe in der Gegenwart dürften folgende Gesichtspunkte leitend seyn: die Taufe ist in Gegenwart der Taufzeugen zu vollziehen, die

bei der Kindertaufe in die erweiterte Stellung der sponsores treten. Die Handlung ist mit Anrufung Gottes um Verleihung der Taufgnade an dem Täufling zu eröffnen. Ihre Wichtigkeit und Bedeutung ist dem Täufling, beziehungsweise dessen Eltern und Pathen, an das Herz zu legen. Die Frage, ob dies zweckmäßiger in einem feststehenden Formular oder in einer freien Rede geschehe, ist theils nach der bestehenden örtlichen Sitte, theils nach den Umständen zu beantworten. Die Einsetzungsworte der Taufe Matth. 28, 18—20. sind vollständig zu lesen, und wenn der Täufling ein Säugling ist, auch der Abschnitt Mark. 10, 13—16. Das Bekenntniß ist, wie Nitzsch mit Recht hervorhebt, zwar schon in dem Vollzug der Taufe auf den Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes enthalten, dennoch erscheint es zweckmäßig, daß bei der Kindertaufe der Geistliche es nicht bloß in seinem, sondern auch im Namen der Eltern und Sponsoren ausspreche, die sich damit, was besonders bei Haustaufen unerläßlich ist, zur Hausgemeinde constituiren. Dem Erwachsenen ist es in der Form direkter Frage: Glaubst du u. s. w.? abzunehmen. Dagegen ist bei der Kindertaufe diese Form zu stark, um das konkrete Verhältniß der Stellvertretung in voller Wahrheit auszudrücken. Die Sponsoren sind in diesem Falle nur darum zu befragen, ob sie wollen, daß das Kind auf den vorher bekannten christlichen Glauben getauft und darin erzogen werden soll. Es ist zu beklagen, daß die christliche Kirche in ihrem Bildungsprocesse bei dem apostolischen Symbolum stehen geblieben ist, weil dessen Bestandtheile zu sehr das Gepräge der ersten Jahrhunderte tragen, aus deren Bewußtseyn es erwachsen ist, als daß es zum erschöpfenden Ausdruck unserer gegenwärtigen Bedürfnisse dienen könnte, und weil unsere Gegenwart wiederum zu gespalten ist, um einen befriedigenden andern Ausdruck an die Stelle desselben zu setzen. Die entsprechendste Vollzugsformel ist unstreitig die herkömmliche des Abendlandes, da sie, wie Nitzsch bemerkt, die Vollmacht und Verantwortung der zu ertheilenden Taufe in der ersten Person wirklich zu erkennen gibt. Ein Segensspruch, unter Handauflegung entweder vom Pfarrer oder vom Pathen ausgesprochen, hat nach geschehener Taufe das Aufgenommenseyn des Täuflings in die Gemeinde und in die Gemeinschaft des Herrn zu bezeugen. Hierauf ein Danksagungsgebet, in welches die Fürbitte für den Täufling, bei der Kindertaufe auch für die Eltern und Pathen, und wo nicht besondere Aussegnung der Wöchnerin stattfindet, namentlich für diese aufzunehmen ist. Das Vaterunser wird nur dann zweckmäßig vor die Taufhandlung gestellt, wenn das Bittgebet um die Taufgnade dem Hauptakte unmittelbar vorangeht und somit die Exhortation schließt; übrigens sehe ich nicht ein, warum es nicht nach Analogie des öffentlichen Gottesdienstes auch dem Schlußgebete folgen kann, um Alles, was die Versammelten noch auf dem Herzen tragen, in den umfassenden Rahmen seiner Bitten aufzunehmen und einzuschließen. Der kirchliche Segen hat die Feier abzuschließen. Ihrem Begriffe gemäß gehört die Verwaltung der Taufe in die versammelte Gemeinde, zu deren größerer und lebhafterer Betheiligung Nitzsch feste Tauftage in monatlichen oder vierzehntägigen Fristen empfiehlt (vgl. dessen praktische Theologie II, 2, 439—446). Die Haustaufe läßt sich indessen damit motiviren, daß das christliche Haus für die erste christliche Entwicklung und Erziehung des Kindes wirklich die Gemeinde vertritt und daß sich die Hausgenossen und Pathen bei dem Taufakte zur Hausgemeinde constituiren.

Zur Ergänzung vergl. die Artt. „Baptisterien", „Exorcismus", „Ketzertaufe", „Pascha, christliches" (wo zuzufügen ist, daß die benedictio fontis nach dem römischen Missale auch in der Pfingstvigilie stattfindet) und „Sakramente".

Zur Literatur außer dem bereits Angeführten: G. J. Vossii disp. XX. de baptismo. 1648; J. G. Walch, historia paedobaptismi IV priorum saeculorum. 1739; G. Wall, historia bapt. infantum ex angl. (London 1705) vertit, auxit J. S. Schlosser. 1748—1753; W. Hoffmann, Taufe und Wiedertaufe. 1846; Höfling, das Sakrament der Taufe u. s. w. 1846—1848 ist das gründlichste Werk über diesen Gegenstand, aber hauptsächlich in liturgisch-archäologischer Beziehung, denn

der dogmenhistorische Gehalt ist unvollständig, namentlich die Scholastik ganz unberücksichtigt. Matthies' Schrift: baptismatis expositio biblica, historica, dogmatica. 1831 ist dem Verf. nicht zugänglich gewesen. **Georg Eduard Steitz.**

Taufgesinnte, s. Menno Simons und die Mennoniten.

Taufkapelle, s. Baptisterien.

Taufstein, s. Baptisterien.

Tauler, Johannes, oder Tauweler, wie man ursprünglich den Namen schrieb, wurde geboren zu Straßburg im Jahre 1290; sein Vater war vielleicht der Rathsherr Nikolaus Tauler, der ein Haus bei dem Mühlenstege bewohnte und mehrere Kinder hatte. Johannes trat um 1308 in den Dominikanerorden, begab sich nach Paris und studirte Theologie in dem Collegium St. Jakob, wo kurz vorher Meister Eckart seine tiefsinnigen Speculationen vorgetragen hatte, wo aber jetzt nur noch scholastische Spitzfindigkeit herrschte. Bei „den großen, kunstreichen Meistern von Paris", die, wie Tauler in einer seiner Predigten sagt, fleißig die Bücher der Gelehrten lesen, aber wenig in dem Buch des Lebens forschen, fand sein Gemüth nicht, was es suchte; die Schriften des Areopagiten, die des heiligen Bernhard, des Hugo und des Richard von St. Viktor sprachen ihn weit mehr an; auch mit den Neuplatonikern machte er sich, so weit es damals möglich war, vertraut; unter den Scholastikern hielt er sich, besonders in Bezug auf die Ethik, an Thomas von Aquino. In seine Vaterstadt zurückgekehrt, traf er Meister Eckart, der einen bedeutenden Einfluß auf ihn ausübte; auch fand er im Straßburger Predigerkloster mehrere Mönche, die gleichfalls der mystischen Theologie ergeben waren, obgleich sie dieselbe meist in einfacherer, praktischerer Weise betrieben als Eckart; es waren Nikolaus von Straßburg (s. diesen Art.), Johann von Dambach, Verfasser mehrerer Schriften, worunter „de consolatione theologiae" und „de sensibilibus deliciis paradisi" zu bemerken sind, Dietrich von Colmar, den Tauler oft in seinen Predigten anführt, Egelolph von Ehenheim, Johann Furer von Straßburg, von Suso, der heilige Bruder genannt, der Bruder von Sterngasse, von dem einige Predigten auf uns gekommen sind. Zahlreiche Ursachen bahnten damals den mystischen Predigern den Weg zu den Herzen: die Zerrüttung des Reichs, die bürgerlichen Unruhen, die Feindschaft zwischen Kaiser und Pabst, die daraus entstandene Entzweiung sowohl unter den Geistlichen als unter den Laien. Straßburg hing Ludwig dem Baiern an, über den und dessen Anhänger Johann XXII. Bann und Interdikt ausgesprochen hatte; die meisten der Priester und Mönche unterwarfen sich dem päbstlichen Gebot und stellten den Gottesdienst ein; nur Wenige erbarmten sich des Volkes und fuhren zu predigen fort; zu diesen gehörte auch Tauler. Er schloß sich den kirchlichen Gottesfreunden an, die am Rhein, in Schwaben, in Bayern Vereine bildeten, um sich und das Volk in der allgemeinen Noth zu trösten und zu erbauen. Bald verbreitete sich sein Ruf als treuer, erleuchteter Prediger weit und breit, und er wurde auswärts nicht weniger geehrt als in Straßburg selbst. Heinrich Suso besuchte ihn und theilte ihm seine Schriften mit; Christina Ebner, Aebtissin des Klosters Engelthal bei Nürnberg, die sich göttlicher Eingebungen rühmte, wollte in einer derselben erfahren haben, er sey der Mensch, den Gott auf Erden am meisten liebte und der heilige Geist wohne in ihm „als ein süßes Saitenspiel"; der Dominikaner Venturini von Bergamo schrieb an Egelolph von Ehenheim, er hoffe, durch ihn und Tauler werde der Name Christi in Deutschland immer mehr verbreitet werden. 1338 ging Tauler nach Basel, wo er mit aufmunterndem Rath dem Priester Heinrich von Nördlingen beistand, der daselbst als Prediger auftrat. Um diese Zeit machte er noch andere Reisen, bald besuchte er die Aebtissin Christina Ebner, bald ihre Schwester Margarethe im Kloster Medingen, bald die ihm geistesverwandten Dominikaner zu Köln; selbst nach den Niederlanden, zu Ruysbroeck soll er gekommen seyn; man hat jedoch fälschlich behauptet, er sey dessen Schüler gewesen, Ruysbroeck war jünger als er. Während er 1338 zu Basel war, hörte Nikolaus von Basel, das Oberhaupt des geheimen Bundes „der Gottesfreunde im Oberland" von ihm reden; Niko-

laus entschloß sich, nach Straßburg herabzukommen, um auf ihn zu wirken; er kam 1340; dieses Jahr ward nun in Tauler's Leben ein bedeutsamer Wendepunkt. Nikolaus gab vor, er wünsche sich von ihm belehren zu lassen und gewann bald, durch die merkwürdige geistige Macht, die er ausübte, sein volles Vertrauen. Viele Wochen blieb er in Verkehr mit ihm, sich immer mehr vor ihm erschließend, immer ernster in ihn dringend, der Welt vollends zu entsagen und nur „dem höchsten Lehrer aller Wahrheit", Christo, anzuhängen. Der Mönch kämpfte lange, ehe er, „ein gelehrter Pfaffe", dem ungelehrten Laien sich gänzlich überließ und sich den geistlichen Uebungen unterwarf, die dieser ihm auferlegte. Um jeden Rest von Eigenliebe zu unterdrücken, untersagte ihm Nikolaus das Predigen; Tauler gehorchte, lebte zwei Jahre lang einsam in seiner Zelle, den Spott seiner Klosterbrüder, sowie das Urtheil des Volkes „über den von Sinnen gekommenen Prediger" geduldig ertragend. Endlich gestattete ihm sein geheimnißvoller Freund das Predigen wieder; doch erst nach wiederholter Demüthigung und nach seltsamen Vorfällen bei seinen ersten Vorträgen gewann er eine feste Freudigkeit und mit ihr die alte Liebe des Volkes wieder. Zwar schon vor seiner Zusammenkunft mit Nicolaus von Basel war er ein geistreicher, frommer Prediger gewesen; allein sicher hat der Gottesfreund viel dazu beigetragen, ihn immer mehr auf den alleinigen Grund des evangelischen Lebens zurückzuführen. Er predigte nun wieder häufig, sowohl in seiner Klosterkirche als in Frauenklöstern und in Beghinen-Versammlungen. Sein Predigen war, wie ein alter Chronist berichtet, ein seltsam Ding; weder trockene, scholastische Grübelei, noch unnütze, fabelhafte Heiligengeschichten trug er vor, sondern er sprach in einfacher, herzlicher Weise, von der Nichtigkeit alles Irdischen, von der Nothwendigkeit durch Entsagung und Selbstverläugnung, durch völlige Armuth des Geistes und innige Liebe sich mit Gott, dem einzig wahren Gute, zu vereinigen. Zugleich strafte er mit christlichem Ernst die Sünden seiner Zeitgenossen, der Geistlichen sowie der Laien. Es wird erzählt, die Geistlichkeit, aufgebracht über die Klagen, die er gegen sie führte, habe ihm einmal das Predigen untersagt, der Magistrat aber habe die Ausführung dieses Verbotes verhindert. Auf manche Geistliche dagegen übte Tauler einen bessernden Einfluß aus, so daß „viele Priester ganz fromm wurden". „Was die Leute zu schicken hatten, das mußte er allzumal ausrichten mit seiner Weisheit, gleichviel ob es geistliche oder weltliche Sachen waren, und was er ihnen rieth, das thaten die Leute willig und waren ihm ganz gehorsam", sagt die Chronik. Im Jahre 1347 war er der Beichtvater des reichen Bürgers Rulman Merswin, Verfasser des Buches von den neun Felsen, und Gründer des Straßburger Johanniterhauses. Selbst der Bischof „hörte ihn viel und gerne und mit Verwunderung". Als jedoch nach der Wahl Karl's IV. Straßburg diesem die Anerkennung verweigerte und das Interdikt deshalb fortbestand, trat der Bischof gegen die Geistlichen auf, die, wie Tauler, das Predigen nicht unterließen. Zu den politischen und kirchlichen Zerwürfnissen gesellte sich im J. 1348 die durch den schwarzen Tod verbreitete Angst und Noth. Wegen des auf Straßburg noch lastenden Bannes entbehrten Kranke und Sterbende des Trostes der Kirche; nur Tauler und zwei andere Mönche, der damals zu Straßburg sich aufhaltende Generalprior der Augustiner Thomas, und der Karthäuserprior Ludolph von Sachsen, Verfasser eines im Mittelalter viel gelesenen Lebens Jesu, hatten Mitleid mit dem Volke. Sie erließen Schreiben an den gesammten Klerus, um zu zeigen, wie lieblos es sey, „daß man das arme unwissende Volk also im Bann sterben lasse"; Christus, sagten sie, sey für alle Menschen gestorben, der Pabst könne einem, der unschuldig im Banne sterbe, den Himmel nicht verschließen; wer übrigens den rechten christlichen Glauben bekenne und sich nur gegen des Pabstes Person verfehle, sey deshalb noch kein Ketzer. Die Verbreitung dieser Schriften wurde untersagt; Tauler und seine zwei Freunde mußten die Stadt verlassen und zogen sich in die außerhalb der Mauern gelegene Karthause zurück. Als einige Monate darauf Karl IV. nach Straßburg kam, ließ er die drei Mönche vor sich kommen; sie wiederholten vor ihm und den anwesenden Bischöfen ihre Grundsätze; es ward

ihnen geboten, „wider die Kirche und den Bann nicht mehr freventlich zu handeln“. Tauler zog nach Köln, wo er eine Zeit lang als Prediger im Frauenkloster von St. Gertrud wirkte. Einige Jahre nachher kehrte er nach Straßburg zurück; 1356 sandte ihm Nikolaus von Basel eine kleine Schrift, „über die Sünden der Zeitgenossen und die neuen sie bedrohenden Plagen“, als deren Anfang er das Basler Erdbeben dieses Jahres bezeichnete. 1361 ward der siebzigjährige Greis von einer schweren Krankheit befallen; er sandte zu Nikolaus von Basel, daß er ihn noch einmal besuchen möchte. Nikolaus erschien und pflog während eilf Tagen mancherlei ernste Gespräche mit ihm; Tauler übergab dem Freunde eine Schrift, in der er die Unterredungen aufgezeichnet hatte, die er vor zwanzig Jahren mit ihm gehabt; Nikolaus machte später ein Büchlein daraus, das unter dem Titel: „Historia des ehrwürdigen Dr. Tauler“ bekannt genug ist. Während seiner Krankheit hatte sich Tauler zu seiner Schwester bringen lassen; er starb in ihrem Gartenhaus, den 16. Juni 1361. Die Brüder seines Klosters und die Bürger seiner Stadt betrauerten tief seinen Tod; als sie erfuhren, wie innig Nikolaus von Basel ihm verbunden gewesen, suchten sie ihn auf, er aber zog sofort von dannen. Tauler wurde in seinem Kloster begraben; der Stein, der sein Grab bedeckte, ist seit 1824 in der ehemaligen Predigerkirche, jetzt Neue Kirche, aufgestellt; der letzte Ueberrest der alten Klostergebäude wurde vor einem Jahre ein Raub der Flammen. In einer verlornen Schrift, von der nur zwei kurze Fragmente erhalten sind, heißt es, Tauler habe sechs Jahre lang müssen im Fegfeuer leiden, um sechserlei Sünden willen, unter andern, weil er das Almosen, das ihm die Leute gaben, anders verwendet habe, als diese es wollten, weil er seine Zeit „nicht so fruchtbarlich angewandt, als er wohl möchte gethan haben“, und weil er an seinem Ende „seiner Natur zu viel Behelfens gesucht bei seiner Schwester“. Wer diese Anklagen, die von düsterm Geiste zeugen, gegen ihn erhoben haben mag, ist unbekannt.

Die Schriften Tauler's bestehen hauptsächlich aus seinen Predigten, einfache Homilien über die Perikopen, und aus seiner „Nachahmung des armen Lebens Christi“. Von den Predigten gibt es Handschriften in verschiedenen Bibliotheken; die älteste scheint eine auf Pergament zu seyn, die zu Straßburg aufbewahrt wird. Die Predigten wurden zum ersten Male gedruckt zu Leipzig (1498 in 4.), dann zu Augsburg (1508 in Folio), zu Basel (1521 und 1522 in Folio). Diese Basler Ausgabe ist bis jetzt die beste. Unter den in's Neudeutsche übertragenen Sammlungen ist die vorzüglichste die Frankfurter (3 Theile. 1826. 8.). Ueber andere Ausgaben und Uebersetzungen s. die Vorrede der Frankfurter S. XIV ff. Von der Nachfolgung des armen Lebens Christi gibt es gleichfalls mehrere Handschriften und Ausgaben; die beste dieser letztern ist die von Rath Schlosser zu Frankfurt besorgte (1833. 8.). Außer diesen Werken sind noch andere unter Tauler's Namen bekannt, von denen indessen nur wenige ihm wirklich angehören mögen, so einige Sendbriefe an Nonnen, einige kürzere ascetische Anweisungen, und vielleicht einige Gedichte. Aus der reichen mystischen Literatur des 14. Jahrhunderts ist ihm, als dem berühmtesten Prediger dieser Zeit, Vieles zugeschrieben worden, dessen Verfasser er nicht ist; besonders finden sich solche Stücke in der von Peter von Nymwegen zu Köln (1543) gemachten Ausgabe Taulerscher Schriften. Der hier befindliche, auch lateinisch unter dem Titel: „Divinae institutiones“ oder „Medulla animae“ bekannte Traktat ist eine Compilation aus Tauler, Rusbröck u. A. Die von Surius 1548 herausgegebenen „Exercitia super vita et passione Jesu Christi“ sind gar nicht von Tauler. Eine vollständige, kritische Ausgabe der ächten Werke des großen Lehrers, in der Ursprache, wird hoffentlich der treffliche Bearbeiter Eckart's, Prof. Franz Pfeiffer in Wien besorgen.

Was Tauler's Lehre betrifft, so hat er sie, selbstverständlich, nirgends in systematischem Zusammenhang dargestellt; seine Predigten waren der Ort nicht dazu, und seine „Nachahmung des Lebens Christi“, obschon sie in schöner logischer Form den Gegenstand durchführt, hat dennoch die Absicht nicht, ein System zu entwickeln. Da ferner

sein Zweck vorzugsweise ein praktischer war, so treten die seiner Theologie zum Grunde liegenden spekulativen Gedanken weniger hervor, als die erbauliche Anwendung; bei Eckart ist bekanntlich das Umgekehrte der Fall. Die spekulativen Ideen sind theilweise dieselben, wie bei diesem Letzteren; so wie bei Eckart, lassen sie sich bei Tauler zuletzt auf den Begriff „Wesen" zurückführen. Wesen ist die absolute, einfache, ungeschaffene Einheit, in der weder Unterschied noch Verhältniß ist, und die kein Name auszusprechen vermag; es ist die verborgene Gottheit, zu deren Natur es aber gehört, sich zu offenbaren und zu wirken. Diese Offenbarung, in die die Gottheit heraustritt und aus der sie in sich zurückkehrt, ist der Prozeß der Trinität. Der Gottheit Wirken ist Erzeugen; insofern heißt der sich offenbarende Gott, Vater, dieser kehrt in sich zurück mit seinem Verständniß, er versteht, erkennt sich selber, in diesem Erkennen spricht er sich aus, und das Wort, das er spricht, ist der Sohn. Im Sohn erkennt der Vater sein eigen Bild, da liebt er sich, sowie der Sohn, der sich im Vater erkennt, diesen liebt; dieses wechselseitige Wohlgefallen, das Beide an einander haben, ist der heilige Geist, der von Vater und Sohn zugleich ausgeht. Bei dieser Auffassung der Trinität bezeichnen die drei Personen eher Verhältnisse in der Gottheit, als eigentliche Hypostasen im kirchlichen Sinne; der Vater ist die wirkende, erzeugende Allmacht, der Sohn die Weisheit, der Geist die Liebe. Die Geburt des Sohnes ist eine ewige, da des Vaters Wirken ein ewiges ist und die beschränkende Kategorie der Zeit sich nicht auf ihn anwenden läßt; ewig erkennt, spricht sich Gott aus, und ebenso ewig kehrt er wieder in der Liebe in sich zurück; dies ist es, was Tauler nach Spr. 8, 30. 31 das Spiel der Dreieinigkeit nennt. Die Welt ist zwar, im Gegensatze zu Gott, dem einzigen realen Wesen, Unwesen, das heißt sie ist nicht nothwendig, sie besteht nur durch Gott; als geschaffene Dinge haben die Creaturen nur eine vorübergehende Existenz; was gut in ihnen ist, ist Gott, Gott ist in ihnen und doch weit über sie erhaben. Tauler hält durchgängig den Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe fest, und wenn er auch in einzelnen Sätzen an Pantheismus zu streifen scheint, so liegt dies nur in der dem Mysticismus üblichen Ausdrucksweise; er bleibt, besonnener als Eckart, an der Gränze stehen, wo diese Art theologischer Speculation zur pantheistischen hinüberführt; und obwohl er selber manchmal ein Beghard genannt ward, so warnt er doch mit Nachdruck vor den Brüdern des freien oder hohen Geistes, wie er sie nennt, vor ihrer Vermischung des endlichen Geistes mit dem göttlichen und vor den bedenklichen sittlichen Folgen ihrer Lehre. Des Menschen Seele ist aus Gott hervorgegangen; es ist in ihr ein göttlicher Funke, in dem sich das Bild der Dreieinigkeit wiederspiegelt und der unaufhörlich zu Gott zurückstrebt, während der sinnliche Leib den Menschen zur Welt, in die Creatürlichkeit herabzieht. Daraus, daß die Seele diesem letztern Zuge folgte und etwas für sich außer Gott seyn wollte, ist die Sünde entstanden; diese ist „Abkehren von Gott und Zukehren zu den Creaturen". Sie kann aber die Seele nicht so sehr verdunkeln, daß ihr nicht die Sehnsucht nach Gott, ihrem Ursprung, zurückbliebe; in ihrem innersten Grunde ist die Seele edel und sucht nur was gut ist. In Folge der Sünde sind die höheren Kräfte durch die Sinnlichkeit beherrscht, so daß sie das Gute da suchen, wo es sich nicht finden läßt; es muß daher eine Umkehr stattfinden, eine Rückkehr aus der Entzweiung, in der der Mensch befangen ist. Gott selber verlangt diese Rückkehr; „seine ganze Seligkeit liegt daran", daß wir wieder eins mit ihm werden. Durch sich selber vermag man aber nicht zu ihm zurückzukehren; man sucht ihn, findet ihn aber nicht; indem der Mensch seinem natürlichen Lichte folgt, kann er nur erkennen, daß Gott ist, allein nicht was er ist; er erkennt ihn unter gewissen Verhältnissen, nach gewissen Eigenschaften, gleichsam als einen Gott, der außer ihm ist. Gott will aber mehr als das, daher hat er sich geoffenbart in Christo, dem fleischgewordenen Wort, durch dessen Verdienste, wenn man es im Glauben annimmt, man allein wieder gerecht werden kann. Nur durch die Gnade, welche der Sohn mittheilt, wird die Macht der Sünde gebrochen, so daß man wahrhaft zu Gott zurückzukehren vermag. Der Weg zur Rück-

lehr besteht in der Betrachtung des Werkes Christi und in der Nachahmung seines Lebens und hauptsächlich seines Leidens. Diese Nachahmung soll allerdings auch eine äußerliche seyn, aber vor allen Dingen eine innere, geistige, die den Menschen umwandelt vom tiefsten Grunde der Seele aus. Das Ziel ist die Wiedervereinigung mit Gott durch Erkenntniß und Liebe; das natürliche Erkennen vermittelst der Bilder und Verhältnisse, und die Liebe zu den Creaturen mit Inbegriff des eigenen Ich, müssen aufgegeben werden; die Nachahmung Christi besteht in aufopferndem Gehorsam, der sich bei dem Menschen als Selbstentäußerung, Entsagung, „Entwerdung", äußern muß; man muß sich in seinem Nichts erkennen, um den ursprünglichen Adel wieder zu finden, arm werden um reich zu werden in Gott, arm in jeder Beziehung, so daß man die Dinge und sich selber nur besitzt, als besäße man sie nicht. So kommt man zur rechten Freiheit des Geistes, die nichts will als was Gott will oder vielmehr, die nichts will als Gott. In eine solche arme, von allem Creatürlichen entblößte, freigewordene Seele zieht dann Gott ein mit all seinem Segen; sie bedarf, auf diesem Punkte angelangt, der Gnadenvermittlung nicht mehr, an die Stelle der Gnade tritt das unmittelbare, wesentliche Wirken Gottes. Und so wie der Mensch „gnadenlos" wird, so wird er auch „tugendlos", das heißt er kommt über die Tugenden, die er im Stande der Gnade sich angeeignet hatte; er wirkt keine einzelne Tugend mehr, er wirkt sie alle zusammen ohne Unterschied in der Liebe, die Liebe wird sein Wesen, er läßt Gott wirken, er ist stille und hört auf das Sprechen des Wortes in ihm, welches Sprechen das Gebären des Sohnes in der Tiefe der Seele ist, denn „das Werk, das Gott wirkt, das ist er selber". Der geschaffene Geist kommt wieder in seine „Ungeschaffenheit, wo er ewig Gott in Gott war", er ist „gottförmig, vergottet", er weiß von keiner Entzweiung, von keiner Mannichfaltigkeit mehr, Alles ist ihm gleich, in allen Dingen meint er nur Gott, er hat den wahren, unbeweglichen Frieden, den nichts mehr zu stören im Stande ist. Im irdischen Daseyn hat man indessen nur während flüchtiger Augenblicke das Bewußtseyn dieser vollkommenen Vereinigung mit Gott, das eine Freude erzeugt, die man weder begreifen noch aussprechen kann. Die Versuchung ist immer da, um die Seligkeit zu stören; sie ist aber nöthig zur Uebung und Prüfung der Tugend; äußere Bußübungen helfen nicht durch dieselbe hindurch, sondern nur Gelassenheit und hingebendes Warten auf das Wirken Gottes. Der nach Gotteinheit strebende Mensch verliert sich nicht in müßiger Beschaulichkeit oder passiver Ascese, sondern wie Christus, sein Vorbild, ist er thätig, voll Liebe und Mitleid gegen den Nächsten, voll Geduld und Sanftmuth; „Werke der Liebe sind Gott wohlgefälliger als große Beschaulichkeit; bist du in innnerer Andacht begriffen, und Gott will, du sollst hinausgehen und predigen oder einem Kranken dienen, so sollst du es mit Freuden thun, denn Gott wird dir da gegenwärtiger seyn, als wenn du in dich selbst gekehrt bleibst". Die Tugend, die nicht geübt wird, verdient kein Vertrauen, sowie die äußeren Werke, die ohne wahre Liebe zu Gott und den Menschen geschehen, nur ein Schein sind, der zum Heile nichts nützt. So wie Tauler vor dieser falschen Werkheiligkeit warnte, so warnte er auch die Laien vor dem Grübeln und Disputiren über die Geheimnisse der Religion; er empfahl ihnen den einfachen, lebendigen Glauben, der höher ist, als das Erkennen „nach Unterschieden"; den Gegenstand dieses Glaubens findet man vollständig in der heiligen Schrift, die man mit Demuth und Vertrauen lesen und in allen Stücken im Leben befolgen soll.

Dieses Dringen auf den einfachen Glauben, auf das praktische Leben, auf die thatsächlichen Aeußerungen eines Gott erfüllten Gemüths unterscheidet den Mysticismus Tauler's von dem des Meister Eckart. Weniger metaphysisch und speculativ als die Lehre dieses Letztern, läuft die seine weniger Gefahr von dem Christenthum abzuführen, während sie zugleich höher steht als der schwärmerische Phantasie- und Gefühls-Mysticismus des Heinrich Suso. Tauler will Gott nicht bloß schmecken oder genießen, er will ihn auch nicht bloß erkennen im Begriff, sondern sich vereinigen mit ihm in der Liebe. Der Weg zur Einigung geht auch bei ihm durch Abstraktion und Negation des End-

lichen, durch Vereinfachen und Entäußern, allein dies soll nicht bloß in Bezug auf das Erkennen geschehen, sondern hauptsächlich in Bezug auf den Willen, durch Reinheit und Armuth des Geistes; nur der kann die Wahrheit erkennen und besitzen, der reines Herzens ist. In streng consequenter Anwendung auf das Leben könnte zwar auch Tauler's Mystik zu passivem Quietismus führen; allein sein von Liebe erfülltes Gemüth hat ihn vor dieser extremen Consequenz bewahrt; aus der Speculation kommt er immer wieder zur Praxis zurück, und diese ist keine mönchisch-ascetische, sondern eine ächt christliche, indem sie den Menschen zum Handeln treibt und dabei den Grundsatz festhält, daß dieses Handeln, obgleich von Gott geboten als Nachahmung Christi, dennoch kein Verdienst verleiht. Der Lehre seiner Kirche hat Tauler nicht widersprochen, allein es war doch, offenbar auch von Nikolaus von Basel angeregt, ein hoher reformatorischer Geist in ihm, wenn er predigte von der Unzulänglichkeit des Messehörens und der Kasteiungen, von dem lebendigen Glauben an das einfache Wort Gottes, dem das Volk anhängen solle, statt den großen Meistern nachzugehen, die nur nach eiteln Künsten jagen; von der Freiheit der wahrhaft frommen Menschen, der Freunde Gottes, über welche selbst der Pabst keine Macht habe, weil Gott sie frei gemacht; von der Trennung der weltlichen und geistlichen Macht, welche letztere in ihrem Streit mit den Fürsten das arme Volk nicht bannen dürfe. In dieser freien, praktischen, evangelischen Tendenz liegt die große geschichtliche Bedeutung der Tauler'schen Mystik; sie hat dadurch einen weit größeren Einfluß gewonnen, als die der andern berühmten mystischen Lehrer jener Zeit, welche entweder zu metaphysisch oder zu phantastisch und ascetisch waren, um eine bedeutende Wirkung auf die Mehrzahl der Laien ausüben zu können. Der Name „der erleuchtete Lehrer, doctor illuminatus", der ihm schon frühe gegeben ward, darf ihm auch heute noch unbestritten bleiben. **C. Schmidt.**

Tausendjähriges Reich, s. Chiliasmus.

Taylor, Jeremy, einer der hervorragendsten Väter der englischen Kirche, wurde den 15. August 1613 zu Cambridge geboren. Wir sind leider nicht im Stande, eine vollständige Biographie dieses für die ganze Geschichte seiner bewegten Zeit so wichtigen Mannes zu geben, da ein bedeutender Vorrath des allerwichtigsten Materials, das sich in den Händen des William Todd Jones zu Homra in der Grafschaft Down befand, verloren ging. So sind wir denn auf die allerdings fleißigen, aber lückenhaften biographischen Untersuchungen Wood's, Bonney's, Heber's und Eden's beschränkt. J. Taylor's Vater, Nathaniel, war Barbier und Chirurg, aber trotz dieses bescheidenen Handwerks doch gut unterrichtet und angesehen bei seinen Mitbürgern. Nathaniel Taylor stammte in gerader Linie von Dr. Rowland Taylor, Rektor von Hadleigh (Suffolk) und Kaplan des Erzbischofs Cranmer, ab, der unter der Königin Maria den Märtyrertod erlitt. Den ersten Unterricht in Grammatik und Mathematik erhielt J. Taylor von seinem Vater, trat dann in Perse's Freischule und wurde im J. 1626, 13 Jahre alt, schon als sizar (armer Student) in Cajus' College aufgenommen. Im J. 1630—31 wurde er Baccalaureus, 1633 Magister artium. Bereits vor dem 21. Jahre empfing er die heiligen Weihen. Kurz darauf lud ihn sein Freund und früherer Zimmergenosse auf der Universität, Risden, ein, für ihn in der St. Pauls-Cathedrale zu London zu predigen. Hier gewann der ungewöhnlich junge Prediger durch seine angenehme Erscheinung, seinen vortrefflichen Vortrag, gewandten Stil und inhaltsreiche Predigt sich so viele und einflußreiche Freunde, daß sein Ruf zum Erzbischof Laud drang und er ihn einlud, vor ihm in Lambeth zu predigen. Der Erzbischof verbot ihm zwar, die Predigten in St. Pauls fortzusetzen, weil er zu jung wäre, wurde aber von dieser Zeit an sein eifrigster Gönner und verschaffte ihm 1636 einen einträglichen Platz als Mitglied (fellow) im All Souls College zu Oxford. Kurz darauf wurde er Kaplan des Erzbischofs und des Königs Karl's I. Im Jahre 1638 wurde er Rektor von Uppingham in Rutlandshire. Um diese Zeit fiel er in den Verdacht des Krypto-Katholicismus, was ihm vielen Aerger und Verdruß machte und Verfolgung zuzog.

Dieser Verdacht entstand aus seinem vertrauten Umgange mit dem gebildeten und freisinnigen Franziskaner Franz a Sancta Clara, dem späteren Hofkaplan der Gemahlin Karl's II. J. Taylor's protestantische Ueberzeugung scheint indeß nicht von diesem Umgang beeinflußt worden zu seyn, obgleich ein Einfluß katholischerseits auf seine ascetischen und pastoralen Bestrebungen unverkennbar ist. Möglicherweise stammt die pelagianische Färbung seiner Erbsünden-Theorie auch daher. Uebrigens mußte J. Taylor's äußerste Opposition gegen den calvinistischen Puritanismus, seine lebendige Vertheidigung des Episkopats und aller positiven Stützen des anglikanischen Kirchenbaues, sein eifriges Studium der patristischen Litteratur und seine lebendige und poetische Phantasie ihn den römischen Anschauungen näher bringen. Freilich ist dieses Urtheil nicht sowohl über J. Taylor, als über die englische Kirche im Allgemeinen zu fällen, die noch so viel vom römischen Außenwerk beibehalten hat, daß ein gewandter Dialektiker sie mit dem Tridentiner Concil in Einklang zu bringen verstand. J. Taylor wollte übrigens nicht mit der römischen Kirche liebäugeln, sondern verfaßte manche Gegenschriften gegen den römischen Katholicismus im Allgemeinen (z. B. Dissuasive from Popery, „Abmahnung vom Papismus"), als auch gegen einzelne Lehren und Gebräuche.

Im Jahre 1639 heirathete er Phoebe Landisdale oder Langsdale, die ihm drei Söhne gebar. Nun fing die Drang- und Leidensperiode J. Tailor's an. Der politische Horizont umwölkte sich, und zwar um so finsterer, als der puritanische Sektenhaß Alles gegen den König und die Staatskirche in Bewegung setzte. Karl I. berief nun J. Taylor in seiner Eigenschaft als königlichen Kaplan nach Oxford, um ihn in den Krieg zu begleiten. Hier verlassen uns die Nachrichten auf eine Zeit lang. Wir sehen nun J. Taylor als feurigen Vertheidiger des Episkopats die Stützen der Staatskirche retten, denn 1642 schrieb er auf „königlichen Befehl" seine Abhandlung: Episcopacy asserted against the Acephali and Aërians, new and old, „Vertheidigung des Episkopats wider die alten und neuen Akephaler und Aerianer", d. h. Puritaner, die kein Haupt [Bischof] anerkannten). Aber das politische Interesse der Zeit hatte so sehr alle übrigen verschlungen, daß J. Taylor's Buch unbeachtet vorüberging, und zwar so sehr, daß man es von Seiten der Gegner nicht einmal einer Besprechung würdigte. Indeß belohnte der König seinen treuen Diener und Vorfechter der gemeinschaftlichen guten Sache dadurch, daß er ihn im Jahre 1642 zum Doktor der Theologie von der Universität Oxford ernennen ließ; übrigens eine sehr zweifelhafte Ehre, da der König nach Erschöpfung seines Schatzes die ihm geleisteten Dienste mit Würden und Ehrenstellen vergalt und so verschwenderisch damit umging, daß solche Würden in Mißkredit kamen und das Parlament einschreiten mußte. Jedoch auf den luftigen Lohn folgte auch bald die substantiellere Rache der Gegenpartei: die Presbyterianer sequestrirten die Pfarrei Uppingham und trieben J. Taylor arm und hülflos von dannen. Nun zog er sich wahrscheinlich nach Wales zurück, nachdem vorher seine Frau gestorben. Am 4. Febr. 1644 fiel er bei der Belagerung des Schlosses Cardigan in die Hände der Parlamentstruppen und wurde gefangen gehalten, wie lange, läßt sich nicht bestimmen. Es möchte scheinen, daß er noch in demselben Jahre die Freiheit wiedererlangt habe; denn es erschienen 1644 zwei Schriften von ihm: der Psalter mit Collekten und eine Vertheidigung der englischen Liturgie. Da aber erstere Schrift anonym und die zweite pseudonym erschienen, so läßt sich daraus kein sicherer Schluß auf seine Freiheit ziehen.

Zunächst finden wir Jeremy Taylor wieder zu Newton Hall in Carmarthenshire, wo er mit William Nicholson, späterem Bischof von Gloucester, und William Wyatt, nachher Präbendar zu Lincoln, eine Schule eröffnete. Als eine Frucht der Armuth, Leiden, Verfolgungen, kurz der gereiften Lebenserfahrung J. Taylor's erschien nun (1647) sein erstes bedeutenderes Werk: A discourse of the liberty of prophesying, worin er darstellt, wie unvernünftig es sey, Anderen ihren Glauben vorzuschreiben und sie wegen abweichender Meinungen zu verfolgen. Auch behandelte er mit so großer Vorliebe darin die Wiedertäufer, daß er in einer 2. Auflage bedeutend retraktiren mußte.

Es ist darin sein milder, versöhnlicher, fast weicher Karakter wahrnehmbar, der aus Furcht, Allen nicht gehörig Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, nicht selten über die Linie hinausgeht. Im J. 1650 erschien: The Rule and Exercises of Holy Living („Regel und Uebungen, um heilig zu leben") und 1651: The Rule and Exercises of Holy Dying („Regel und Uebung, um heilig zu sterben") — zwei Werkchen, die ihn bis auf den heutigen Tag den wohlverdienten Ruhm und Ruf als eines der vorzüglichsten erbaulichen Schriftsteller gesichert haben. R. A. Willmott vergleicht sie den beiden epischen Gedichten Milton's: dem „verlorenen" und „wiedererworbenen Paradiese", voller Schwung und Lebenskraft. Diese Büchlein sind noch jetzt die beliebten Führer frommer Seelen, voll Trost, voll geistlicher Lebenserfahrung und Seelenkunde.

J. Taylor verheirathete sich nun mit Joanna Bridges, der natürlichen Tochter Karl's I. (wie man allgemein glaubt). Jetzt muß er aufgehört haben, Schule zu halten, da seine Frau bedeutende Güter besaß. Zudem ernannte ihn Richard Earl of Carbery zu seinem Kaplan. Das nächste bedeutende Werk J. Taylor's erschien im Jahre 1653: The Great Exemplar; or, the Life and Death of the Holy Jesus („das große Musterbild, oder Leben und Sterben des heiligen Jesus"). Seine gelehrte Muße wurde wieder unterbrochen, und er aus einem unbekannten Grunde in Chepstow castle eingesperrt. Indeß erhellt aus seinen Briefen, daß er vor Ende 1654 wieder auf freiem Fuße war. Nun ließ er sich, nach der Angabe Wood's, in London nieder und predigte in einer Privatkapelle; wenigstens sehen wir ihn wiederholt in der Hauptstadt auftreten. Im Jahre 1654 erschien sein Traktat gegen die Transsubstantiation und 1655: Unum necessarium: or, the Doctrine and Practice of Repentance („das Eine, das noth thut, oder die Lehre und Praxis der Buße"), worin er die Erbsünde in Arminianischem Geiste behandelt, so daß er scharfen Tadel in und außer seiner Kirche fand. Er suchte seine Ansicht in verschiedenen Abhandlungen gegen die Angriffe, die sie erfuhr, zu rechtfertigen. Um diese Zeit verfaßte er noch mehrere kleine Werke, die wir nicht namhaft machen wollen, einschließlich einen Cursus Predigten auf das ganze Kirchenjahr. Im Jahre 1657: A Collection of Polemical and Moral Discourses („Eine Sammlung polemischer und moralischer Abhandlungen"), manche der eben erwähnten Traktate umfassend. — Gegen Anfang des nächsten Jahres finden wir ihn im Tower-Gefängnisse, weil sein Buchhändler einem seiner Werke ein Christusbild vorgesetzt hatte, im Widerspruche mit einer desfallsigen Parlamentsakte. Sein Freund Evelyn scheint ihm jedoch eine baldige Freilassung ausgewirkt zu haben. Im nächsten Jahr erhielt er eine Einladung von dem Earl von Conway nach dem Norden Irlands. Im Juni 1658 verließ er demgemäß London und ließ sich in der Grafschaft Antrim nieder, wo er bald in Lisburne, bald in Portmore lebte. Im J. 1659 erlitt sein stilles Leben eine neue Unterbrechung, da er dem Irish Council als ein politischer Mißvergnügter vorgestellt und in Folge dessen nach Dublin vorgeladen wurde; er scheint aber nicht weiter belästigt worden zu seyn. Er verwandte nun seine Zeit zur Vollendung seines bedeutendsten Werkes, welches er gleich nach der Restauration erscheinen ließ unter dem Titel: Ductor Dubitantium; or, the Rule of Conscience in all her general measures; London 1660 („der Führer der Zweifelnden, oder die Gewissensnorm in allen ihren allgemeinen Regeln"). Dies ist die umfangreichste und gelehrteste Casuistik in englischer Sprache. Die vielen und bedeutenden casuistischen Werke auf römischem Gebiete boten ihm den reichsten Stoff und die verschiedensten Gesichtspunkte dar; ja die Idee eines solchen Werkes fand mehr auf römischem Boden, wo eine complicirte Beichtpraxis existirt, als auf protestantischem ihre Berechtigung. Jedoch war das Werk immerhin von hoher Bedeutung, so daß J. Taylor's schriftstellerisches Verdienst nun nicht mehr konnte übersehen werden. In Folge dessen wurde er am 6. August des genannten Jahres zum Bischof von Down und Connor ernannt, womit später noch Dromore vereinigt wurde. Im Jahre 1668 erschien: Dissuasive from popery („Abmahnung vom Papismus"), wovon der zweite Theil, als Erwiederung auf die Einwürfe, die der erste Theil hervorgerufen hatte, erst

nach seinem Tode veröffentlicht wurde. Er starb am Fieber zu Lisburne am 13. August 1667 in seinem 54. Jahre und wurde im Chor der Cathedrale zu Dromore beigesetzt. Seine Leichenrede hielt Dr. Rust, sein Nachfolger in der Diöcese. Keiner seiner Söhne überlebte ihn, wohl aber drei seiner Töchter, wovon die mittlere sich mit Dr. Francis Marsh, späterem Erzbischof von Dublin, verheirathete.

J. Taylor war bedeutend als Kanzelredner, als dogmatischer und ascetischer Schriftsteller. Nach Hallam's Urtheil (Introduction to the Litterature of Europe. Vol. 3. cap. 2.) sind die Predigten J. Taylor's weit über Alles erhaben, was bis dahin in der englischen Kirche erschienen war, durchdrungen von poetischer Phantasie, warmer Frömmigkeit, anziehender Nächstenliebe. Ein Strom tiefer Gelehrsamkeit durchdrang das Ganze, welches nicht selten eine kaum unterbrochene Kette gelehrter Citate war. Seine Predigten über „den Trauring", „die Sodomsäpfel" u. s. w. sind berühmt geworden, obgleich Dutzende anderer gleich ansprechend und vortrefflich sind. Aber seine Beredsamkeit artete oft in Deklamation aus, wie wir es bei Chrysostomus und anderen Vätern des 4. Jahrhunderts finden, durch deren Studium er sich vorzüglich gebildet und genährt hatte. Diese studirte Rhetorik, überladene und übel angebrachte Gelehrsamkeit, dieser Mangel an evangelischer Einfachheit machen ihn uns stellenweise ungenießbar. Seine Beweise sind nicht selten unbedeutend und hohl (nugatory), seine Sprache pleonastisch, seine Sätze maßlos. Aber trotz dieser Schattenseiten war und blieb J. Taylor bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts der erste Kanzelredner, und kann bis auf den heutigen Tag von einem englischen Prediger bei seinem Studium der Kanzelberedsamkeit nicht ignorirt werden.

Auch als Dogmatiker verdient J. Taylor einen ehrenvollen Platz in der englischen Theologie, obgleich er sich weder durch Orthodoxie noch Bündigkeit der Beweisführung auszeichnet. Aber eben seine Heterodoxie, seine Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe bei seiner Forschung, sowie die eigenthümliche Weise der Begründung seiner Ansichten machen ihn merkwürdig. Schon oben wurde seine abweichende Theorie von der Erbsünde erwähnt. Sie findet sich in seiner Abhandlung: „Deus justificatus, oder Rechtfertigung der Herrlichkeit der göttlichen Eigenschaften in der Frage von der Erbsünde — Brief an eine Standesperson". Sämmtliche Werke VII. S. 497—537. Folgendes sind die Hauptpunkte: Es gibt eine Erbsünde. Sie besteht aber bloß in der Zurückführung auf den Stand der reinen Natürlichkeit, worin wir Gott immerhin noch dienen und verherrlichen können. Die Summe der Verderbniß unserer Natur besteht darin, daß unsere Seele im Leibe als in einem Gefängnisse wohnt. Adam's Sünde wurde nur insofern Strafe für uns, als wir an seiner Schwäche participiren. Eine „Weitere Erläuterung der Lehre von der Erbsünde" erschien als besondere Abhandlung, macht jetzt aber das 7. Kapitel des Unum Necessarium aus. Ueber den Sturm, den diese Lehre bei den Calvinisten, wie auch in der englischen Kirche erregte, vgl. Heber in seiner Biographie J. Taylor's in dessen sämmtlichen Werken I. S. XLI f. — Eine andere abweichende Lehre J. Taylor's ist die, daß die Seligkeit des Christen erst mit dem jüngsten Gericht beginnt; wobei Heber richtig bemerkt, daß nur das Wörtchen „vollständig" bei „Seligkeit" vermißt wird, um das Gesagte zur allgemeinen Kirchenlehre umzustempeln, da erst beim jüngsten Gericht die Wiedervereinigung von Seele und Leib stattfinde, also auch erst damit der vollständige Genuß der Seligkeit. Wahrscheinlich hat J. Taylor sich die Sache auch so gedacht, denn jene Aeußerung kommt nur vereinzelt und ohne weiteren Zusatz in einem Briefe an John Evelyn vom 29. August 1657 vor; vgl. I. p. LXVII. — Ueber die Ewigkeit der Höllenstrafen spricht er ganz orthodox, drückt sich aber nicht klar aus, ob es auch Ruhepunkte in der Marter gäbe: „Christ's advent to judgment" (Christi Ankunft zum Gericht) IV. p. 42 sqq.

J. Taylor's bleibende Berühmtheit ist in seiner ascetischen Wirksamkeit, d. h. in seinen erbaulichen Schriften begründet, namentlich in seinen zwei Handbüchlein;

über das heilige Leben und über das heilige Sterben. J. Taylor war vor Allem Ascet; diese Richtung floß in seine Dogmatik, seine Controverse, seine Apologetik und würzte seine Predigten mit einer eigenthümlichen Salbung; sie belebte und erwärmte seine Casuistik, machte seine historischen Darstellungen plastisch und brachte sie unserm Herzen nahe. Seine erbauliche Sprache ist edel und einfach, so daß wir kaum den an vielen Stellen schwülstigen Prediger darin wiedererkennen. Allerdings findet sich auch in diesen Schriften ein hoher Schwung und poetische Begeisterung, aber ganz der Sache angemessen, ohne der edeln Einfachheit zu schaden. Er ist hier mehr wie irgendwo anders fein und scharfsinnig und schöpft aus dem reichen Schatze eigener und Menschenerfahrung. Was diese Schriften aber so besonders angenehm macht, ist die warme Nächstenliebe, die mit Paulus Allen Alles werden möchte. Daß er übrigens nicht bloß die ascetische Ausbeute der älteren Kirchenväter, sondern auch die zum Theil vortrefflichen späteren katholischen Erbauungsschriften gewissenhaft benutzte, lag in der Natur der Sache, und Letzteres zeugt von seiner unparteiischen Würdigung alles dessen, was auch außer seiner Kirche sich Gutes und Brauchbares vorfand. Ja er trug selbst kein Bedenken, das ganze Werk des spanischen Jesuiten J. E. Nieremberg: De la diferencia entre lo temporal y eterno — im Auszug wiederzugeben, unter dem Titel: Contemplations on the state of man („Betrachtungen über den Stand des Menschen").

Die vielen Ausgaben der einzelnen Werke J. Taylor's hier namhaft zu machen, wäre fast unmöglich, sowie die Werke zu erwähnen, die über ihn und seine Schriften geschrieben sind. Hier nur die Namen einiger Schriftsteller, die sich mit J. Taylor und seinen Werken befaßt haben: Dr. J. Brown von Edinburg, E. Churton, H. E. Fish, T. Grantham, J. Sparks, R. A. Willmott, J. Wheeldon, W. Cave, Arthur Mozley, T. A. Buckley, Charles Ingham Black, J. Barrow, T. Thirlwall, B. Hall, R. Harris, Wynn u. A. — Die beste und vollständigste Ausgabe seiner sämmtlichen Werke mit Biographie und kritischem Apparat, die beinahe alle bisher erschienenen Specialschriften überflüssig macht, führt den Titel: The whole works of the Right Rev. Jeremy Taylor D. D., Lord Bishop of Down, Connor and Dromore; with a life of the author, and a critical examination of his writings by the Right Rev. Reginald Heber. D. D.. late Lord Bishop of Calcutta. Revised and corrected by the Rev. Charles Page Eden M. A. 10 Vols. 8°. London 1847—54. **Joseph Overbeck.**

Te Deum laudamus, s. Ambrosianischer Lobgesang.

Teiche in Palästina, s. Bd. XI. S. 21.

Telesphorus, Pabst, soll von Geburt ein Grieche gewesen seyn und den Stuhl zu Rom vom Jahre 128 bis 139 inne gehabt haben. Das Wenige, was man von ihm weiß, gründet sich nur auf Sagen, nicht auf Geschichte. Hierher gehört die aus einer interpolirten Stelle des Chronicon von Eusebius und aus einer dem Ambrosius untergeschobenen Rede geschöpfte Angabe, daß Telesphorus die Fastengebote verschärft, die Fastenzeit vor Ostern auf sieben Wochen ausgedehnt und verordnet habe, in der Christnacht drei Messen zu halten und das Gloria zu singen. Man sagt, daß er auch die ketzerischen Lehren des Marcion und Valentinus nachdrücklich bekämpft und den Märtyrertod erlitten habe. **R.**

Teller (Wilhelm Abraham), einer der vornehmsten der Berliner Aufklärungstheologen. Er wurde in Leipzig im J. 1734 geboren, wo sein Vater, Romanus Teller, Pastor und Professor war. In seiner Vaterstadt widmete er sich auch dem Studium der Theologie unter Börner, Deyling, Hebenstreit und dem großen Ernesti, dessen Wohlwollen er sich in besonderem Maße erfreute, obwohl er, wie er in seiner Schrift über die Verdienste Ernesti's sagt, ihn „aus hieher nicht gehörigen Ursachen" nie selbst gehört hat. Im J. 1755 erhielt er eine Katechetenstelle, und kurz darauf Baccalaureus der Theologie geworden, begann er die gelehrte Laufbahn an der Universität. Bei seinem ersten literarischen Auftreten im J. 1755 gab er sich schon durch die Dissertation „de studio religionis pace religiosa temperato" als Freund der Toleranz zu erkennen.

Sein gelehrtes Interesse richtete sich zunächst auf diejenigen Forschungen, welche damals von Michaelis auf dem Gebiete der alttestamentlichen Textkritik angestellt wurden. Er gab 1756 Kennicot's Dissertation über die hebräische Textkritik in einer lateinischen Uebersetzung heraus. Die Befürwortung seines Freundes Jerusalem und die Empfehlung von Ernesti verschafften ihm 1761 die Berufung zu einer Generalsuperintendentur und einer Professur in Helmstädt. Die in demselben Jahre von ihm herausgegebene Schrift „topicae scripturae" gab schon von einer freieren Behandlung der biblischen Beweisstellen Zeugniß; bei seinem Abgange wurde er von Bahrdt, dem Vater, mit den Worten entlassen: „Ihre Heterodoxie nehmen Sie nur nach Helmstädt mit und lassen Sie uns Leipzigern unsere Orthodoxie."

Im J. 1764 erschien in Helmstädt sein „Lehrbuch des christlichen Glaubens" und setzte die Kirchenbehörden und Fakultäten in Bewegung. Der Standpunkt, auf welchem Teller damals stand, war der des ersten Stadiums der Aufklärung: ein entschiedener biblischer Supernaturalismus, aber „Freiheit des Urtheils" und „Prüfung des hergebrachten kirchlichen Lehrsystems an der Schrift selbst." Exegetische Studien hatten ihn zu dem Resultate geführt, daß in der Schrift die christlichen Wahrheiten nach anderen und praktischeren Gesichtspunkten vorgetragen würden, als im kirchlich-dogmatischen System. Das durchaus Neue und Abweichende nun in der Anlage dieses Lehrbuchs besteht in dem in demselben durchgeführten Gegensatze des Reiches der Sünde und der Gnade und in der Subsumtion sämmtlicher Artikel unter diesen Gegensatz. Aller Wahrscheinlichkeit nach war es der Socinianer Crell, welcher durch seine auch in diesem Lehrbuche S. 105 citirten cogitationes novae de primo et secundo Adamo bei Teller die erste Anregung zu dieser innerhalb der Kirche bis dahin unerhörten Gruppirung des dogmatischen Stoffes — später von Schleiermacher mit tiefsinniger Motivirung erneuert — gegeben hat. Die Abschnitte im Teller'schen Lehrbuch sind nun folgende: Von der ersten Schöpfung der Welt und der neuen Schöpfung, von dem ersten Adam und dem zweiten, von der Abstammung vom ersten durch die leibliche Geburt, von dem anderen durch die geistliche, von dem alten Leben in jenem Adam und von dem neuen in diesem, endlich von der Verstoßung derer, welche im ersten Adam bleiben, und der Einführung derer, die in Christo wiedergeboren, in eine neue Welt. Daß die sogenannten Prolegomenen von der Schrift als Erkenntnißgrund in diesem neuen System übergangen sind, hatte Vorgänger; aber daß auch die gesammte Lehre von Gott als schon der natürlichen Religion angehörig, damit aber auch die Trinität, übergangen worden, mußte den größten Anstoß erregen. Zwar findet in den Hauptartikeln nicht gerade ein Widerspruch gegen die kirchliche Lehre statt, aber doch die Scheu vor den traditionellen Bestimmungen. Die Gottheit Christi und die menschliche Natur wird anerkannt, doch mit Beschränkung der „kunstmäßigen Erklärung der Vereinigung beider Naturen". Ein allgemeiner Hang zum Bösen wird angenommen, doch nicht zu allen Sünden, auch nicht dessen Zurechnung; der Name der Erbsünde, wenn dieselbe zugleich wirkliche Sünde seyn soll, wird als widerspruchsvoll verworfen. Die lutherische Abendmahlslehre soll zwar zulässig, aber für die Praxis gleichgültig seyn. Ueberdies hat die Schule Ernesti's den Verfasser die herkömmlichen dicta probantia sichten und viele derselben, welche in allen Handbüchern gebräuchlich, aufgeben lassen. — Das Buch, welches in ehrfurchtsvoller Zuschrift Ernesti dedicirt worden, wurde von diesem zwar in schonendem Tone, doch nur mit vielfachen und ernsten Mißbilligungen in der theologischen Bibliothek (Th. 5.) angezeigt. In dem orthodoxen Kursachsen wurde es kaum nach seinem Erscheinen verboten, alle aufgefundenen Exemplare sofort confiscirt, der Wittenberger Fakultät aufgegeben, die anstößigen Stellen sofort auszuziehen, der Leipziger aber, eine Gegenschrift zu verfassen, welches nur durch Ernesti's Vermittelung unterblieb. Auch in Helmstädt regte sich die Fakultät gegen die „socinianische" Denkart des Verfassers, und zum Schutze des orthodoxen Rufes der Fakultät im Auslande wandte sich selbst der Magistrat der Stadt an das Ministerium, um Teller's Entfernung zu erlangen. Unter den gegneri-

schen Schriften erregte das größte Aufsehen die von Johann Friedrich Teller, dem eigenen Bruder des Helmstädtischen Professors, damals Senior der Vesperprediger an der Universitätskirche, herausgegebene „Abgenöthigte Kritik über seines Bruders Lehrbuch des christlichen Glaubens“ nebst einem späteren „Etwas zu meiner abgenöthigten Kritik“ — ein elendes, weder von Seiten der Gesinnung noch der Einsicht sich empfehlendes Machwerk. Von einem anderen Gegner war in der Schrift „Uebereinstimmung des Teller'schen Lehrbuchs mit der Schrift Crell's: Neue Gedanken vom ersten und andern Adam“ 1767, der Nachweis versucht, daß dieses socinianische Werk nicht bloß im Allgemeinen, sondern auch im Einzelnen von Teller benutzt worden. Daß trotz dieser Angriffe von verschiedenen Seiten der Angefochtene sich doch noch in seinem Amte erhielt, hatte er vornehmlich dem Einflusse Jerusalem's zu danken. Wie sehr er sich jedoch in seiner Lage gedrückt fühlte, zeigen seine Worte an Nicolai von 1767: „Ich fühle die ganze Bürde zum Niedersinken und fasse den Entschluß auf's Neue, Alles zu thun, um loszukommen. Der Geist muß am Ende in solcher Wüstenei selbst mit verdorren.“

Aus solcher trüben Lage wurde ihm unerwartet der ehrenvollste Ausweg durch die 1767 durch den Minister v. Münchhausen aus Berlin an ihn ergangene Berufung zum Probst in Köln an der Spree und Mitgliede des Oberconsistoriums. Hier trat er mitten in die Fortschrittspartei seiner Zeit ein. Auf Münchhausen war als Minister der noch eifrigere Beförderer der Aufklärung v. Zedlitz getreten, und in der Behörde des Oberconsistoriums sah er sich von Geistesverwandten wie Sack, Spalding, Dieterich, Büsching und Irving umgeben. Schon in Helmstädt war wohl Teller noch weiter fortgeschritten, als sein Lehrbuch dies erkennen ließ. In Berlin fand er keinen Grund mehr, mit der Aeußerung seiner wahren Ansichten zurückzuhalten. Seinen Standpunkt im Jahre 1772 gibt das damals zuerst erschienene, später in 6 Auflagen verbreitete „Wörterbuch des Neuen Testaments“ zu erkennen. Noch beschränkt er sich in der Vorrede auf die Anforderung an den Prediger, Dolmetscher der uns fremden Ausdrucksweise der Schrift zu seyn, und daher Ausdrücke, wie „Gemeinde in Christo“ mit solchen, wie „Christliche Gemeinde“, „Thut Buße“ mit „Bessert euch“, „das Wort“ mit „christliche Lehre“, „Bekehren“ mit „zu rechtschaffenen, gottgefälligen Gesinnungen zurückbringen“ u. a. zu vertauschen. Doch schon damals war ihm zur Gewißheit geworden, was er in der Vorrede zur zweiten Auflage ausspricht: „Aber die hebräisch-griechische Sprachart recht kennen zu lernen, ist es, dünkt mich, noch Kleinigkeiten sie bloß in einzelnen Worten, Redensarten und Redensverbindungen aufzusuchen. Darin, Freunde, liegt ein fast noch unentwickelter Keim der Erklärung des Neuen Testaments, die in's Große geht, daß es auch eine ganz hebräisch-griechische Denkungsart in demselben gibt, die Nationalphilosophie, Nationalsitten und Nationalgebräuche zum Grunde hat. So ist die Beschreibung eines gottgefälligen Allmosens als eines angenehmen Opfers Gott zum süßen Geruch nicht bloß hebräisch geredet, sondern gedacht. Und so, denke ich, verhält sich's mit allen den Vorstellungen von Himmel und Erde, Gesetz und Werke, Hohenpriester, Versöhnung u. s. w.“ In der Schrift „Ueber die Verdienste Ernesti's“ macht er gerade dies seinem Lehrer zum Vorwurf, daß er zwar der richtigen Spracherkenntniß den größten Vorschub gethan, aber zu dessen „philosophischen“ Sacherklärung nicht habe erheben können, für welche ein Herder empfänglich seyn würde, „wenn er für seinen bleibenden Ruhm zuträglicher halten wollte, das Theosophiren in Sprachen aufzugeben.“ Nach dieser „philosophischen“ Erklärung jüdisch eingeschränkter Begriffe ist denn das „Himmelreich“, welches Christus stiften will, nichts Anderes als „die neue Religionsverfassung“, das Hohepriesterthum Christi, die Bezeichnung Jesu als des „höchsten Reichsbedienten Gottes in der moralischen Welt“, der Prophet = der Begeisterte, die Versöhnung = die Vereinigung der Juden mit anderen Völkern und also der Menschen unter einander zu Einer Religion, oder ihre moralische Wiedervereinigung mit Gott durch das Lehramt Christi“ u. s. w. Auf gleichem theologischen Standpunkte,

wie dieses Wörterbuch, steht die Schrift „über Ernesti's Verdienste" von 1783. Indem Teller anerkennt, wie viel der Verewigte für ein richtigeres Wortverständniß der Schrift geleistet, hält er dennoch mit dem Bekenntniß nicht zurück, daß das vorgerückte Alter, in welchem Ernesti erst in die theologische Professur eingetreten (mit 51 Jahren), die große Last mannichfacher Amtsgeschäfte, namentlich aber die Ueberwachung durch eine streng lutherische Kirchenbehörde ihm einen kräftigen und erfolgreichen Fortschritt unmöglich gemacht.

Die Freimüthigkeit, mit welcher bis zum Jahre 1788 Teller als Mitglied der Kirchenleitung, als Prediger, als Mitglied der Akademie der Wissenschaften, in welcher er 1786 aufgenommen worden, als Liturg (in Verbindung mit Dietrich wurde von ihm 1780 das neue preußische Gesangbuch herausgegeben) und als gelehrter Schriftsteller seine Fortschrittsansichten vertreten hatte, sollte durch das Religionsedikt auf eine ernste Probe gestellt werden. Sogleich nach Erscheinung desselben waren von ihm „wohlgemeinte Erinnerungen an ausgemachte, aber doch leicht zu vergessende Wahrheiten auf Veranlassung des königlichen Religionsediktes herausgegeben", veröffentlicht worden. In diesen hatte er mit großer Vorsicht, wiewohl ohne seine Ueberzeugung zu verläugnen, zu retten gesucht, was sich noch retten ließ. Diejenigen Geistlichen, welche zwischen den symbolischen Büchern und ihrer eigenen Ueberzeugung einen unlösbaren Widerspruch fänden, ermahnt er zwar, auch die Auffassung der Schriftlehre nach den Symbolen vorzutragen, immer aber, wie ja auch das Edikt es fordere, die moralische Besserung zur Hauptsache zu machen und die Zuhörer auf's Dringendste aufzufordern, gemäß ihres Vorrechtes als Protestanten alles ihnen Vorgetragene an der Schrift zu prüfen; den Candidaten, an welche das Edikt sich besonders richtet, macht er im Falle eines inneren Widerspruches mit dem Inhalte des Edikts, zur ernsten Pflicht, die Subskription zu verweigern, und weist mit Vorsicht darauf hin, wie erfolgreich eine solche Weigerung werden könne, wenn sie von Vielen geschähe. Näher tritt ihm die Prüfung durch den berüchtigten „Schulze'schen Religionsproceß".

Durch Cabinetsreskript vom Jahre 1792 war das Kammergericht angewiesen worden, gegen Lehre und Verhalten des Predigers Schulz von Gielsdorf ernstlich einzuschreiten. Bei seiner protokollarischen Vernehmung: ob er der Verfasser der zwei anstößigen Schriften sey: 1) Erweis des himmelweiten Unterschiedes der Moral von der Religion, 1788; 2) Antwort der weltlichen Stände auf die Supplik, welche der protestantische Geistliche Friedrich Germanus Ludge über die Nichtabschaffung des geistlichen Standes bei ihnen eingereicht hat, Amsterdam 1784 — wurde dieses von Schulz bejaht. Auf die ihm ferner vorgelegte Frage: ob er nach dem Begriff der lutherischen Kirche die Dreieinigkeit Gottes vorgetragen, erklärt er, sich in seinen Vorträgen allein auf solche Wahrheiten zu beschränken, welche entweder die moralische Besserung bezweckten oder die Beruhigung in Widerwärtigkeiten; die fernere Frage: „ob er die Gottheit Christi auf der Kanzel und beim Unterricht der Kinder auch noch nach den Zeiten des Religionsediktes gelehrt habe", wurde bestimmt von ihm verneint, weil er diese Lehre nicht im Neuen Testament gegründet finde; eben so die dritte Frage: „ob er gelehrt, daß Christus die Strafe, die Alle verdient, auf sich genommen"; es wurde ferner von ihm zugestanden, gelehrt zu haben, daß die Taufe zur Seligkeit nicht nothwendig sey, daß die Bibel keine unmittelbare, sondern nur mittelbare Offenbarung sey; daß er es für unwahr ausgegeben, wenn es in der Bibel heiße, daß Gott mit Mose gesprochen; daß er auch die Auferstehung Christi nicht als Glaubensgrund ansehen könne, da es eine Begebenheit sey und Begebenheiten nicht der Grund unseres Christenthums seyn könnten, sondern nur die Lehre Jesu. Bei dem theologischen Karakter dieser Anklagegründe war von dem Kammergerichte für nöthig erachtet worden, ein responsum des Oberconsistoriums einzuholen, ob nach diesen Zugeständnissen der Prediger Schulz „von den Grundwahrheiten der christlichen Religion überhaupt, oder der lutherischen Confession abgewichen sey".

Mit Ausnahme von Sack wurde von den übrigen Mitgliedern des Oberconsistoriums unter verschiedenen Modifikationen ihr Votum dahin abgegeben, daß der Angeklagte allerdings der Abweichung von dem in der Rechtspraxis begründeten Begriffe der lutherischen Confession abgewichen, nicht aber von der christlichen Religion überhaupt, deren höchster Grundsatz in Joh. 4, 23. 24. ausgesprochen sey. In Folge dieser Vota — unter besonderer Beziehung auf das von Teller — war von dem Kammergericht eine absolutorische Sentenz verfaßt worden. Dieses Teller'sche Votum hatte ausgesprochen, daß eigentlich der &c. Schulz von der lutherischen Religion nicht abgewichen, da dieselbe keine anderen Grundwahrheiten anerkenne, als diese: 1) Jeder ist in Glaubenssachen sein eigener Richter; 2) Es müssen alle Glaubenssachen aus der Schrift hergeleitet werden. Die Frage aber, ob er von den Grundsätzen der christlichen Religion abgewichen, lasse sich für keines Anderen und keiner anderen Partei Gewissen entscheiden; „denn wie bekannt, ist in der Christenheit nie darin Uebereinstimmung gewesen." Auf jene Sentenz erfolgte nun, wie bekannt, das königliche Cabinetsreskript, welches den Großkanzler des Kammergerichts und die Räthe zu einer an das Irrenhaus abzuliefernden Geldstrafe, den Probst Teller aber zu dreimonatlicher Suspension und Einziehung seines ebenfalls an das Irrenhaus abzuliefernden Gehaltes verurtheilt.

Unerschüttert durch die erlittene Suspensionsstrafe, tritt schon 1792 Teller mit der vollständigen Darstellung seines theologischen Standpunktes in der Schrift hervor: „Die Religion der Vollkommeneren". Hier wird die Idee einer Perfektibilität des Christenthums mit sicherem Bewußtseyn durchgeführt. „Es ist gewiß, daß viele Ideen, welche dem ersten Kindesalter der neutestamentl. Religion anklebten, verschwinden mußten, nachdem das reine Licht sich immer mehr verbreitete, und daß sie zum größten Theile wirklich verschwunden sind: ich meine die Vorstellungen von einer irdischen Größe und Oberherrschaft des Messias, dem von ihm in Kurzem anzurichtenden tausendjährigen Reich, seiner ausschließungsweise nur für die jüdische Nation bestimmten Sendung, der leiblichen teuflischen Besitzungen" u. s. w. Er findet in dem paulinischen Worte: „Wenn das Vollkommene kommen wird, wird das Stückwerk aufhören", schon von Paulus die Hoffnung einer — sey es diesseits oder jenseits — bevorstehenden Periode eines solchen Fortschrittes des Christenthums. Das Aufgehen der Religion in die Moral: dies ist das Ziel, zu welchem das Christenthum hinstrebt. „Was ist die Religion der Vollkommeneren?" fragt er, und antwortet S. 20: „Durchaus praktisches Wissen von Gott, seinen Wohlthaten, seinem Willen und allen seinen Veranstaltungen zur Glückseligkeit der Geschöpfe wie des Menschen, welches in lauter gute Thätigkeiten übergeht — mithin mehr Weisheit als Wissenschaft; nicht die sauersüße oder süßsaure Frucht der Gelehrsamkeit, Vielwissenheit und angemaßten tiefen Eindringens in das Reich der Geister und das Wesen des höchsten Geistes, sondern die wohlschmeckende, erhaltende, stärkende oder heilende Frucht ernsthaften Nachdenkens über die allenthalben sichtbare Natur, über die Menschheit, an der man Theil nimmt, die man vor sich hat, zu deren Glück man beitragen soll, und über ihr Verhältniß gegen den Urheber aller Dinge; keine Gedächtnißsache (denn es ist dabei nur wenig zu behalten), sondern Herzensangelegenheit." Der Verfasser unterläßt nicht, seine Theorie von einem Christenthum, welches in der bestehenden Kirche noch keine Gemeinden aufzuweisen hatte, mit den Verhältnissen der Wirklichkeit zusammenzuhalten. Er weist die Unverträglichkeit einer Staatsreligion mit einer aufrichtigen, in der Forschung der Wahrheit bestehenden „Privatreligion" nach; die Rathschläge, welche er denen gibt, die unter der Disciplin einer solchen staatskirchlichen Gemeinschaft stehen, in welcher sie ihre Stellung nicht aufzugeben gesonnen sind, kommen mit den auf Veranlassung des Religionsedikts herausgegebenen „Erinnerungen" überein: über Dogmen so wenig als möglich zu predigen und die Zuhörer zu eigener Prüfung aufzufordern.

Die über das Dogma und seine Schranken erhabene rein moralische Religion ließ

den aufgeklärten Berliner Juden das Recht nicht ferner bestreiten, auch ohne Taufe und Glaubensbekenntniß sich als Glaubensgenossen des christlichen Oberconsistorialrathes zu betrachten. In diesem Sinne war das 1798 an Teller erlassene „Sendschreiben einiger Hausväter jüdischer Religion" abgefaßt, welches die Anforderung stellte, auch ohne Bekenntniß eines positiv christlichen Glaubens von ihm in die christliche Kirche aufgenommen zu werden. Mit Bedauern gab der Oberconsistorialrath zu erkennen, daß er leider zwar einiges Positive ihnen nicht werde erlassen können, sonst jedoch kein neues Joch ihnen auferlegt werden solle, sondern die Aufnahme in die christliche Kirche auf das Taufbekenntniß erfolgen solle: „Ich taufe dich auf das Bekenntniß Christi, des Stifters einer geistigeren und erfreuenderen Religion, als die der Gemeinde, zu welcher du bisher gehört."

Teller starb im 70. Jahre am 9. Dezember 1804. — Wir haben die Epoche machenden Schriften Teller's karakterisirt. Von einigem Werthe ist auch seine „Vollständige Darlegung und Beurtheilung der deutschen Sprache in Luther's Bibelübersetzung", 1794, in welcher sich eine (freilich weder vollständige noch philologische) Erklärung der veralteten Worte in Luther's Uebersetzung findet. Als Prediger fand Teller nur wenige Theilnahme: man gibt als Grund seine unvernehmliche Aussprache an; schon 15 Jahre vor seinem Ende hatte er daher seine Predigten seinen Collegen überlassen. Gedruckt müssen indeß seine Predigten gern gelesen worden seyn, denn „die Predigten über häusliche Frömmigkeit" erschienen schon 1792 in der dritten Ausgabe. Welches der Inhalt seiner Predigten, läßt sich nach dem angegebenen theologischen Standpunkte von selbst voraussetzen. Die Texte kommen wenig in Betracht, die Anwendungen und Lehren tragen den Karakter populärer Verständigkeit und Brauchbarkeit. Weite Verbreitung erlangte, selbst unter katholischen Pfarrern, sein „Neues Magazin für Prediger", dessen zehnter Band 1801 erschien; dasselbe enthält theils Abhandlungen, theils Predigten und kirchliche Nachrichten. — Unter fremden von ihm herausgegebenen Schriften ist auszuzeichnen der tractatus de scripturae sacrae interpretatione des aufgeklärten Genfer Theologen Turretin, 1776. Als langjähriger Mitarbeiter der allgemeinen deutschen Bibliothek hat er diese mit reichlichen Beiträgen versehen.

Quellen: Fr. Nicolai, „Gedächtnißschrift auf Teller", 1807. — Summarische Lebensnachrichrichten als Anhang zu Troschel's Gedächtnißpredigt. Tholuck.

Tellier, le, Michael. Dieser als letzter Beichtvater Ludwig's XIV. bekannte Jesuit ward geboren zu Vire in der Normandie im Jahre 1643. Im 18. Jahre trat er in den Orden, vollkommen durch seinen Karakter geeignet, eines der thätigsten Werkzeuge desselben zu werden; er war fanatisch, herrschsüchtig, unbeugsam und dabei Meister in allen diplomatischen Künsten. Zuerst schien er sich den historischen Studien widmen zu wollen; 1678 machte er für den Dauphin eine Ausgabe des Quintus Curtius; bald aber trat er nur noch als theologischer und besonders als polemischer Schriftsteller auf, hauptsächlich gegen die Jansenisten, zu deren heftigsten Gegnern er gehörte. Schon im J. 1672 hatte er gegen die sogenannte Bibelübersetzung von Mons (eig. Amsterdam) geschrieben, welche Lemaître de Sacy und einige andere Lehrer von Port-Royal herausgegeben hatten; 1675 und 1684 ließ er noch zwei andere Streitschriften dagegen erscheinen. Er betheiligte sich an der Bibelübersetzung des Paters Bouhours, vertheidigte die Jesuitenmissionare in China gegen die über sie erhobenen wohlbegründeten Beschwerden, schrieb 1699, unter dem Namen Dumas, eine Histoire des cinq propositions de Jansénius und griff 1705 den schon vielfach verhetzten Oratorianer Quesnel als Empörer und Ketzer an. Der Ruf, den er sich durch seine Streitfertigkeit erlangte, verhalf ihm zum Rang eines Provincials seines Ordens; nach dem Tode des Paters Lachaise (1709) ward er Beichtvater des Königs. Auf diesen übte er von nun an einen beinahe unumschränkten Einfluß aus zu Gunsten der Jesuiten und zum Verderben der Jansenisten. Nachdem im J. 1709 Port-Royal aufgehoben und zerstört worden war, erlangte Le Tellier, daß Ludwig XIV. endlich bei Clemens XI. die Verdammung der

Uebersetzung des Neuen Testaments mit den moralischen Betrachtungen Quesnel's erwirkte; die Bulle Unigenitus, 1713, die so viel Streit in Frankreich erregte und vom König mit Gewalt durchgesetzt wurde, fällt vornehmlich Le Tellier zur Last. Als indessen im J. 1715 der König starb, hörte auch das Reich seines Beichtvaters auf; er ward vom Hofe entfernt und vom Erzbischof von Paris, Cardinal von Noailles, zuerst nach Amiens, dann nach La Flèche verwiesen, wo er 1719 starb. **C. Schmidt.**

Tempel zu Jerusalem. I. Der Salomonische. Der Gedanke, dem Herrn einen Tempel, hebr. ein Haus (בַּיִת), eine Prachtwohnung, eine Residenz (הֵיכָל) aus Stein statt der bisherigen Zeltwohnung (welche 1 Sam. 1, 9. 3, 3. Ps. 5, 8. 27, 4. 6. auch schon הֵיכָל heißt) zu bauen, kam dem König David, als er die Bundeslade in seine Residenz gebracht hatte und eine Friedenszeit eingetreten war. Da dünkte es ihm Unrecht, in einem Cedernpalaste zu wohnen, während die Lade des Bundes unter Teppichen wohne. 2 Sam. 7, 2. 1 Chr. 17, 1. Der Gedanke war nicht verwerflich, doch mußte der Prophet Nathan dem König bedeuten, die Sache habe keine Eile, Jehovah könne, wie bisher, noch eine Weile im Zelte wohnen; erst wolle Er dem David ein Haus bauen, d. h. eine Dynastie gründen. Wenn alle seine Feinde besiegt und seine Dynastie befestigt sey, werde sein Sohn und Nachfolger es möglich finden, „dem Namen Gottes ein Haus zu bauen". Also das Kriegführen dem David, das friedliche Tempelbauen dem Salomo — so hat letzterer selbst es in 1 Kön. 5, 3. aufgefaßt. Nach 1 Chr. 22, 8. 28, 3. wurde dem David der Tempelbau verwehrt, weil er als Kriegsmann viel Bluts vergossen habe. Diese Motivirung findet Winer „fast seltsam". Sie ist aber nur der ethische Reflex der Thatsache, daß David's Beruf ein kriegerischer war und daß David keine Muße zum friedlichen Tempelbauen hatte. In der That war es dem göttlichen Decorum gemäß, daß so blutige Hände nicht das heilige Werk thun sollten. Das Kriegführen und Blutvergießen ist objektiv und subjektiv so viel mit der Sünde verhängt, und wie Gott ein Gott des Friedens, nicht des Krieges ist, so ist das Kriegführen, wenn auch gottbefohlen und belohnt, doch kein eigentlich positiv-göttliches Thun. Friedliche Hände schicken sich zum friedlichen Werke. — Durfte denn David nicht selber bauen, so konnte er doch den Bau vorbereiten. Gleich die große syrische Kriegsbeute heiligte er dem Herrn, 2 Sam. 8, 11. 1 Chr. 30, 2. Die Tenne Arasna's, wo er den Brandopferaltar zur Abwendung des Pestengels gebaut hat, bestimmte er als eine durch Feuer von Himmel geweihte Stätte zum Platz für den Tempel. 2 Sam. 25, 24. 1 Chr. 22, 1. — Da der Moriahügel schmal und uneben war, mußte alsbald an Erbreiterung und Unterbauung gedacht werden, und hiezu bestellte David sofort Steinmetzen und Steine und Cedernbalken „ohne Zahl" von Tyrus und Sidon, auch Eisen und Erz zu Nägeln und Klammern, „daß es nicht zu wägen war". 1 Chr. 22, 1—5. Von seinem eigenen Vermögen stiftete er dazu 3000 Talente besten Goldes und 7000 Talente feinsten Silbers (2 Chr. 29, 2—4). (Ein Talent Silbers ist = 2600 Thalern.) — Ihm nach steuerten auch die Vornehmen des Volkes 5000 Tal. Gold, 10,000 Tal. Silber, 18,000 Tal. Erz und 100,000 Tal. Eisen. Winer will trotz der Apologie Keil's es unglaublich finden, daß David schon so viel vorbereitet habe, denn Salomo würde sonst schwerlich noch zu so großen Zurüstungen sich gedrungen gesehen haben, wie 1 Kön. 5. Dagegen sagt Ewald (Gesch. des Volks Israel III, 33.) mit Recht, daß Salomo, ohne solche Schätze vorzufinden, nicht sobald nach seinem Herrschaftsantritte den Bau hätte ernstlich beginnen können. Salomo schloß allerdings mit König Hiram von Tyrus noch große Lieferungsverträge ab über Cedern- und Cypressenholz, so wie über große „köstliche" Steine vom Libanon. Dazu hob er aus den besiegten Kanaanitern eine Frohnde von 80,000 Mann zum Holz- und Steinhauen und von 70,000 Mann zum Lasttragen, ferner 30,000 Mann aus Israel, von denen je 10,000 einen Monat lang auf dem Libanon zu frohnen hatten. (1 Kön. 5, 13—17. 2 Chr. 2, 17. 18.) Was war es aber auch für eine Menschenkraft fressende Schwierigkeit, bei dem Mangel an Straßen und Maschinen die Holz- und Steinblöcke

aus dem Gebirge zum Meere zu bringen, bis Joppe zu flößen (1 Kön. 5, 10.) und dann vollends auf Walzen und Wagen durch die Felsschluchten des jüdischen Gebirges bis auf den Moria zu schleppen! Wir wissen aus den Bildwerken der ägyptischen Monumente, welche Menschenmassen beim Transport der Kolosse verwendet wurden. Wer aber kann heute nachweisen, wie viel Cypressen und Cedern verbraucht wurden nur zu den kolossalen Gerüsten behufs der Fundamentirung des Tempelplatzes? Die gewaltigen Substruktionen erforderten auch unzählbare Quadern und zu deren Verankerung und Verklammerung bedurfte man einer Unmasse von Eisen. Mochte nun David noch so viel Holz und Stein schon bestellt und beigeschafft haben, so lag es in der Natur der Sache, daß von diesem Material bei der wirklichen Inangriffnahme der Bauten erst recht und immer frisch zugeführt werden mußte. David hatte hauptsächlich Vorrath an Metallen gesammelt, so daß in diesem Stücke Salomo alles Nöthige vorfand und nur laut 1 Kön. 5, 17. 8. vorzugsweise für fernere Anschaffung von Quadern, die nicht zu viel im Vorrath aufgehäuft werden können, und für Holz, das bei allzu großer und langer Aufhäufung nur Schaden genommen hätte, zu sorgen hatte. Daß aber David's großer Geist bei der Conception seines Planes auch großartig vorsorgen, in nichts sparen und königlich vorarbeiten wollte, damit Salomo als Erbe seiner Plane nur in's Volle hineingreifen konnte, um sie auszuführen, das kann keinen Zweifel leiden. Ebenso selbstverständlich erscheint es, daß der schöpferische Geist David's, dem die Einrichtung des Cultus und die Verherrlichung Jehovah's durch die Kunst eine tiefe Herzenssache war, sich mit den Entwürfen zum Bau und zu seiner ganzen Einrichtung bis in's Einzelne beschäftigte, so daß er seinem Sohne „Vorbilder von Allem geben konnte, was durch den Geist bei ihm war". Auch seine künstlerischen Ideen bezeichnet 1 Chr. 28, 12. 19. als Eingebungen des Herrn und Seines Geistes.

Wohl mag der spätere Berichterstatter etwa in den Zahlenangaben nicht völlig präcis seyn und — wie Ewald sagt — die alte Ueberlieferung von großen, schon vor David für den Bau bestimmten Schätzen „seiner Sitte gemäß" freier bearbeitet haben, wenn in 1 Chr. 22, 14. von 100,000 Talenten Gold und 1,000,000 Talenten Silbers dazu von Erz und Eisen ohne Zahl die Rede ist. Aber daß die Chronik sich wahrheitswidrig bestrebe, „alle Herrlichkeit des Tempels auf David zurückzuführen", können wir nicht zugeben. Der eigentliche Urheber des Baues materiell und ideell war David, nur die formale Ausführung gehört dem Salomo an.

Daraus, daß Salomo sich von dem König Hiram in Tyrus einen geschickten Künstler in der Person des Hiram, einer Wittwe Sohn aus dem Stamme Naphthali, dessen Vater von Tyrus gewesen war (1 Kön. 7, 14.), ausbat, wollte man bis auf die neueste Zeit schließen, daß der ganze Tempel ein Werk phönicischer Kunst nach Anlage und Ausführung gewesen. Aber kunstgeschichtlich läßt sich das nicht nachweisen. Und wenn der biblische Bericht den Plan des Ganzen und Einzelnen vom Geiste Gottes eingegeben seyn läßt, so soll jedenfalls der Tempel als ein seinem Geiste nach rein israelitischer bezeugt werden. In Wahrheit hat auch Salomo von Hiram keinen Architekten sich erbeten, sondern nur einen geschickten plastischen Künstler, der allerlei Bildwerk in Metall, Holz und Weberei, „was man ihm aufgab", zu machen und mit den in Juda und Israel einheimischen künstlerischen Kräften auszuführen verstand. 2 Chr. 2, 7. 14. Hiram's Aufgabe war denn nicht einmal die künstlerische Erfindung, sondern nur die kunst-handwerkliche Ausführung der ihm vorgelegten Ideen und Entwürfe. 1 Kön. 7, 14. wird auch Hiram erst, nachdem der Aufbau des Tempels beschrieben ist, als besonderer Meister im Erzguß eingeführt. Baumeister wird er nirgends genannt. Also ist es falsch, wenn Winer sagt: „den wesentlichsten Antheil am Tempelbau hatten fremde, namentlich phönicische Künstler; es steht daher zu vermuthen, daß dieser Tempel in Anlage und Construktion Aehnlichkeit mit phönizischen Tempeln haben werde." David, von dem der Plan herrührt, war zu voll seines Herrn und Gottes, als daß er zu dem israelitischen Nationalheiligthum heidnische Vorbilder und fremde Entwürfe hätte

nehmen können. Der Tempel der Venus auf Paphos, auf den man kunstgeschichtlich hinweist, gehört, auch wenn sein Detail uns bekannter wäre, sicherlich nicht hieher. Das Heiligthum Jehovah's war den heidnischen Tempelbauten gerade so viel und so wenig ähnlich, als der mosaische Cultus dem heidnischen ähnlich war. Der eigenthümliche israelitische Religionsgeist erzeugte auch einen eigenthümlich israelitischen Baugeist, dem die phönicische Kunstübung nichts als die äußere Technik und Form bieten durfte.

Da der Moriahügel nur eine geringe Fläche darbot, wurde zuerst an der jäh vom Kidronthale aufsteigenden Ostseite, später auch im Süden und Westen,, wie Josephus berichtet, eine gewaltige, 130 Ellen (ja nach Fergusson an einzelnen Stellen 400 Ellen) hohe Futtermauer aus Quadern aufgeführt und der so gewonnene hohle Raum mit den Stein- und Erdmassen ausgefüllt, welche durch Abtragung und Ebenung des Gipfels gewonnen wurden. Robinson (Paläst. I, 386. 393. 395. II, 59) erkannte in den öfters dreißig und mehr Fuß langen, fugengeränderten Riesenblöcken der noch vorhandenen Untermauerung des Tempelberges Reste der salomonischen Substruktion. Durch diese gewaltige Arbeit wurde ein Raum von etwa 400 Ellen Länge und 200 Ellen Breite (80,000 □Ellen) gewonnen. Auf diesem Platze wurden die Bestandtheile des Tempels ganz fertig zugerichtet, abgepaßt und numerirt geliefert, so daß nichts erst dortselbst zugehauen und gehämmert werden mußte. (1 Kön. 6, 7.) Die großen Vorbereitungen nahmen so viel Zeit weg, daß der Bau des an sich ziemlich kleinen Tempels über sieben Jahre dauerte. Er begann 480 Jahre nach dem Auszug aus Aegypten, im vierten Regierungsjahre Salomo's, im dritten Monate des Jahres 1012 vor Chr. und war vollendet im zwölften Regierungsjahre, im achten Monate (1 Kön. 6, 38).

Den Tempel laut den biblischen Berichten bis in's Einzelne sicher nachzuconstruiren, ist eine Unmöglichkeit. Die Dunkelheiten der Beschreibung haben denn auch gelehrten und ungelehrten Witz von jeher so in Bewegung gesetzt, daß eine ganze salomonische Tempelliteratur vorliegt. Eine kurze historisch-kritische Uebersicht über die älteren und neueren Versuche, den Tempel nachzuconstruiren, gibt Dr. Bähr in seiner Schrift über den Tempel Salomo's S. 11—21. Einläßlicher hat sich mit dem Tempel zuerst die katholische Theologie seit dem 16. Jahrhundert beschäftigt. Insbesondere war das Werk des spanischen Jesuiten Villalpando († 1608), das fälschlich vom ezechielischen Tempel ausgeht und ein ganz verkehrtes Bild vom salomonischen Tempel im römischen Palaststyl entwirft, für länger als ein Jahrhundert maßgebend. Ein zweites Hauptwerk ist von dem Engländer Lightfoot, 1650, das sich vorzugsweise mit dem herodianischen Tempel befaßt. Was Lundius in seinen jüdischen Heiligthümern (1711) über den Tempel bringt, ist aus den Rabbinen u. s. w. fleißig, aber kritiklos, zusammengestellt. Das dritte Hauptwerk ist von Bernhard Lamy, Priester des Oratoriums, Paris 1720; aber auch dieses ist werthlos geworden. Erst in unserem Jahrhundert machte die fortgeschrittene biblische und kunstgeschichtliche Forschung in Deutschland es möglich, gründlicher auf die Sache einzugehen. Der Architekt Hirt hat in seiner „Geschichte der Baukunst bei den Alten“ und in einer besonderen Schrift: „der Tempel Salomons“, Berlin 1809, Bahn gebrochen, doch noch den Tempel ganz nach römisch-griechischen Formen aufgebaut und also die Hauptsache verfehlt. Ein zweiter Architekt, Stieglitz, in seiner Geschichte der Baukunst, Nürnb. 1827, und in seinen Beiträgen zur Geschichte der Ausbildung der Baukunst, führte ebenso fälschlich den salomonischen Tempel auf phönizisch-ägyptische Kunstformen zurück. Diesen textunkundigen Architekten trat der theologische Laie Fr. v. Meyer in seinen Bibeldeutungen, in den Blättern für höhere Wahrheit und in einer besonderen Schrift: „der Tempel Salomo's, Berlin 1830“, vom hebräischen Grundtexte aus entgegen. Die Ergebnisse dieser drei Forscher unterzog Grüneisen im Cotta'schen Kunstblatt 1831 Nr. 73—80. einer gründlichen Revision, welche die Sache wesentlich förderte. Eine weitere Scheidung des Sicheren vom noch Fraglichen versuchte Keil auf gründlich exegetischem Wege in seiner „archäologischen Untersuchung“ über den Tempel Salomo's, Dorpat 1839. An diese Schrift

hält sich wesentlich Kugler in seiner Kunstgeschichte, 1841. Unabhängig von ihm, doch mehrfach mit ihm zusammenstimmend sind die „antiquarischen Bemerkungen über den Salomon. Tempel“ als Anhang von Schnaase's Geschichte der bildenden Künste, I. 1843. Die Unhaltbarkeit seiner Aufstellungen ist nachgewiesen von Unterzeichnetem in den Bemerkungen über den Tempel Salomo's“ im Stuttgarter Kunstblatt 1844. Nr. 97—102. Nichts ist zur Sache geleistet in „Romberg u. Steger, Geschichte der Baukunst“, 1844. Verdienstliche Beiträge zur Weiterförderung gab Kurtz in den Stud. u. Krit. 1844. In seiner Geschichte des Volkes Israel, 1847, hat Ewald das Seinige zur Aufhellung dunkeler Punkte dargeboten, aber auch manches völlig Haltlose aufgestellt. Vergl. des Unterzeichneten „Neue Bemerkungen zu dem Tempel Salomo's“ im Kunstblatt 1848. Nr. 5 ff. Diese Bemerkungen konnten noch nicht wie die früheren berücksichtigt werden in dem reichhaltigen Artikel über den Tempel in Winer's Realwörterbuch, 1847 und in der 1848 erschienenen neuen Hauptschrift: „Der Salomonische Tempel mit Berücksichtigung seines Verhältnisses zur heil. Architektur überhaupt, von Dr. Bähr.“ Karlsr. 1848. Die Trefflichkeit und die Mängel dieser namentlich der Symbolik des Tempels gewidmeten Schrift hat der Unterzeichnete in den Stud. u. Krit. 1850, 2. eingehend besprochen. Eine vom Unterzeichneten (in den Calwer Jugendblättern) veröffentlichte Zeichnung des Tempels brachten die Stud. und Kritik. 1850. Thl. 3. In wichtigen Punkten stimmt dieselbe überein mit der neuen Textuntersuchung von Thenius in seinem Commentare zu den Büchern der Könige, 1849. Die Abbildung und Beschreibung, welche Keil in seinem Handbuch der biblischen Archäologie (1858) gibt, beweist, daß wir nun über die Grundformen und das äußere Gesammtbild des Tempels so ziemlich im Reinen sind. Ueber einige Punkte schwankt der Kampf noch hin und her. Zu seiner Entscheidung hat Kugler in seiner „Geschichte der Baukunst“ (1856) nichts Brauchbares geboten. Interessant, doch fraglich sind die betreffenden Aperçus in Braun's Geschichte der Kunst, 1856. Beachtenswerth ist schließlich, was Herm. Weiß über den Tempelbau neuestens in seiner „Kostümkunde“, 1860 beibringt.

Was nun die Anlage und Einrichtung des Tempels betrifft, so richtet sie sich wesentlich nach der Stiftshütte. Er sollte ja nur eine erweiterte, feste und stete Wohnung des Herrn, ein Palast an Stelle des Wanderzeltes seyn. So erhielt er zu derselben Grundform die dauerhaftesten Stoffe und doppelt so große Maße als die Stiftshütte.

Das eigentliche Tempelhaus war (1 Kön. 5, 2. 7.) ein aus sehr dicken Quadermauern aufgeführtes Oblongum von 60 Ellen Länge, 20 Ellen Breite und 30 Ellen Höhe. Die Elle zu 1 Fuß 5 Zoll (Pariser) gerechnet, geben die 90 Fuß Länge und 30 Fuß Breite nur den Raum einer mäßigen Dorfkirche, was freilich zu dem Worte Salomo's 2 Chron. 2, 5. nicht paßt: „Das Haus, das ich bauen will, soll groß seyn, denn dieser Gott ist größer als alle Götter.“ Indessen sind auch die heidnischen Tempel in der Regel nur klein gewesen, nur Gehäuse für die Götterbilder, nicht Versammlungshäuser für die Gemeinde. Die kolossalen Säulenbauten der Aegypter dienten zu priesterlichen Umzügen, das eigentliche Heiligthum (das Sanktuarium oder Adyton) war dagegen verschwindend klein. Alle jene ägyptischen Prachtbauten übertraf übrigens Salomo's Tempel durch die großartige innere Pracht, durch die verschwenderische Ausstattung mit Gold, und an diese Herrlichkeit dachte Salomo wohl in der angeführten Stelle. Der rechteckige Raum wurde mit einer flachen Decke aus Cedernbalken und Brettern überdeckt (1 Kön. 6, 9.). Ein wasserdichter Belag aus Marmorplatten bildete dann das ohne Zweifel nach morgenländischer Weise platte Dach. (Aeltere Schrifterklärer, wie Lundius, nehmen ein Giebeldach an. Unter den neueren Forschern hat nur der Architekt Hirt und der Kunsthistoriker Schnaase für ein solches gestimmt. Alle Anderen haben sich für ein flaches Dach entschieden. (Thenius bringt durch Textconjekturen in 1 Kön. 6, 9. eine flach gewölbte Innendecke heraus!)

Die innere Eintheilung des Tempelraumes ist, was den Grundriß be-

trifft, sehr einfach und klar. Vorn — im Osten — war „das Heiligthum“ mit 40 Ellen Länge und westlich von ihm, durch eine Bretterwand aus Cypressenholz geschieden, 20 Ellen lang, das „Allerheiligste“. (דְּבִיר nach Hieronymus von דָּבַר sprechen, noch bei Meyer und Stier als oraculi sedes „Sprachort“ übersetzt, bei Luther entsprechender „Chor“ als der hinterste (westlichste) Theil des Tempels, von דָּבַר nachfolgen, hinten seyn). Mit 20 Ellen Breite und Höhe bildete dieser Hinterraum bedeutsamerweise einen Kubus, einen nach allen Seiten gleich großen, also vollkommenen Raum, wie es sich für die Offenbarungsstätte des heiligen und vollkommenen Jehovah gebührt. — Schwieriger ist der Aufriß und Längendurchschnitt des Tempels herzustellen. 1 Kön. 6, 2. heißt es kurz, das Haus sey 30 Ellen hoch gewesen. Da nun das Allerheiligste nur 20 Ellen hoch war, so sind drei Fälle denkbar. Entweder war das Allerheiligste auch von außen gesehen um 10 Ellen niedriger als das Heilige, wie etwa an christlichen Kirchen der Chor niedriger als das Schiff ist oder bei ägyptischen Tempeln das Sanktuarium niedriger als der Tempel selbst zu seyn pflegt; aber diese Annahme von Stieglitz und Grüneisen ist sicher falsch, denn der Ausdruck „das Haus“ nöthigt uns, eine Höhe von 30 Ellen für das Ganze anzunehmen. Oder es war über der Decke des Allerheiligsten ein leerer Raum von etwa 10 Ellen Höhe, in welchem die 2 Chron. 3, 9. genannten Obergemächer gewesen sind. Dies ist die gewöhnlichste Annahme. Aber den übrigen symbolischen Maßen des Tempels entspricht es doch gar nicht, wenn das Allerheiligste durchaus doppelt so groß als in der Stiftshütte, das Heilige zwar auch nach Breite und Länge verdoppelt, nach der Höhe aber „verdreifacht“ gewesen seyn soll, wie Keil ohne Bedenken annimmt. Bähr hat daher, um das symbolische Gleichmaß zu retten, die Höhenzahl 30 für einen Schreibfehler erklärt und das ganze Haus zu nur 20 Ellen Höhe angenommen, wo dann das Heilige einfach ein doppelter Kubus („die anstrebende Vollkommenheit“) gewesen wäre. Allein nichts berechtigt, einen solchen Schreibfehler anzunehmen, und wenn das allerdings nöthige Gleichmaß: die Verdoppelung der Stiftshüttengröße — gerettet werden soll, so bleibt nur die dritte, von Kurtz aufgestellte Annahme, auch über dem nur 20 Ellen hohen Heiligen sey ein Oberraum mit Obergemächern gewesen. Wenn freilich bei der Höhe von 30 Ellen die Bedachung mit eingerechnet, und zwar 1 Elle für die Boden- und 2 Ellen für die Dachdecke, mithin 7 Ellen für die Obergemächer genommen werden (wie ich selber Stud. u. Krit. 1850. Heft 2. S. 427 that), so wendet Keil mit Recht ein, daß es nicht erlaubt sey, in 1 Kön. 6, 2. die Längen- und Breitenmaße von der inneren, dagegen das Höhenmaß von der äußeren Dimension zu deuten. Die 30 Ellen Höhe müssen denn im Innern oder im Lichten genommen werden. Wie nun der Berichterstatter auch bei den ringsum nebenangebauten drei Stockwerken nur die Höhenmaße im Lichten angibt, so hat er wohl auch beim Hause selbst in allerdings elementarischer Weise die Maße inwendig im Lichten genommen oder sich geben lassen: 20 Ellen maß das untere eigentliche Heiligthum, jedenfalls das Allerheiligste, und 10 Ellen der Oberraum, thut 30 Ellen Höhe. Die Zwischendecke und die Dachbedeckung hat er so wenig gemessen, als die Mauerdicke. Wie also für „das Haus“ im Westen, wo das nur 20 Ellen hohe Allerheiligste lag, unter Zurechnung von einem 10 Ellen hohen Obergemache zusammen die lichte Höhe von „30 Ellen“ sich ergab, so auch im Osten. Und wie im Königsbuche nichts von dem Oberraum über dem Allerheiligsten gemeldet ist, so ist auch nichts von dem Raum über dem Heiligen gesagt, dagegen sind mit den „Alijoth“ in der Chronik die sämmtlichen Abtheilungen des über dem ganzen Hause befindlichen Oberraumes gemeint. Es läßt sich dann denken, daß namentlich die leichteren heiligen Geräthe, die Kleider der Priester sammt den Resten der alten Stiftshütte (die heiligen Archive?) u. s. w. oben aufbewahrt wurden, während die schwereren Gegenstände in den massiven Seitenkammern niedergelegt wurden. Von einem Zugang zu dem Oberraum ist nirgends die Rede. Er war auch wohl ein geheimer innerhalb der oben noch sehr starken Tempelmauer, schwerlich, wie ich früher annahm, mittelst einer Freitreppe vom Nebengebäude aus;

eher noch war der Zugang durch Anlegung von beweglichen Leitern vermittelt und zugleich erschwert.

Der Oberbau entspräche jedenfalls seinem Zwecke nach dem **Nebenbau**, der sich um die Süd- die West- und Nordseite des „Hauses“ in drei Stockwerken herumzog. Um einerseits ihn als Nebenbau zu bezeichnen, der in keiner innern, unmittelbaren Beziehung zum Heiligthum stand, aber weil er die dem Herrn geheiligten Kleider, Waffen (2 Kön. 11, 10.), Gefäße und Schätze beherbergte, doch zu ihm gehörte, andrerseits, um das eigentliche Gotteshaus in seiner Integrität und seinem vollkommenen Fürsichbestehen zu wahren, wurde der Neubau nur an die Tempelmauer angelehnt, nicht in sie eingefügt. Die sehr dicke Quadermauer des Hauses bildete nämlich für drei Stockwerke drei Absätze, so daß die Mauer bei jedem Stockwerke um eine Elle an Dicke abnahm. Auf diese Absätze wurden die Deckenbalken der Seitengemächer von der ebenfalls sehr starken Umfassungsmauer des Nebenbaues herübergelegt, so daß sie nicht in die Tempelmauer eingriffen (1 Kön. 6, 5. 6.). So wurde das unterste Stockwerk inwendig nur 5 Ellen breit, das mittlere sechs, das oberste sieben. Die also gewonnenen Umgänge wurden durch Verschläge in einzelne Gemächer abgetheilt. Josephus gibt ihre Zahl (Ant. VIII, 3, 2) ohne Zweifel nach Ezech. 41, 6. in jedem Stockwerke auf dreißig an, so daß auf jede Längenseite zwölf, auf die Hinterseite sechs kämen und die im untersten Stockwerke nur 5 Ellen im Kubus gemessen hätten. So hat sie auch Keil in der, seiner Archäologie angehängten Tafel zeichnen lassen. Aber die Angabe des Josephus ist sehr zu bezweifeln und ganz gewiß haben die Stockwerke weder so viel noch so große Fenster gehabt, als in Keil's Entwurf. Am wahrscheinlichsten waren sie gar nicht von außen beleuchtet. Da die Höhe jedes Stockwerkes 5 Ellen maß, der ganze Anbau also mit Einschluß der Zwischendecken und des platten Marmordaches etwa 18 Ellen, so ragte der Innenraum des Heiligthums noch um 2 Ellen darüber empor, und hieher wären die 1 Kön. 6, 4. erwähnten Fenster, d. h. Luftlöcher, zu setzen, durch welche der Rauch aus dem Heiligthum abzog. Denn zur Beleuchtung brauchte das durch die goldenen Leuchter hinreichend erhellte Heilige keine Fenster. Im Allerheiligsten aber war keine Oeffnung, denn der Herr wollte im „Dunkeln wohnen“ (1 Kön. 8, 12.). Die in 1 Kön. 6, 4. gebrauchten hebräischen Worte übersetzen Keil und Thenius „Fenster von geschlossenem Gebälke“, d. h. Fenster, deren Querleisten aus gekreuztem (nach H. Weiß Jalousien-) Gebälke, nicht wie die Fenstergitter der gewöhnlichen Wohnhäuser beliebig auf- und zugemacht werden konnten. (Mit Hirt nimmt neuerdings Braun wieder an, die „Fenster“ seyen nur an der Ostseite bei der Vorhalle angebracht gewesen, weil er die Seitenbauten zu hoch nimmt.) Wenn das Heilige nur 20 Ellen hoch war und der Nebenbau 18 Ellen, so konnten die Luftlöcher immer noch 2 Fuß im Geviert groß werden. Aber selbst wenn das Heilige 30 Ellen hoch gewesen wäre, sind die Fenster gewiß nicht so groß gewesen, als Keil sie auf seiner Tafel zeichnen ließ. Der Zugang zu den Seiten-Stockwerken geschah von außen durch eine Thür im untersten Stockwerke an der „rechten“, d. h. Südseite des Hauses (1 Kön. 6, 8. ist mit den LXX. zu lesen הַצֵּלָע הַתַּחְתֹּנָה). Keil setzt die Thür in die Mitte der südlichen Längenseite. Natürlicher scheint sie, wie auch Ewald annimmt, auf der Eingangsseite des Hauses, links von dem Portal, zunächst in das unterste südöstlichste Gelaß des südlich gelegenen Nebenbaues geführt zu haben, so daß man von da die ganze Enfilade der Seitengemächer um das ganze Haus herum durchgehen konnte. Aus dem untern Stocke führte eine Wendeltreppe in den zweiten und dritten.

Wie das in seiner Grundform viereckige, geradlinige, kastenförmige Tempelhaus von oben durch die Obergemächer, an den drei Seiten durch die Stockwerke umschlossen und bedeckt war, so wurde es auch auf der vordern, östlichen Seite durch eine **Vorhalle** gedeckt, so daß es recht nur Innenbau, allerseits von der Außenwelt geschiedenes, stilles, geheimnißvolles, inwendig strahlendes Heiligthum war. Die Vorhalle war so breit wie das Haus, nämlich 20 Ellen breit und 10 Ellen tief (1 Kön. 6, 3. 2 Chron.

3, 4.). In letzterer Stelle wird die Höhe auf 120 Ellen angegeben und hiernach hat Ewald sich einen thurmartigen Aufsatz gedacht, während Stieglitz und Streber (Münch. gel. Anzeiger 1850) ganz willkürlich daraus zwei ägyptische Pylonen von je 60 Ellen Höhe machten. Gegen Ewald ist die Unmöglichkeit eines solchen Thurmes auf solcher Grundlage und vor solchem Hause von mir im Kunstbl. 1843. nachgewiesen. Die Annahme eines alten Schreibfehlers in der Chronik ist heute so ziemlich allgemein und Stier setzt einfach die 100 in Klammern. Es scheint sich aber die Höhe der Halle einfach aus der Höhe der beiden Säulen zu ergeben, wenn sie nach 1 Kön. 7. 23 Ellen maßen (und nicht nach 2 Chron. 3, 15. eine Höhe von 35 Ellen oder wie Kugler, Gesch. der Baukunst S. 127 und H. Weiß nach Jahn's bibl. Archäol. und Keil, Temp. Sal. S. 96 annimmt, 10 Ellen hohe steinerne Postamente zu den 23 Ellen hohen ehernen Cylindern hatten.)

Die Säulen wären frei vor der Halle als bloß monumentale Zierde gestanden nach Stieglitz, Hirt, Keil, Winer, Kugler, Schnaase, Romberg, Bähr und Weiß. Träger des Vorhallendaches mit monumentaler Bedeutung waren sie nach den LXX. von Meyer, von Grüneisen, von Ewald, Thenius, Braun und Graf (Stud. u. Krit. 1856, 3.). Ich selbst kann nur bei meiner in den Stud. u. Krit. 1850. 2. vertheidigten, und in der Real.Encyklop. (Bd. VI. „Jachin und Boas") wiederholten Ansicht bleiben, daß die zwei Säulen zugleich architektonischen und monumentalen Zweck hatten. Beides auch in den Namen zu vereinigen entsprach ganz dem Witze Salomo's, indem die Ausdrücke: „Er stützt" und „In ihm ist Kraft", welche auch als Eigennamen im Gebrauch waren, ebenso gut auf den hallentragenden Pfeiler, als auf den sein Volk und Heiligthum erhaltenden Jehovah beziehbar sind: jener wie dieser ist „der Stützende", und „der Starke". Der die Vorhalle stützende Pfeiler ist ein Sinnbild des sein Volk und seinen Tempel stützenden und festigenden Herrn. Wenn sie nicht architektonische Glieder des Baues waren, also nichts stützten, ist die Beziehung auf Jehovah, wie Bähr und Umbreit (Stud. u. Krit. 1856. 3.) sie annimmt, kaum zu vollziehen. Irgend eine klare, kunstgeschichtliche Analogie für freie Säulen ist auch bis heute nicht gefunden. Was Kugler in seiner Baugeschichte von phönizischen und assyrischen Aehnlichkeiten spricht, ist so weit hergeholt, als sein früherer Vergleich mit althindustanischen Säulen. Daß die Säulen den Hauptbalken des Hallendaches trugen, geht aber auch aus Am. 9, 1. hervor. Der Prophet konnte symbolisch nur dann an den Säulenknauf so „schlagen, daß die Schwellen bebten und auf ihrer Aller Häupter herabstürzten", wenn die (Ober-) Schwellen wirklich auf dem Säulenknaufe auflagen. Was die Form der Säulen betrifft, so hat neuerdings Braun in seiner Kunstgeschichte I. S. 407 das die Knäufe bedeckende Kettengeflecht nach dem Bilde des Thronhimmels des Königs Darius auf den Pfeilern der hundertsäuligen Halle zu Persepolis sich so gedacht, als wäre ein mit Granaten wie mit Quasten besetzter Kettengurt oben an der offenen Tempelhalle gardinenartig herabgehängt, so daß er die Kapitäle bedeckte, welche „jenseits des Gitters sind". Allein Braun hat so wenig Recht, an die späteren persischen Formen zu denken und das Kapitäl der Säulen mit den persischen Kelch- und jonischen Voluten-Kapitälen zu vergleichen, als er und Kugler die Palmenornamente mit den Schnörkeln des heil. „Lebensbaums" von Ninive vergleichen darf. — Ein neuester Versuch, die Säulenkapitäle zu reconstruiren, ist von H. Weiß in seiner Kostümkunde S. 367 ff. gemacht. Darnach wären die Säulen bedeutend einfacher gebildet gewesen, als man gewöhnlich annimmt, nämlich als ein Schaft von 19 Ellen Höhe, der an seinem obern Ende „an seinem Haupte", ganz nach der Art ägyptischer Säulenornamente, von sieben flechtwerkartig gezierten Bandstreifen, die zusammen eine Elle bedeckten, umzogen wurde. Auf diesem Schafte stand dann das, unterhalb mit zwei Reihen von je 100 Granatäpfeln verzierte Lilienwerk von 4 Ellen Höhe, als ein schlank aufstrebendes Kapitäl in Form eines Lilienkelches. Dieser annähernd schon von Meyer und von Grüneisen ausgesprochenen Ansicht huldigt im Wesentlichen auch Keil und Bähr, und ich möchte nun auch

die in der Real-Encyklopädie Bd. VI. S. 367 gegebene Anschauung danach modificiren. Wenn aber Keil sagt, der obere Theil sey mit Lilienstengeln, Blättern und Blumen geziert gewesen, so daß er das Ansehen eines Lilienstraußes gewann, so müssen jedenfalls die Stengel und der Strauß wegfallen, sonst gäbe es eine ganz ungeheuerliche Kapitälsform. —

Laut 1 Kön. 7, 12. bestand die Halle, nicht wie Keil meint, aus Mauern mit einem Dach, sondern ganz wie am Vorhof war nur eine aus drei Quaderschichten bestehende Grundmauer und auf dieser standen senkrechte Cedernbalken, welche wohl oben in einen Balken eingezapft waren. Dieser lag dann mit den andern Deckenbalken aus Cedernholz, über denen ein wasserdichter Marmorbelag sich ausbreitete, vornen auf dem, von den Säulen getragenen Architrav, hinten auf einem Gesimse oder Kragsteine des Tempelhauses auf. — Daß die Vorhalle Thüren gehabt hätte, kann aus Ezech. 46, 48. nicht hergeleitet werden und die 2 Chron. 29, 7. genannten „Thüren der Halle" sind (vgl. die LXX.) ohne allen Zweifel die Thürflügel in's Heilige. Ein steinerner Sockel für den ganzen Tempel und dann eine Anzahl Stufen zu der Vorhalle, wie nach Ez. 40, 49. Stieglitz, von Meyer und Keil auch für den salomonischen Tempel annehmen, ist nirgends angezeigt und es scheint passender, daß Tempel und der Vorhof, welche beide nur von den Priestern betreten werden durften, in gleicher Ebene lagen.

Während das Aeußere des Tempels einfach die Marmorquadern zeigte, wurden die Wände des Innern nach altasiatischer und zum Theil auch ägyptischer Sitte (vgl. Weiß, Kostümkunde S. 365 Anmerk.) ganz mit Holz vertäfelt und mit Goldblech (nach Keil's Berechnung von der Dicke einer Linie) überzogen. Nach 2 Chron. 3, 4. war auch die Vorhalle inwendig an ihren Cedernwänden (und Decken) mit lauterem Golde überzogen. Aus der Vorhalle führte in's Heiligthum eine Thüre, welche ein Viertel der Wand, also 5 Ellen in der Breite einnahm, Pfosten von wildem Oelbaumholz und zwei Flügel aus Cypressenholz hatte. Jeder Flügel bestand (1 Kön. 6, 34.) aus einem obern und untern, für sich drehbaren Blatte, so daß der Eingang nach Umständen weiter oder enger aufgeschlossen werden konnte. Am Eingang in's Allerheiligste waren nicht bloß die Pfosten, sondern auch die zwei Thürflügel von dem edeln, dauerhaften Oelbaumholz. Nach 1 Kön. 6, 31. meint Ewald, Gesimse und Pfosten seyen fünfeckig behauen gewesen; H. Weiß dagegen, sie hätten eine fünfeckige Thüröffnung — oben giebelförmig zugehend — gebildet; Keil und Bähr am einfachsten: sie hätten ein Fünftel der Wand, also 4 Ellen eingenommen. Sämmtliche Thüren bewegten sich in goldenen Angeln und waren innen und außen wie das Getäfel der Innenwände mit Cherubim zwischen Palmen und darüber mit Knospen und Blumengewinden ausgeschnitzt. Ueber diese Holzschnitzereien war Goldblech getrieben, so daß sich die Figuren auf dem Goldüberzuge ausprägten. (Bähr hat in 1 Kön. 6, 18. 7, 24. die Uebersetzung des Wortes פְּקָעִים mit Koloquinthen beanstandet und es mit Knospen übersetzt. In der That kann mitten unter den lebenbedeutenden Blumen und Palmen des Tempels die bittere, giftige Todesfrucht unmöglich eine passende „architektonische Verzierung", wie Gesenius und Winer sie heißt, gewesen seyn.) Der Fußboden war nur von Cypressen-, die Decke aber mit Cedernholz verschaalt und beide mit — gemustertem? — Goldblech bedeckt, so daß der Tempel im Innern ein wahres Goldhaus bildete.

Nach 2 Chron. 3, 14. ließ Salomo auch einen Vorhang von Blau, Purpur, Carmesin und Byssus mit eingewobenen Cherubim an den Eingang in's Allerheiligste machen. Im Königsbuche steht nichts davon; in 1 Kön. 8, 3. kann nicht, wie Keil meint, eine Andeutung davon gefunden werden. Die Beschreibung der Chronik erinnert, wie Ewald bemerkt, gar zu sehr an 2 Mos. 26, 31. Im Tempelhause, wo doch die förmliche Thüre war, erscheint der Vorhang der Stiftshütte unnöthig. Daß vollends die Thüren immer offen gestanden seyn sollten, wie Keil und Bähr behaupten, ist durch nichts zu begründen. Wenn aber doch die Chronik-Angabe richtig seyn sollte, so läßt sich mit H. Weiß (Kostümkunde S. 366 Anm.) etwa annehmen, daß der Vorhang nach

Art der heute gebräuchlichen „Portieren" innerhalb der Thüre gewesen seyn mag, so daß, wenn auch die Thürflügel (auswärts) geöffnet wurden, bei'm Eintreten des Hohepriesters der Vorhang einen zweiten Verschluß bildete, um den im Vorhof und im Heiligen dienstthuenden Priestern den Einblick zu verwehren. Nach 1 Kön. 6, 21. 2 Chr. 3, 16. nimmt Ewald an, daß die — außer am Versöhnungstage — verschlossenen Thüren in's Allerheiligste mit goldenen Ketten verriegelt waren, welche über die ganze Breite der Thür gespannt an der Wand hervorragten.

Trotz Keil bleibt dies doch die beste Erklärung der allerdings sehr dunkeln Worte 1 Kön. 6, 21., welche man sonst (und am unglücklichsten Bähr, vergl. Stud. und Krit. 1850. 2. S. 420) für eine mehr oder weniger symbolische Kettenverzierung oder gar für eine zum Durchzug des Rauches dienende Vergitterung (!) über der Thür hielt. Gewiß unhaltbar ist die Conjektur von Thenius, welche Keil fast billigt, und wonach zu übersetzen wäre: „er führte vorüber den Vorhang — אֶת הַפָּרֹכֶת — mit goldenen Kettchen", welches heißen soll, daß der Vorhang mittelst goldener Kettchen (statt Ringen) an einer runden Stange aufgehängt war und so leicht vor- und zurückgeschoben werden konnte. Kettchen aber erschweren ja das Schieben. Viel ansprechender wäre der Gedanke Braun's, der auch hier einen Saum von goldenem Netzwerk wie einen breiten Spitzengurt oben vor der Thürschwelle herabhängen sieht, gleichwie am Dariuspalast in Persepolis — wenn nur sonst irgend eine Vergleichung mit diesen östlichen Architekturen begründet wäre. — Die Ewald'sche Meinung zu 1 Kön. 8, 8., daß die zwei Knäufe der Tragstangen der Bundeslade durch zwei Löcher der Thür hervorgeschaut haben, ist so unhaltbar, als die sonderbare Deutung Bähr's (S. 141), da die etwa sieben Ellen langen Stangen, wenn die Lade im Mittelpunkte stand, niemals bis an den Vorhang oder die Thüre „sich vorziehen" ließen. Ja auch wenn sie zehn Ellen lang gewesen wären, hätten sie nicht den Vorhang so berühren können, daß man dies außen im Heiligthum wahrnahm.

Im **Allerheiligsten** wurde die alte Bundeslade mitten zwischen zwei riesigen, 10 Ellen hohen, aus wildem Oelbaumholz gefertigten und mit Goldblech überzogenen Cherubim ohne Zweifel in nordsüdlicher Richtung aufgestellt, so daß die Cherubim mit ihren innern je 5 Ellen langen Flügeln die Lade und deren Tragstangen „von oben her" bedeckten, während sie mit ihren andern Flügeln bis an die Nord- und Südwand des Allerheiligsten reichten. Außer diesen zwei großen Cherubim kam nichts Neues in das dunkle Allerheiligste. Die Tragstangen staken aber nicht (wie Bähr u. Keil will) an den Schmal-, sondern natürlich an den Längenseiten der Lade und 1 Kön. 8, 8. will besagen: wenn man unmittelbar vor der offenen Thüre (bei zurückgenommenem Vorhang) am Allerheiligsten stand, so konnten die Stangenköpfe gesehen werden, denn so lang waren die Stangen; weiter rückwärts im Heiligen aber waren sie nach den Gesetzen der Perspektive nicht mehr sichtbar. (Dieser vom Unterzeichneten zuerst im Kunstblatt 1848. S. 27 vorgetragenen und in den Stud. u. Krit. 1850. 2. S. 419 erhärteten Ansicht schließt sich auch Thenius an [vgl. Real-Encykl. Bd. II. S. 454.])

Im Heiligen hat Salomo's Prachtliebe nach 1 Kön. 6, 20. 22. 7, 48. 49. einen neuen größeren **Rauchaltar** aus Cedernholz und mit Goldblech überzogen, sowie einen neuen cedernen, goldüberzogenen **Schaubrodtisch**, dazu statt des alten siebenarmigen Leuchters zehn neue goldene Leuchter, je fünf rechts und links vor dem Allerheiligsten aufgestellt. Nach 2 Chron. 13, 11. wurde nur ein Leuchter angezündet, die übrigen neun waren nur Prachtgeräthe. Ebenso scheint es sich mit den zehn goldenen Tischen verhalten zu haben, welche laut 2 Chron. 4, 8. je fünf rechts und links aufgestellt wurden. Nach 1 Chron. 28, 16. wären sie auch Schaubrodtische gewesen; aber nach Kap. 13, 11. wurde nur ein Tisch mit Schaubroden belegt, wie es auch ganz natürlich erscheint, daß nicht 70 Lampen und nicht 120 Brode waren, sondern die symbolmäßige Siebenzahl des Geistes und Zwölfzahl der Stämme gewahrt wurde (vgl. Nägelsbach in Reuter's Repertor. 1860. VIII. S. 80). Auf die neun leeren Tische kamen wohl die Wein-

kannen, Weihrauchschaalen, Schüsseln, Messer ꝛc. aus Gold, welche der prachtliebende König in überreicher Fülle anfertigen ließ.

Wie die Stiftshütte, so hatte auch der Tempel einen Priester-Vorhof 2 Chr. 4, 9. Er war umgeben von einer niedern und schmalen Mauer aus drei Reihen von Marmorquadern und einer Reihe Cedernbalken (1 Kön. 8, 36.). Letztere lagen nicht, wie Keil (Archäol. S. 125) und Bähr (S. 44) meint, wagrecht auf der Mauer, was völlig zweckwidrig wäre, sondern bildeten, senkrecht nebeneinander stehend, ein niedriges Stacket, damit dem Volke der Anblick des Heiligthums nicht entzogen würde. (Das Wort טוּר kommt 1 Kön. 7, 2. 3. auch von der senkrechten cedernen Säulenreihe vor und kann also Kap. 6, 36. auch eine senkrechte Cedernbalkenreihe über den wagrechten Quaderreihen bedeuten). — Der Priestervorhof mag nach der übrigen Verdopplung der Stiftshüttenverhältnisse 200 Ellen lang von Ost nach West und 100 Ellen breit von Süd nach Nord gewesen seyn, so daß im Osten vor dem Tempel ein Raum von 100 □Ellen frei war. In diesem stand zunächst innerhalb des Thores der eherne Brandopferaltar (s. „Altar“). Zwischen ihm und der Halle etwas südlich das eherne Meer (s. den Art.). Zu beiden Seiten des Altars zehn eherne Waschbecken auf vierrädrigen Wagen, (s. den Art. „Handfaß“ und Keil, Arch. I, 128 nebst Abbild.).

Aus dem Priestervorhofe, welcher 1 Kön. 6, 36. der innere und Jer. 36, 10. der obere heißt, führten einige Stufen herab in den, etwa um obige drei Quadernlagen niedrigeren Vorhof des Volkes, welcher Ezech. 40, 17. der äußere, und 2 Chron. 4, 9. der große heißt. Er war nach Keil und Thenius wohl noch so groß als der innere: 400 Ellen lang von Osten nach Westen, 200 Ellen breit von Nord nach Süd. In der Längenachse des Tempels war dann die Eintheilung des ganzen, etwa 80,000 □Ellen messenden Vorhofraums so getheilt, daß zuerst von Ost gegen West 150 Ellen äußerer Vorhof, dann 100 Ellen innerer Vorhof, dann etwa 80 Ellen das Tempelgebäude (mit Halle und Umgang) und hinter demselben bis zur Westgränze noch 70 Ell. freier Raum war. Beide Vorhöfe waren gepflastert. In den äußern, von starken Mauern umgebenen führten (2 Chron 4, 9.) Thüren, welche mit Erzplatten beschlagen waren. Wie zu den Höfen, so waren nach 1 Chron. 28, 12. zu den um sie herzubauenden Kammern (2 Kön. 23, 11.) und Zellen (Jer. 35, 24. 36, 10.) für die Priester und Leviten schon von David die Entwürfe gemacht. Aber wie viele von ihnen und von den Säulenhallen bei den Thoren, von welchen Josephus spricht, durch Salomo schon ausgebaut wurden, ist ungewiß. Zur Aufbewahrung des Opfersalzes und Fleisches, sowie der eingesalzenen Häute der Opferthiere und zu mancherlei Bedürfnissen mußte jedenfalls gleich anfangs vorgesorgt werden. — Auf der Ostseite war (Ez. 11, 1.) natürlich das Hauptthor. Nach 2 Kön. 15, 35. und 2 Chron. 27, 3. baute Jotham „das hohe Thor“ am Hause des Herrn. 2 Chr. 23, 5. wird ein Grundthor genannt. Nahe am östlichen Thore stand innerhalb des Priestervorhofes wohl die eherne Kanzel, welche sich Salomo für das Einweihungsgebet bauen ließ (2 Chr. 6, 13.) und welche wahrscheinlich der Königsstand blieb 2 Kön. 11, 14. 23, 3. Aus seinem Palaste konnte der König in einem besonderen Aufgange hieher kommen 1 Kön. 10, 5. 2 Chron. 9, 11. und gegen Sonne und Wind diente wohl die 2 Kön. 16, 18. genannte „Decke des Sabbaths“ — ohne Zweifel ein Schutzdach. —

Wie das zum Opferdienst unentbehrliche Wasser herbei- und wie das Abwasser wieder weggeleitet wurde, ist nicht angegeben. Bei der Planirung und Aufmauerung des Tempelplatzes wurden wohl die unterirdischen Gänge und Schachte dazu angebracht. Der Moria hatte ohne Zweifel seine eigene verborgene Quelle, die bei jener Gelegenheit gefaßt wurde. Der Wiederablauf des Wassers und Thierblutes und Unrathes geschah durch Röhren in der Nähe des Brandopferaltars hinunter in das Kidronthal. Robinson's Nachforschungen ergaben im Herzen des Felsen, 80 Fuß unter dem jetzigen Tempelplatze, eine künstliche Quelle; damit stimmen die alten Angaben, daß ein starker natürlicher Quell reichlich und fortwährend im Tempel selbst geflossen und durch Ab-

zugskanäle aus den großen unterirdischen Behältern abgeflossen sey. (Hievon soll der heutige Marienbrunnen an der Südostseite von Moria entspringen.) Vgl. Ez. 47, 1—12. Sach. 13, 1. 14, 8.

Die Bedeutung des Tempels im Allgemeinen ist klar ausgesprochen in 1 Kön. 8, 13. 27. 29. 9, 3. Es sollte ein Haus seyn, dem Herrn zur Wohnung erbauet, ein Sitz, da er ewiglich bliebe; also die bleibende Residenz Jehovah's inmitten seines Volkes. Nicht daß dieses Haus den Jehovah räumlich fassen könnte, da ja die Himmel ihn nicht fassen mögen. Aber sein Name soll daselbst hingesetzt seyn auf ewig und seine Augen und sein Herz sollen da seyn alle Zeit. Geistigerweise will Er also dort zugegen seyn; mit all' seinem Wissen und Willen und Vermögen will Er sich da finden lassen und offenbaren als ein Gott, der in Gnade und Gerechtigkeit nahe ist denen, die ihn suchen. Der Tempel soll die reale Offenbarungsstätte Gottes und die reale Erhörungsstätte des Volkes seyn. Hier wie nirgends auf Erden ist für Israel Gott zu finden. Vom Himmel herab schaut und hört er Tag und Nacht, spricht, richtet und wirkt er hieher. Wer hier betet und opfert, ja wer aus weiter Ferne seine Hände ausbreitet zu diesem Hause (1 Kön. 8, 38.), oder welcher Fremdling von ferne hieher kommt, der wird von Gott im Himmel, im eigentlichen Sitz seiner Wohnung, gehört, auf daß alle Völker auf Erden wie das Volk Israel inne werden, wie des Herrn Name genannt sey über dies Haus, das Salomo gebauet hat (V. 43.). Hier allein war denn die Pforte des Himmels, der Verkehrsort zwischen Gott und Mensch, der lebendige Rapport zwischen unten und oben, die Correspondenz zwischen Himmel und Erde, das sichtbare Centrum der alttestamentlichen Gottesoffenbarung, Gottesvorsehung, Gottesregierung, Gottesanbetung und Gottesverehrung. Zur Bestätigung deß zog die Herrlichkeit des Herrn bei der Einweihung in den Tempel und nahm ihn völlig in Besitz (1 Kön. 8, 10. 2 Chron. 5, 14. 7, 7.) — wie einst die Stiftshütte.

Gegenüber der Stiftshütte als dem Wanderzelte hat nun das Haus wesentlich die Bedeutung des Fixirten und Fixirenden. Nunmehr können alle Blicke der Gläubigen im ganzen Lande und in aller Welt hieher convergiren, alle Hände und Füße können sich zu dem gemeinsamen Centralheiligthum ohne Frage und Umwege hinbewegen, während die Zeltwohnung stets den Ort wechselte. War schon die letztere ein Unterpfand des ewigen Bundes, vermöge dessen Gott unter seinem Volke wohnen, seine Gegenwart an das Heiligthum binden und von da aus sich ihm offenbaren wollte, um es zu heiligen und zu verherrlichen, so war der Tempel noch ein festeres Unterpfand und herrlicheres Denkmal der göttlichen Treue. Denn er erinnerte an die nun durch David's glückliche Eroberungen völlig erfüllten Verheißungen und war ein Beweis, daß Jehovah, indem er diese Behausung in Besitz nahm, zugleich die Stadt und das Land, in dem es lag, dem Bundesvolke zum dauernden Besitze gewährleistete, so lange es den Bund hielt. Der Tempel war denn ein großes nationales Symbol. Er war ein Zeichen, daß Israel nun sein bleibendes Erbe in Kanaan erlangt und das Reich Gottes auf Erden in seiner Mitte festen Bestand gewonnen habe. Das heilige Volk hatte im heiligen Lande eine heilige Hauptstadt durch die heilige Prachtwohnung Jehovah's, die als Mittel- und Höhepunkt aller Herrlichkeit Gottes auf Erden, als der Himmel auf Erden selber strahlte.

Als Steigerung und Vervollkommnung der Stiftshütte stellt sich der Tempel dar durch die durchgängige Verdopplung der Maaße, welche beherrscht sind von der Drei als Zahl Gottes und der doppelten Zehn, der Zahl der Vollkommenheit (Bähr S. 99). Zur Versinnbildung des Bleibenden und Ständigen dienen außer den massiven Mauern und den unverwüstlichen, von Sturm und Fäulniß freiesten Hölzern (Cedern-, Cypressen- und Olivenholz), die zum Bau verwendet sind, die beiden Erzsäulen der Vorhalle, der nun feststehende Brandopfer-Altar im Vorhofe und die zwei Cherube im Allerheiligsten. Diese waren so groß und durch ihre, den ganzen Raum sinnbildlich ausfüllen-

den Flügel so schwer bewegliche Standbilder, daß sie gewiß für die Bundeslade, die sie mit den innern Flügeln ganz überdeckten und als Thronhüter umgaben, auch die Bedeutung hatten: zwischen ihnen soll nun die Bundeslade sammt den zwei kleinen goldenen Cherubim auf der Capporeth, welche einst mit durch Meer und Land gewandert waren, nun ihre unwandelbare Stätte haben. (Dies gegen Keil, Arch. S. 134.) — Die Vorhalle, die Neben- und Oberkammern waren von der Idee des Gotteshauses nicht unmittelbar gefordert, dienten aber zur äußern Zierde und Bequemlichkeit des Palastes.' Daß sie keinen integrirenden Theil desselben ausmachten, war schon in der Construktion bezeichnet, sofern die Balken nicht in die Hauptmauer des Hauses selbst eingriffen. Eben dadurch wurde letzteres in seiner ungebrochenen Vollkommenheit erhalten. Diese war auch symbolisirt dadurch, daß die Mauern nicht aus Bruchsteinen, sondern aus gewaltigen Quadern von den „köstlichsten" Marmorbrüchen des Libanon erbaut waren und daß diese Quadern sammt dem nöthigen Gebälke bereits fertig zugerichtet zur Baustelle gebracht und in aller Stille ohne Hammer- und Beilgetöne aneinandergefügt wurden (1 Kön. 6, 7.). Die völlige Ueberziehung des ganzen Innern mit Goldblech war nicht bloß asiatischer Prunk, sondern sollte den Tempel zur glänzenden Himmelswohnung machen, da Gold das Sonnen- oder Himmelsmetall ist. Cherube und Blumen waren schon in der Stiftshütte; nur wurden zwischen die Cherubgestalten Palmen angebracht — welche die Herrlichkeit des Schöpfers innerhalb des vegetativen Lebens darstellen sollten, wie die Cherubim das seelische Leben auf seinen höchsten Stufen vereinigten und damit Spiegel der göttlichen Herrlichkeit waren. Die Palme als Zeichen des Friedens und als besonderster Baum Palästina's, in dessen Münzen sie als Wahrzeichen steht, gab diesem, vom Friedenskönige Salomo erbauten Nationalheiligthum noch eine besondere Bedeutung. Die Verbindung von übergoldeten Blumen, Palmen und Cheruben bezeichnete den Tempel als Haus des Lichtes, Heils und Lebens, der Heiligkeit und Herrlichkeit, des Friedens und der Seligkeit, als ein auf die Erde gekommenes „Paradies Gottes", in welchem die Gerechten, die dort gepflanzt sind, grünen, blühen und Frucht tragen bis in's Alter (Ps. 92, 13.). Vergl. Bähr S. 123; Keil, Arch. S. 131.

Die Thür in's Allerheiligste bestand sammt den Pfosten aus dem edeln Olivenholze und entsprach bei 4 Ellen Breite auch mit der Vierzahl der vollkommenen Offenbarungsstätte. Die Thür in's Heilige war nur von Cypressenholz, hatte nur die Pfosten von Oelbaumholz und paßte mit 5 Ellen Breite — die Fünf als halbe Zehn, die Signatur der anstrebenden Vollendung. — für die Vorstufe der vollendeten Offenbarungsstätte (Bähr S. 145 ff.). Die Verzehnfachung der Leuchter und Tische im Heiligen war ein durch die Vergrößerung des Raumes motivirter Luxus. In der Vorhalle und im Vorhofe als dem Orte des Volkes waren die Geräthe von Erz, dem Metalle, „das geringer als Gold und doch eine Aehnlichkeit der Farbe mit ihm hat". Die zwei ehernen Säulen deuten mit ihren Namen ausdrücklich auf die Festigkeit und Stärke der Gotteswohnung, damit auf das innige, dauernde, feste Verhältniß Gottes zum Volke, die Dauer des Gnadenbundes und Gottesreiches in Israel, das in diesem Gotteshause selber verkörpert erschien. Zu weit hergeholt und ausgedeutet ist es, wenn Bähr sie zu „Triumphzeichen der Theokratie", zu Denkmalen der treuen Führung Jehovah's und des durch ihn erlangten Sieges, sowie der nun eingetretenen Ruhe (1 Kön. 5, 4.) macht. Die Lilie ist am Kapitäl als Blume der Heiligkeit und als besondere Blume Palästina's, der Granatapfel mit seinem köstlichen Duft und seinen vielen Körnern als Apfel der Aepfel, ein Symbol der inhaltsreichsten, fruchtbarsten und erquickendsten Gottesgabe, des Wortes und Gesetzes Gottes, endlich das Ketten- und Flechtwerk als ein Zeichen der innigen Verflechtung des Bundesgottes und des Bundesvolkes. So bezeichnen die Säuknäufe" die Reinheit und Lebensfülle, welche den göttlichen Bundesgenossen im Heiligthum zu Theil wird."

Das eherne Meer — ein riesiges Wasserbecken — deutete mit seinem lilienartig

aufgehenden Rande und mit seinen aufbrechenden Blumen rings umher auf die Heiligkeit und Lieblichkeit, die im Heiligthum zu finden ist. Die zwölf Rinder, auf denen es ruhte, bezeichnen die 12 Stämme Israels als ein priesterliches Volk, das in seinen Priestern sich hier vereinigte, um heilig vor Jehovah erscheinen zu können. Die zehn Gestühle wurden durch Cherube, Palmen und Blumen, als zum Heiligthum gehörig, durch die Stier- und Löwengebilde als Hülfsgefäße des priesterlichen und königlichen Volkes Israel bezeichnet nach Ezech. 19, 6. Der zweite oder äußere Vorhof endlich war die abgeschlossene Sammelstätte des seinem Gott nahenden Volkes in Jerusalem und entsprach ganz dem Lager, das den Priestervorhof der Stiftshütte in der Wüste umschloß.—

Nun Einiges aus der Geschichte des Tempels. Die ehernen Werke waren unter der Leitung Hiram's in einer Gegend am Jordan, wo es guten Lehm zum Formen gab, zwischen Suchoth und Zarthan gegossen (1 Kön. 7, 45. 46.), die goldenen Werke ohne Zweifel in Jerusalem selber gefertigt worden. Nachdem Alles fertig und die von David zum Tempel geweihten Schätze und Gefäße in die Kammern gebracht waren (V. 51.), geschah die feierliche Einweihung in Gegenwart aller Stammfürsten und Volksältesten. Priester trugen die Lade, worin die zwei Gesetztafeln waren, in's Allerheiligste, Leviten die alte Stiftshütte sammt ihrem Geräthe (in die vergoldeten Oberkammern) hinauf. Salomo segnete das Volk und hielt ein Weihegebet, darnach Dankopfer von 22,000 Ochsen und 120,000 Schafen, wozu ganz Israel auf 14 Tage (abtheilungsweise) zu Gast geladen war (1 Kön. 8. 2 Chron. 5—7.). Aber schon nach seines Erbauers Tode hörte der Tempel auf, das Heiligthum der ganzen Nation zu seyn, indem Jerobeam zu Dan und Bethel Altäre errichtete. Unter Rehabeam plünderte der ägyptische König Sisak den Tempelschatz (1 Kön. 14, 26.). Mit dem übrigen Gold und Silber erkaufte sich Asa das Bündniß Benhadad's gegen Baësa (15, 18.). Josaphat renovirte und erweiterte, wie es scheint, den äußern Vorhof (2 Chron. 20, 5.). Durch Ahasja und seine gottlose Mutter Athalja wurde der Tempel gewaltsam ruinirt und die heiligen Gefäße und Schätze den Baalim vermacht (2 Chron. 24, 7.). Unter Joas wurde das baufällig Gewordene langsam und planlos restaurirt (2 Kön. 12, 5 ff.). Bald darauf, unter Amazja, hat der israelitische König Joas den Tempelschatz geplündert (2 Kön. 14, 14.). Jotham ließ das nördliche Hauptthor des Vorhofs frisch aufbauen (2 Kön. 15, 35.). Ahas aber ließ an die Stelle des Brandopfer-Altars einen neuen nach dem Muster eines Altars in Damaskus setzen, die künstlichen Erztafeln von den Gestühlen abbrechen und die 12 ehernen Rinder unter dem ehernen Meere wegnehmen, um sie dem Tiglath-Pilesar zu verehren, den er vorher mit den Tempel- und Palastschätzen sich gegen Syrien und Israel erkauft hatte (2 Kön. 16, 8.). Hiskias mußte die Goldbleche von den Thüren und Pfosten des Tempels, die er neu hatte herstellen lassen, wieder für Sanherib abreißen lassen (2 Kön. 18, 15.). Manasse baute in beide Vorhöfe Altäre für seine Sterngötter und setzte ein Ascherabild in's Heiligthum, richtete im oder am Tempel Gemächer ein für die Hierodulen der Astarte und hielt im innern Vorhofe hinter dem Tempel Rosse, die der Sonne geweiht waren (2 Kön. 21, 4—7. 23, 7. 11.). Josia vernichtete diese Gräuel. Bald aber kam Nebukadnezar, eroberte unter Jojachin die Stadt, plünderte den Schatz und zerschlug die von Salomo bereiteten goldenen Gefäße (2 Kön. 24, 13.). Eilf Jahre darauf, unter Zedekias, ließ Nebusaradan vollends alles Werthvolle abbrechen und herausnehmen, die ehernen Säulen, das eherne Meer und die Gestühle zerschlagen und wegführen, schließlich den Tempel mit Feuer zerstören (2 Kön. 25, 9. 13—17.), 416 Jahre nach seiner Einweihung.

Die Wiederherstellung des Tempels war geweissagt und Ezechiel sah im Gesichte 14 Jahre nach Zerstörung des Salomonischen Tempels einen neuen Tempel, den er Kap. 40—43. ausführlich beschreibt. Es ist kaum möglich, hiernach eine genaue Darstellung zu entwerfen und auch der neueste Versuch von Balmer-Rinck in Basel ist nicht viel besser gelungen, als der von J. F. Böttcher in seinen Proben alttestamentlicher Schrifterklärung.

II. Serubabel und Josua begann, nachdem Cyrus 536 die Erlaubniß zur Rückkehr und zum Wiederaufbau des Tempels, dazu auch die noch vorhandenen 5400 goldenen und silbernen Gefäße vom vorigen Tempel, ja selbst eine Beisteuer gegeben (Esra 1. 6, 3.), die Grundlagen zum neuen Tempel im zweiten Monat des andern Jahres. Quadersteine und Cedern wurden wieder durch Sidonier und Tyrer vom Libanon bis Joppe auf Flößen gebracht (Esra 3, 6. 7. 8.). Die Samaritaner aber bewirkten einen Inhibitionsbefehl des Königs Smerdes (4, 1.), so daß erst nach 15 Jahren, im zweiten Jahre des Darius Hystaspes (520 vor Chr.) der Bau fortgesetzt und 516 v. Chr. vollendet werden konnte (Esra 4—6. Hagg. 1, 14.). Man nimmt an, daß dieser zweite Tempel auf der Stelle und nach dem Plan des älteren angelegt worden ist. Nach Esra 6, 3. wäre er aber 60 Ellen hoch und breit, also bedeutend größer als der salomonische gewesen, während er nach Hagg. 2, 3. gegen die frühere Herrlichkeit wie nichts war. Es fehlte ihm jedenfalls die Bundeslade und die Masse der edeln Metalle. Auch nach Jos. Ant. XV, 11, 1 scheint er 60 Ellen hoch gewesen zu seyn. Dies verstehen die Aelteren von der Vorhallenhöhe, welche dann mit Bezug auf die falsche Lesart in 2 Chron. 3, 4. nur halb so hoch als die salomonische gewesen wäre. Aber eine so hohe Vorhalle ist undenkbar. Keil nimmt es für die Höhe des Hauses und will auch die 60 Ellen Weite (die Winer vielmehr für die Länge des Hauses nimmt!), für die Breite des Hauses beibehalten, so zwar, daß das Heiligthum im Lichten 20 Ellen wie im salomonischen breit, der Stockwerkbau auf beiden Seiten aber bedeutend breiter gewesen wäre. Aber nur 20 Ellen innere Breite ist ein undenkbares Verhältniß zu 60 Ellen Höhe. Wenn auf Esra 3, 6. zu gehen ist, so käme das beste Verhältniß heraus bei der Annahme, daß der serubabel'sche Tempel doppelt so große Maaße hatte, als der salomonische: 40 Ellen lichte Höhe und Breite für das Heilige und Allerheiligste, 20 Ellen Höhe für die Obergemächer und je 10 Ellen Breite für die Seitengemächer. Wenn diese je 10 Ellen hoch und die Stockwerke mit den Decken 36 Ellen Höhe hatten, so ragte das Haus ganz in demselben Verhältnisse wie das salomonische darüber hervor. Gewiß sind jedenfalls bei einer Höhe des Hauses von 60 Ellen Obergemächer auch über dem Heiligen anzunehmen und diese wären von Serubabel schwerlich angebracht worden, wenn nicht der salomonische Tempel sie schon (also im Heiligen wie Allerheiligsten nur 20 Ellen Höhe) gehabt hätten. — Mit Esra 6, 4. ist nichts anzufangen; es ist wohl der abgerissene Schluß des ganzen Bauprojekts, das mit der Anlage der Vorhalle und Vorhofmauer entsprechend (1 Kön. 6, 36.), abschloß. Laut 1 Makkab. 4, 38. 42. war mehr als ein Vorhof mit Zellen, Säulenhallen und Thoren vorhanden (Jos. Ant. XI, 4, 7). Der äußere Vorhof wurde nach Sir. 50, 2. unter dem Hohepriester Simon erweitert und wohl auch befestigt. Daß die Brücke, welche (Jos. Ant. XIV, 4, 2) nach Zion hinüberführte und von Pompejus abgebrochen wurde, nicht, wie Robinson (Pal. II, 94. Neuere bibl. Forsch. in Paläst. S. 287), aus den Ueberresten eines riesigen Bogens schließt, schon von Salomo, sondern erst innerhalb der römischen Kunstzeit unter den Makkabäern etwa erbaut worden ist, dafür ist die Kunstgeschichte Zeuge, welche erst bei den Römern einen bedeutendern Gewölbebau kennt. — Im innern Vorhofe stand ein Brandopfer-Altar, nicht aus Erz, sondern aus Stein erbaut (1 Makk. 4, 45.). Der Hohepriester Simon ließ nach Sir. 50, 3. den ohne Zweifel von Serubabel anstatt des ehernen Meeres nur aus Stein hergestellten, indeß verfallenen Wasserbehälter in der Größe jenes salomonischen Werkes aus Erz wiederherstellen. Im Heiligen war nun wieder nur ein goldener Leuchter, Schaubrodtisch und Rauchaltar (1 Makk. 1, 21. 4, 49.). Im leeren Allerheiligsten war an der Stelle der verbrannten Bundeslade ein Stein, worauf der Hohepriester am Versöhnungstage das Rauchfaß stellte. Nach dem Talmud (Joma 21, 2) fehlten dem zweiten Tempel die fünf Stücke: die Lade, das heil. Feuer, die Schechina, der heil. Geist und das Urim und Thummim. Er war „eine Nuß ohne Kern". Antiochus Epiphanes plünderte und entweihte ihn durch Götzendienst (1 Makk. 1, 21. 4, 38. 2 Makk. 6, 2.).

Jud. Makkabäus renovirte, schmückte und weihte den Tempel 165 v. Chr. von Neuem. (1 Makk. 9, 36. 2 Makk. 1, 18, 10, 3.), daher das jüdische „Kirchweihfest" (Joh. 10, 22.). Damals wurde der Tempelberg wohl auch zu einer starken Festung gemacht (1 Makk. 4, 60. 6, 7.), die von dem Fürsten Simon noch verstärkt wurde (1 Makk. 13, 52.). Alexander Jannäus ließ (106 v. Chr.) den innern Priestervorhof mit einem hölzernen Gitter umgeben (Jos. Ant. XIII, 13, 5). Im Jahre 63 v. Chr. eroberte Pompejus den Tempel von der Nordseite aus nach dreimonatlicher Belagerung am Versöhnungstage, richtete in den Vorhöfen ein großes Blutbad an, betrat das leere Allerheiligste, aber ließ keine Plünderung zu (Jos. Ant. XIV, 4, 2 sqq.). Ebenso blutig war die Erstürmung durch die römischen Truppen des Herodes d. Gr. 37 v. Chr., wobei einige Hallen zerstört wurden (Jos. Ant. XIV, 16, 2).

III. Herodes der Großthuer wollte durch den Umbau des Tempels in's Große und Prachtvolle sich selbst einen mehr als salomonischen Namen machen, des Volkes Gunst erkaufen und zugleich die Erfüllung der Weissagung Haggai 2, 7. verwirklichen, um damit das ihm gefährliche Kommen des Reiches Gottes zu verhindern (vgl. Hengstenberg, Christol. III, 237 Anm.). Der Bau, wie ihn Jos. Ant. XV, 11 und de bell. jud. V, 5 ausführlich, doch nicht sehr klar, und der talmud. Traktat „Middoth" noch specieller, aber in mehrfachem Widerspruch mit Josephus beschreibt, wurde von Herodes erst begonnen, nachdem er 1000 Lastwagen und 10,000 geschickte Arbeiter dazu bestellt, auch 1000 Priester in Holz- und Steinarbeiten hatte unterrichten und überhaupt Alles so hatte zubereiten lassen, daß an der Hinausführung des Werkes nicht gezweifelt werden konnte. Im 18. Regierungsjahre Herodis, 20 oder 21 vor Chr. gingen die Priester und Leviten an das Werk, indem sie den alten Bau stückweise einrissen und von Grund aus neu aufführten. In anderthalb Jahren war das Tempelhaus und in 8 Jahren wurden die Vorhöfe fertig. Die äußern Umgebungen wurden erst unter Agrippa II. und dem Procurator Albinus im J. 64 n. Chr. vollendet (Joseph. Ant. XX, 9, 7). Der frühere Tempelplatz, welcher nach dem Talmud 500 Ellen, nach Josephus 1 Stadium im Gevierte maß und noch heute südlich 925, östlich 963 engl. Fuß mißt, wurde terrassenförmig angelegt, so daß ein Vorhof immer höher als der andere lag und der Tempel majestätisch, von allen Seiten sichtbar, hervorragte. Der äußerste Vorhof war von einer hohen Mauer umschlossen. Nach Josephus hatte diese vier Thore auf der Westseite. Auf der Südseite führte unter der Umfassungsmauer ein doppelter gewölbter Thorweg zu den unterirdischen Gewölben und Wasserbehältern des Tempels. Ein anderer unterirdischer Gang führte vom Tempelvorhof unter der Nordmauer hin zur Burg Antonia, von der aus der ganze Tempelplatz beobachtet werden konnte. An der Ostmauer konnte kein Thor seyn, denn sie ist aus einer tiefen Schlucht, theilweise 400 E. hoch, aus weißen Quadern aufgebaut. Hier war die (Joh. 10, 23. genannte) Halle Salomonis, ohne Zweifel dieselbe, welche Josephus (Ant. XX, 9, 7) *στοά ἀνατολική* heißt. Sie bestand aus drei Reihen von je 25 hohen Marmorsäulen, deren innerste mit der halben Dicke in die Umfassungsmauer eingebunden war. Die zwei dadurch gebildeten Gänge waren zusammen 30 Ellen breit, hatten ein Cederndach und einen Mosaikboden. Ganz gleiche Doppelhallen zogen sich an der Nord- und Westseite (hier von den Thoren unterbrochen) herum. Entlang der südlichen Umfassungsmauer aber zog sich die „königliche" Prachthalle hin. 162 (oder 164?) riesige Marmorsäulen, welche einen Umfang von 12 Fuß und reiche korinthische Kapitäle hatten, standen in vier Reihen (die innersten mit der halben Dicke bündig mit der Mauer) und bildeten drei Gänge. Der äußerste und innerste Gang war 30 Fuß breit und gegen 60 Fuß hoch. Der Mittelgang zwischen beiden war 75 Fuß breit und über 100 Fuß hoch. Die Decken bestanden aus gekreuzten Cedernbalken und waren reich mit Schnitzwerk verziert. Der Anblick dieser Prachthalle erregte ebenso sehr das Staunen, als der Blick von ihrer Höhe in's Thal hinab den Schwindel. Innerhalb des von diesen Hallen umgebenen Quadrats lag der Tempel in der nordwestlichen Ecke. Gegen den Tempel hin durften

die Heiden und Unreinen bei Todesstrafe nicht weiter vorschreiten, als bis zu einem, den äußern Vorhof auf allen vier Seiten abgränzenden, drei Ellen hohen steinernen Gitter, an dessen Pfosten sich griechische und lateinische Warnungstafeln befanden. Nur der reine Jude durfte durch die Oeffnungen des Gitters hindurch auf die 10 Ellen breite Terrasse (über 14 Stufen) emporsteigen, welche am Fuße der innern Vorhofmauer wie ein Zwinger herumlief. Vom Zwinger aus kam man durch die Thore der Mauer wieder auf einer Reihe von Stufen in den innern Tempelraum, der 15 Ellen höher lag als der Zwinger. (Die Höhe der innern Mauer und der durch sie hinaufführenden Stufen ist nicht sicher zu bestimmen. Sicherlich ragte die Mauer nicht allzuhoch — nicht über 3 Ellen — über den innern Vorhofplatz empor, sonst wäre aller Anblick des Tempels unmöglich gewesen.) Durch das Ostthor heraufschreitend kam man zunächst an den Vorhof der Weiber, der 135 Ellen im Viereck maß. Auch auf der Nord- und Südseite waren Thore, durch welche insbesondere die Weiber emporstiegen. Aus dem Weibervorhofe führte ein Thor westlich in den, durch eine Scheidewand abgeschlossenen Vorhof der Israeliten. Diese vier Eingänge waren mit einem Geschoß bis zu 40 Ellen Höhe überbaut; unter jedem Thore standen zwei Säulen von 12 Ellen Umfang (wie einst an der Vorhalle Salomo's als Träger des Architravs?). Die Doppelthüren von 30 Ellen Höhe und 15 Ellen Breite waren mit Gold- und Silberblech belegt. Das Ostthor („des Nikanor“ im Talmud genannt) oder das große Thor war 50 Ellen hoch und 40 Ellen breit und hatte Thüren von korinthischem Erze, sowie sonstige reiche Verzierungen aus edlem Metall. Innerhalb der vier Thore zogen sich an den Wänden des Weibervorhofs einfache, von hohen und schön gearbeiteten Säulen getragene Hallen herum. In den vier Ecken des Weibervorhofs standen Zellen für das zum Altar unbrauchbare Brennholz, für die Reinigung der Aussätzigen, für Opferwein und -Oel, für die Nasiräer zur Abscheerung ihres Haares und zum Kochen des Weiheopferfleisches. — Durch das westliche Thor des Weibervorhofs, in dem auch die 13 trompetenähnliche Almosenstöcke (das γάζοφυλάκιον Mark. 12, 41.?) gewesen seyn sollen, stieg man auf 15 Stufen hinauf zu dem höhern Vorhof der Israeliten, dem innern oder großen Vorhof, der von Ost nach West 187 Ellen lang und von Nord nach Süd 135 Ellen breit das Tempelhaus umgab. Je drei Thore waren ferner auf seiner Nord- und Südseite. In den vier Ecken des Vorhofs standen die Zellen für das Salz zum Einsalzen der Häute, für das Wasser der Opfer, für das Holz und für das Wasser zum Altar, auch für (zeitweilige) Sitzungen des Synedriums. Auf der östl. Seite des Vorhofs wurde nach seiner ganzen Breite durch ein ellenhohes steinernes Geländer ein 11 Ellen tiefer Raum von Ost nach West als besonderer Vorhof der Israeliten von dem Priestervorhof abgeschnitten. In letzterem stand der viereckige, aus unbehauenen Steinen erbaute, 30 Ellen lange und breite, 15 Ellen hohe Brandopfer-Altar. An seiner Südseite war der 32 Ellen tiefe und 16 Ellen breite Aufgang aus unbehauenen Steinen. Mit dem südöstlichen Horn des Altars stand eine Röhre in Verbindung, welche durch zwei Oeffnungen das an die linke Seite des Altars gesprengte Blut in einen unterirdischen Kanal zum Kidron hinabführte. Ebenso war unter dem Altar eine Grube, in welche die Trankopfer abflossen. Zwischen dem Altar und Tempel etwas südlich stand das Waschbecken für die Priester. Im Nordwesten hinter dem Tempel lag auf steinernem Unterbau ein Gewölbe, in dem die Priester sich wärmen und Nachts schlafen konnten, mit vier Gemächern zur Aufbewahrung der täglichen Opferlämmer, zur Zubereitung der Schaubrode, und mit einem besondern Aufgang auf den Zwinger. In einem dieser Gemächer war der Zugang zu dem unterirdischen, stets mit Lampen erleuchteten Badehause für die im Schlafe verunreinigten Priester. Sämmtliche Vorhöfe, auch die der Priester waren mit Steinplatten belegt. Für die Priester, die barfuß dienen mußten und sich leicht erkälteten, war ein Arzt bestellt. — Der Tempel lag noch 12 Stufen höher als der Priestervorhof. Er war aus weißen Marmorquadern aufgebaut, welche nach Josephus (de bell. jud. V, 5, 6 [in den Fundamenten?]) zum Theil 45 Ellen lang, 5 Ellen hoch

und 6 Ellen breit gewesen seyn sollen. Inwendig und auswendig hatte der Tempel reichste Vergoldung. Seine Breite betrug 60, vorn in der Vorhallenfronte 100 Ellen. Von den 100 Ellen Länge kamen 20 Ellen auf das Allerheiligste, 40 auf das Heilige, 10 auf die Vorhalle, 10 auf den hintern Anbau und 20 Ellen für die Dicke der vier Mauern. Die Höhe betrug ebenfalls 100 Ellen. Im Innern war das ganz leere Allerheiligste 20 Ellen lang und breit und 60 Ellen hoch. Das Heilige, worin der Leuchter, Schaubrodtisch und Rauchaltar, war 40 Ellen lang, 20 Ellen breit und 60 Ellen hoch. Eine hölzerne Zwischenwand mit einer Thüre und einem Vorhang schied beide Räume. Ueber ihnen waren noch 40 Ellen Obergemächer. Der Eingang in das Heilige war durch einen vierfarbigen, babylonischen Teppich verhängt und mit zwei 55 Ellen hohen, 16 Ellen breiten, offenstehenden Flügelthüren versehen. Eine goldene Riesen-Weinrebe mit mannsgroßen Trauben (die Darstellung des Symbols in Jerem. 2, 21. Ezech. 19, 10. Joel 1, 7.) hing von der Decke der Vorhalle frei herab. Letztere hatte im Lichten 10 Ellen Tiefe, 50 Ellen Breite und 90 Ellen Höhe. Weitere 10 Ellen nahm das Gebälke für das nach griechischem Muster schräge Dach ein. In der Halle waren zwei Tische, einer von Marmor, einer von Gold, auf welchen der Priester bei'm Hinein- und Herausgehen aus dem Heiligen jedesmal die neuen und alten Schaubrode ablegte. Auf jeder Seite hatte die Vorhalle einen flügelartigen Vorsprung von 20 (oder 15) Ellen, wodurch sie von Außen 100 Ellen breit war. In diesen Flügeln waren die Schlachtmesser aufbewahrt. An der Nord-, Süd- und Westseite des Tempels waren drei Stockwerke mit 38 Kammern angebaut, inwendig 10 Ellen breit, zusammen 60 Ellen hoch, so daß das Tempelhaus um 40 Ellen darüber hervorragte. Wendeltreppen führten in die oberen Etagen. Das niedrige Giebeldach des Tempels hatte ein Geländer von 3 Ellen Höhe und war auf dem Grate mit vergoldeten Spitzen versehen zur „Rabenscheuche". Ueber die zum Theil noch fraglichen Maaßbestimmungen dieses „aus großer irdischer Pracht, aber ohne Sinn für die heilige Symbolik erbauten Tempels", in dessen Vorhöfen Jesus so oft weilte und redete, ist Winer im Realwörterbuch und Keil in der Archäologie, welcher ein Grundriß beiliegt, zu vergleichen.

Schon unter Archelaus wurden die Vorhöfe des Tempels zum Schauplatz des Aufruhrs und blutiger Gräuel (Jos. Ant. XVII, 9, 3). Namentlich die Hallen litten wiederholt unter den Händen der Empörer (Jos. Ant. XVII, 10, 2. de bell. jud. IV, 5, 1). Einmal wurde der Tempel durch die Samaritaner verunreinigt, indem sie in den heiligen Räumen Menschenknochen umherstreuten (Jos. Ant. XVIII, 2, 2). Die entsetzlichsten Gräuel aber brachte der letzte jüdische Aufruhr. In den Vorhöfen lagerten bewaffnete Banden, die ihre Waffen an den Thüren des Heiligthums selbst aufhängten (Jos. de bell. jud. IV, 5, 1. V, 1, 2. 3). Im August des Jahres 70 stürmten die Römer von der Burg Antonia her die Vorhöfe, nachdem die Juden selbst die Hallen angezündet hatten. Ein römischer Soldat schleuderte, auf den Schultern seiner Kameraden stehend, den Feuerbrand in den Tempel, der trotz den Wünschen und Bitten des Titus in Asche und Schutt zerfiel. Der Kaiser Hadrian ließ 136 n. Chr. den Tempelplatz mit einem Tempel Jupiter Capitolinus überbauen und auf den Raum des ehemaligen Allerheiligsten seine eigene Reiterstatue aufstellen. Ein Versuch der Juden, unter Constantin d. Gr. den Tempel wieder aufzurichten, wurde hart bestraft. Kaiser Julian mußte von der mit großen Mitteln begonnenen Herstellung desselben ablassen (im Jahre 363 n. Chr.), als Feuerflammen aus den Fundamenten hervorbrachen, indem sich wahrscheinlich die, in den unterirdischen Gewölben eingeschlossene Luft entzündete (vergl. Winer S. 588).

Jetzt heißt der Tempelraum bei den Türken el Haram und trägt die große achteckige Moschee Omars, es Sakhara, von welcher südlich die Moschee el Aksa (früher eine christliche Kirche) liegt.

Vgl. Robinson, Paläst. II. S. 47 ff.; Krafft, die Topogr. Jerus. S. 68; Titus Tobler, Topogr. Jerus. S. 459 ff. H. Merz.

Tempelherren, Templer (Fratres militiae templi, milites s. equites Templarii) hießen die Glieder eines der denkwürdigsten Ritterorden des Mittelalters, welcher wie der Johanniterorden (s. den Art.) unmittelbar aus den Kreuzzügen hervorging, aus frommer Schwärmerei und freudiger Kampflust die Pflichten des Ritters, des Christen und Mönches auf eine eigenthümliche Weise vereinigte und, unabhängig durch eigene Macht und päbstliche Privilegien, einen festabgeschlossenen Ordensgeist in solchem Maße ausbildete, daß er sich Bischöfen und Königen feindlich gegenüberstellen durfte und bis zu seinem gewaltsamen Untergange in die Geschichte der Kirche wie der Staaten mit entscheidendem Nachdrucke eingriff. — Als nach der Errichtung des christlichen Königreiches in Jerusalem die höchste Begeisterung für das heilige Land erglühte, und unablässig neue Pilgerschaaren demselben aus dem Abendlande zuströmten (s. d. Art. „Kreuzzüge"), verbanden sich mit Hugo von Payens und Gottfried von Omer sieben fromme und tapfere Ritter: Gottfried Bisol, Payens von Montdidier, Archembald von St. Amand, Andreas von Montbarry, Norallus und etwas später Hugo, Graf von Champagne, zu dem Gelübde, mit ihren Schwertern den Pilgern auf dem Wege nach Jerusalem Beistand zu gewähren, sie zu geleiten und die Straßen von Räubern und herumstreifenden Saracenen frei zu halten (Guilielm. Tyr. hist. belli sacri XII, 7; S. Bernhardi Opp. II, 547). Ihr Vorhaben fand bei dem Könige Balduin II. eine freudige Aufnahme, worauf sie dem Patriarchen von Jerusalem, Guaremund, zur Ehre der süßen Mutter Gottes außer den gewöhnlichen drei Mönchsgelübden der Keuschheit, Armuth und des Gehorsams das vierte des unaufhörlichen Krieges gegen die Ungläubigen und der Vertheidigung christlicher Pilger leisteten. So legten sie durch diese aus Mönchs- und Ritterthum gleichmäßig hervorgegangene Verbindung im Jahre 1119 den Grund zu einem neuen Orden, während sie, von schwärmerischem Eifer belebt, zur Erlangung ewiger Seligkeit alle Mühseligkeiten und Entsagungen willig übernahmen und keinen anderen Lohn, als das Bewußtseyn, ein heil. Werk zu fördern, begehrten. Dabei lebten sie in solcher Dürftigkeit, daß sie sich in ihrer Nahrung und Kleidung auf die mildthätige Unterstützung des Patriarchen, der übrigen Geistlichkeit und frommer Pilger ausschließlich beschränkt sahen. Da es ihnen in Jerusalem selbst an einem schützenden Obdache fehlte, so räumte ihnen der König Balduin II. einen Theil seines an die Morgenseite des salomonischen Tempels stoßenden Palastes zur Wohnung ein, wovon sie den Namen der armen Ritter oder Brüder des Tempels (pauperes commilitones Christi templique Salomonis) erhielten. Angereizt durch das Beispiel des Königs schenkten ihnen bald nachher die Chorherren und der Abt des Klosters des heil. Grabes mehrere Gebäude einer Straße neben dem königlichen Palaste, damit sie dieselben zu Magazinen für ihre Rüstungen, vielleicht auch zur Herberge hülfsbedürftiger Pilger gebrauchen möchten (Guil. Tyr. hist. belli sacri XII, 7; Matth. Paris. p. 67; Jac. Vitriacus c. 63. p. 108). Neun Jahre erfüllten sie, ohne daß sich ihre Zahl vermehrte, die durch ihr Gelübde übernommenen Pflichten in stiller und anspruchsloser Thätigkeit, indem sie unermüdet für die Pilger sorgten und sich bei Tag und Nacht in den Seehäfen einfanden, um die reisenden Christen zu empfangen und die unbeschützten Fremdlinge auf den sichersten Wegen nach Jerusalem zu führen. Dieser unverdrossene Eifer erwarb ihnen nicht nur manche milde Gabe wohlhabender Pilger, sondern auch so allgemeinen Beifall, daß Balduin II. ihnen den Vorschlag machte, neue Mitglieder in ihren Verein aufzunehmen und sich an eine bestimmte Regel zu binden, deren Bestätigung er dem Pabste Honorius II. dringend zu empfehlen versprach. Auch der vielvermögende und überall thätige Abt Bernhard von Clairvaux (s. den Art.), an welchen die beiden Ritter Andreas und Gundemar mit einem Schreiben der Brüderschaft von Jerusalem abgesandt wurden, billigte die Stiftung sehr und ward ihr lauter Vertheidiger und Lobredner. Seiner eifrigen Verwendung verdankten es die Ritter hauptsächlich, daß der Pabst Honorius II. auf der Kirchenversammlung von Troyes im Jahre 1128 ihren Orden ohne

Schwierigkeit bestätigte und ihnen als Ordenskleid einen weißen Mantel bewilligte, dem später der Pabst Eugenius III. ein einfaches rothes Kreuz auf demselben hinzufügte (Guil. Tyr. XII, 7; Jac. Vitriacus p. 116). Die weiße Farbe des Mantels sollte die eigene Unschuld der Ritter und ihre Milde gegen die Christen, die rothe des Kreuzes dagegen den blutigen Märtyrertod und die unausgesetzte Feindschaft gegen die Ungläubigen andeuten. Auf gleiche Weise wollte man durch das zwei Ritter auf einem Pferde darstellende Siegel des Ordens die Mitglieder desselben ohne Zweifel an die innige Brüderschaft und Einigkeit, nicht aber, wie einige Schriftsteller behaupten, an die anfängliche Armuth erinnern; sowie die Inschrift des schwarz und weiß getheilten Banners (Beauseant): „Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam". zu beständiger Demuth ausdrücklich aufforderte.

Wie der Abt Bernhard auf der Synode zu Troyes durch seine Thätigkeit die kirchliche Bestätigung des Ordens vorzüglich bewirkt hatte, so gab er hier auch den Templern die erste feste Regel, in welcher er die Regel des heil. Benedikt's zu Grunde legte, jedoch dem Zwecke des Ordens gemäß kriegerischen Muth mit mönchischem Eifer umsichtig vereinigte. Er darf daher mit Recht als der zweite Stifter des Ordens betrachtet werden. Zwar sind die von ihm entworfenen Ordensregeln erst später unter seiner Leitung von einem Schreiber, Johannes Michaelis, niedergeschrieben und können ihre gegenwärtige Gestalt nicht vor dem Jahre 1172 erhalten haben; gleichwohl leuchtet aus ihnen überall derselbe Geist der schwärmerischen Frömmigkeit und der ascetischen Strenge hervor, welcher in seinen übrigen Schriften herrscht. Sie enthalten in 72 Artikeln die einzelnen jedem Ordensbruder zu gewissenhafter Befolgung empfohlenen Vorschriften. Ihnen zufolge leben die armen Brüder Christi und des Tempels Salomo's nach der kanonischen Regel: jeder Bruder kommt Tag und Nacht seinem Gelübde nach; bei'm Frühmahle und der Mittagsmahlzeit wird irgend etwas Religiöses vorgelesen. Das zehnte Brod soll den Armen übergeben werden. Keiner darf bei der Mahlzeit früher aufstehen oder länger sitzen bleiben, als die Uebrigen. Nach dem Abendgottesdienste ist alles Sprechen verboten, es sey denn, daß es die Nothwendigkeit durchaus erfordere. Die Kleidung der Brüder soll stets von einer Farbe seyn, die abgelegten Kleider mögen die Knappen, Diener oder Armen bekommen. Die Diener sollen schwarze Kleidung tragen. Es ist nicht erlaubt, Haare und Bart übermäßig wachsen zu lassen, die Kleider zu schmücken, oder am Reitzeuge Gold und Silber zu tragen. Jeder Templer darf ohne Erlaubniß des Meisters nur drei Pferde haben und nur einen Diener halten, den zu schlagen ihm nicht gestattet ist. Alle Bedürfnisse der Ordensangehörigen gibt der Orden, kein Einzelner besitzt irgend Etwas eigenthümlich. Dem Meister ist strenger Gehorsam zu leisten; weder bei Tage noch in der Nacht darf ein Bruder verreisen; kein Ritter oder Knappe kann einen anderen besuchen, oder sprechend ohne Befehl einhergehen. Kein Bruder darf ohne Erlaubniß baden, zur Ader lassen, Arznei nehmen, ausgehen, Wettrennen halten, Knappen verschicken, Briefe schreiben oder empfangen, selbst nicht von seinen Eltern und Verwandten. Die Jagd mit Falken oder Stoßvögeln soll kein Ritter treiben, nur Löwen zu jagen ist ein seiner würdiges Geschäft. Ebenso ist es verboten, sich mit Weibern oder mit anderen Brüdern in sträflichen Umgang einzulassen. Die verheiratheten Brüder dürfen nicht im weißen Kleide einhergehen, auch nicht im Brüderhause wohnen. Die Küsse eines Weibes, selbst der Mutter, Tante oder Schwester, sind zu meiden. — Es ist nicht nöthig, alle Brüder zum geheimen Convente zu rufen, sondern bloß zu wichtigen Berathungen. Will ein Bischof dem Orden den Zehnten einer Kirche freiwillig abtreten, so kann er es mit Einwilligung seines Capitels thun. Hat sich ein Bruder schwer vergangen, so wird er aus der Brüder Umgange entfernt, bis der Meister ihn gestraft hat. Der Bruder, der sich nicht bessern will, wird aus dem Orden gestoßen (cf. Regula pauperum commilitonum Christi templique Salomonis, zuerst herausgegeben von A. Miraeus in Chron. Cisterciensi. Col. 1614. p. 43 und daraus öfter, u. a. in Lucae Holstenii codex

Regularum ed. Brockie II. p. 429, bei Mansi XXI, 359; neuerdings nach der Originalhandschrift von Maillard de Chambure, Règles et statuts secrets des Templ., précédés de l'hist., de l'établissement, de la destruction et de la continuation moderne. Paris 1841).

Nachdem Hugo von Payens auf der Kirchenversammlung zu Troyes vom Pabste in seiner Würde als Großmeister bestätigt war, reiste er mit den ihn begleitenden Rittern zur Aufnahme seines Ordens bei den europäischen Höfen umher, und überall fanden sie Fürsten, Grafen und Herren aller Länder, welche sich gedrungen fühlten, den weißen Mantel zu nehmen und dem Orden Güter und Ländereien zu schenken. Die glänzendste Aufnahme ward ihnen in England bei dem Könige Heinrich I. zu Theil, und hier wie in Frankreich eröffneten sich ihnen reiche Schätze in der Mildthätigkeit frommer Christen. Selbst in Deutschland wurde der Orden um diese Zeit bekannt, wo ihm der Kaiser Lothar II. im Jahre 1130 einen Theil der Grafschaft Supplingburg im Braunschweigischen schenkte. Auch in den Niederlanden, in Spanien und Portugal erwarb er seitdem mehrere nicht unbedeutende Besitzungen. Hugo kehrte darauf mit 300 Rittern aus den edelsten Familien in den Orient zurück, und während sich der Orden hier im unablässigen Kampfe mit den Ungläubigen durch heldenmüthige Tapferkeit um das christliche Königreich in Palästina große Verdienste erwarb, wuchs er durch den fortwährenden Beitritt reicher Ordensbrüder und die Geschenke europäischer Großen bewunderungswürdig schnell an Zahl und Reichthümern. Aber je reicher und mächtiger er wurde, desto ungenügender mußte die von Bernhard zu Troyes entworfene Regel erscheinen, da dieselbe mehr die ascetische und mönchische als die kriegerische Seite in dem Verhalten der Ritter berücksichtigte. Um daher den hin und wieder hervortretenden Nachlässigkeiten und Unordnungen in dem kriegerischen Leben der einzelnen Mitglieder vorzubeugen, sah sich der Orden bald veranlaßt, auf seinen Generalcapiteln noch besondere Vorschriften zu geben, welche, zunächst für die Ordensvorgesetzten bestimmt, den übrigen Rittern nur stückweise, so weit es jedem in seinem Kreise nöthig war, bekannt gemacht wurden. Daraus sind allmählich die Ordensstatuten hervorgegangen, welche, in der Zeit von 1247 bis 1266 gesammelt und geordnet, in provenzalischer Sprache abgefaßt sind und nicht nur die für jeden einzelnen Templer geltenden Bestimmungen, sowie die Verpflichtungen der Ordensoberen enthalten, sondern auch die Aufgabe und die Verfassung des Ordens, wie sie eine so streng gegliederte und mächtige Körperschaft erforderte, behandeln. Ein allgemeiner Umriß derselben kann hier umsoweniger ganz übergangen werden, da sie einen wesentlichen Einfluß auf die Geschichte des Ordens gehabt haben.

Den Kern des Templerordens bildeten die Ritter, bei deren Aufnahme man mit gewissenhafter Strenge verfuhr. Sie geschah der Regel nach im Beiseyn eines Kapellans, im versammelten Capitel durch den Vorsitzenden, den Receptor, ohne Zutritt eines Fremden. Der Ansuchende mußte feierlich versichern, daß er aus adeliger Familie und reiner Ehe entsprossen sey, daß er sich keiner Bestechung oder eines anderen schweren Vergehens schuldig gemacht habe, keinem anderen Orden angehöre und eine Gesundheit des Körpers und Geistes besitze, wie es die Erfüllung des vierten Gelübdes, die unablässige Kriegführung gegen die Ungläubigen, verlange. Dann gelobte er, dem eigenen Besitze auf immer zu entsagen, alle Gebote des Ordens gewissenhaft zu halten und denselben nicht zu verlassen; worauf der Vorsitzende sagte: „So nehmen wir Dich auf in die Gemeinschaft des Ordens und machen Dich und Deine Vorfahren der guten Werke desselben theilhaftig und versprechen Dir Brod und Wasser und das arme Kleid des Hauses und Mühe und Arbeit genug." Nach diesen Worten hing er dem Knieenden den weißen Mantel um, richtete ihn auf und küßte ihn auf den Mund. Hierauf setzte sich der neue Templer zu den übrigen Rittern, dem Vorsitzenden gerade gegenüber, der ihm sodann die nothwendigsten Satzungen des Ordens erklärte und mit der Ermahnung zu treuer Erfüllung der übernommenen Pflichten schloß. Die Dauer der Prüfungszeit war nicht bestimmt; der Großmeister konnte sie abkürzen und sogar ganz erlassen, wenn

er entweder von der Tüchtigkeit des Ansuchenden überzeugt war oder das heilige Land schleuniger Hülfe bedurfte. Ritter, von denen es bekannt war, daß sie Schulden hatten, wies man in der Regel zurück, damit der Orden nicht etwa für sie haften müßte, oder jene außer Stand gesetzt würden, ihren Verpflichtungen Genüge zu leisten. Dagegen war es ausnahmsweise auch verheiratheten Rittern gestattet, um Aufnahme zu bitten, wenn sie einen Theil ihres Vermögens dem Orden vermachten; doch wurden diese nur wie die bei anderen Orden vorkommenden Tertiarier betrachtet und durften nicht in weißen Mänteln erscheinen, obgleich sie im Uebrigen an allen geistlichen Gnaden und irdischen Vortheilen wie die ordentlichen Mitglieder Antheil hatten.

Den adeligen Rittern standen die dienenden Brüder (fratres servientes) aus bürgerlichem Stande zur Seite, welche vorschriftsmäßig sehr gut behandelt wurden und an den Pflichten, dem Ruhme und später auch an den weltlichen Vorzügen, sowie an den mannichfachen geistlichen Vorrechten des Ordens Theil nahmen. Sie zerfielen in zwei Abtheilungen: die geehrteren Waffenbrüder (armigeri, frères servans d'armes) und die Handwerksbrüder (famuli, frères servans des metiers). Die Waffenbrüder bildeten eigene Schaaren im Kriege, konnten mehrere niedere Aemter, selbst Priorate erhalten und hatten dann gleich den Rittern Sitz und Stimme in den allgemeinen Ordensversammlungen; ja vier der Wähler des Großmeisters mußten aus ihrer Mitte genommen werden. Die Handwerksbrüder betrieben die Gewerbe und hauswirthschaftlichen Geschäfte des Ordens; sie standen deshalb in geringerem Ansehen, erhielten aber doch durch das Anschließen an eine so großartige und großgesinnte Körperschaft eine solche Stellung und Bedeutung im bürgerlichen Leben, wie sie der Einzelne in jenen Zeiten unter anderen Verhältnissen nicht zu erwerben vermochte. Aus demselben Grunde schlossen sich in der Folge auch weltliche Personen aller Stände dem Orden als Affiliirte an und fanden als solche um so leichter Aufnahme, je reicher sie waren. Seit dem Jahre 1172, als die Templer anfingen, sich von der Gerichtsbarkeit des Patriarchen zu Jerusalem und der geistlichen Oberen zu befreien, erhielt der Orden ebenfalls eigene Geistliche und Kapellane, welche von adeliger Geburt seyn mußten und unmittelbar unter dem Pabste standen, weßhalb sie ein sehr ausgedehntes Recht, von Sünden loszusprechen, besaßen, dabei aber so sehr in die Gewalt des Ordens gegeben waren, daß sie durch einen Beschluß des Capitels aus demselben entfernt und selbst mit Ketten und Banden bestraft werden konnten. Indessen war ihre Zahl nie so groß, daß sie allein alle geistlichen Geschäfte in den ausgebreiteten Besitzungen des Ordens übernehmen konnten, daher sich die Tempelherren mit Erlaubniß ihrer Oberen nicht selten der Mönche und Weltpriester bedienten, um zu beichten. Aus gleichem Grunde sahen sie sich genöthigt, viele Versammlungen ohne Zuziehung von Kapellanen zu halten. In Hinsicht der Kleidung unterschieden sich die Kapellane von den Rittern durch den engen Priesterrock und einige andere Abzeichen, da sie den weißen Mantel nur dann tragen durften, wenn sie Bischöfe oder Erzbischöfe waren; doch saßen sie bei den gemeinschaftlichen Mahlzeiten dem Großmeister zunächst und hatten das Vorrecht, zuerst bedient zu werden.

Des ganzen Ordens Oberhaupt war der Großmeister, welcher den äußeren Rang eines Fürsten hatte, an die Ritter Pferde und Waffen vertheilte, die Aufsicht über den Schatz führte, die niederen Würden und Ordenspfründen besetzte und die in den Rath aufzunehmenden Ritter mit Ausnahme der höheren Ordensbeamten ernannte. Er war der Bevollmächtigte des Pabstes in Beziehung auf sämmtliche Templer, konnte als solcher in manchen Fällen von den Gesetzen entbinden und übte, insofern nicht die Bischofsweihe dazu erforderlich schien, eine große Gerichtsbarkeit über die zum Orden gehörigen Geistlichen. Gleichwohl war seine Macht mehrfach durch das ihm zur Seite stehende Generalcapitel oder an dessen Stelle den Convent zu Jerusalem beschränkt, und nicht selten entschied die Mehrheit der Stimmen auch gegen ihn. Er durfte ohne dessen Zustimmung keine höheren Ordensbeamten ernennen, keine Grundstücke veräußern, nicht

über Krieg und Frieden beschließen, nicht große Summen anleihen oder ähnliche wichtige Geschäfte vornehmen. Wenn das Großmeisterthum erledigt war, so ernannten die Komthure und Beamten (Baillifs) einen Großkomthur, welcher den Geschäften bis zur neuen Wahl vorstand und die Wahlversammlung aus den Ordensoberen und den vorzüglichsten, jedoch nicht allen Rittern, berief. Diese Versammlung erkor einen Wahlkomthur, dem sie einen aus ihrer Mitte genommenen Gehülfen zugesellte. Beide wählten zwei andere, diese vier noch zwei, und so schritt man durch wiederholte Hinzufügung von je zwei Wählern fort, bis zwölf beisammen waren, welche man den zwölf Aposteln verglich und denen man einen Kapellan, gleichsam als Stellvertreter Christi, an die Spitze stellte. Diese dreizehn wählten dann nach Stimmenmehrheit den Großmeister. Außer dem Großkomthur oder Großprior gehörten zu den Ordensoberen der Seneschall, welcher bedeutende Vorrechte genoß und in Abwesenheit des Großmeisters dessen Stelle vertrat; der Marschall, der dem Kriegswesen vorstand und die Oberaufsicht über die Waffen und Pferde hatte; der Großpräceptor oder Komthur des Königreichs Jerusalem, welcher die Wohnungen vertheilte, die Aufsicht über die Güter und Meiereien führte und als Schatzmeister des Ordens auf Verlangen des Meisters oder auch angesehener Ritter zur Rechnungsablage jederzeit verpflichtet war; der Drapier, der die Kleider und alle dazu gehörigen Vorräthe bewahrte; der Turkopolier*), der Befehlshaber der leichten Reiterei, deren Unentbehrlichkeit sich in den Kämpfen gegen die Ungläubigen bald fühlbar machte; endlich die Generalvisitatoren, deren Würde jedoch nicht, wie die der übrigen Großbeamten, lebenslänglich war. Während die Hauskomthure hauptsächlich der inneren Verwaltung des Ordens vorstanden, war den Kriegskomthuren die Anführung der einzelnen Abtheilungen des Heeres und dem Großkomthur von Jerusalem die Bewachung des heiligen Kreuzes, dessen Banner alle dazu aufgeforderte Ritter folgen mußten, anvertraut.

Wie in der Ausübung der höchsten Regierung des Ordens dem Großmeister das Generalcapitel und später, als dieses nur selten zusammenkommen konnte, in der Zwischenzeit der Convent zu Jerusalem zur Seite stand, so wurden auch in den Provinzen von den Vorstehern der einzelnen Landschaften, Aemter und Güter kleinere, zum Rathgeben und Mitsprechen berechtigte Versammlungen von Rittern, Geistlichen und selbst dienenden Brüdern gehalten. Dadurch bewirkte man ungeachtet des Gehorsams gegen das Gesetz und der aristokratischen Richtung des Ordens eine freie Regierung und eine brüderliche Gleichheit, welche das Selbstgefühl jedes einzelnen Mitgliedes hoben, aber freilich auch bei den in den verschiedenen Ländern abweichenden Ansichten und Gewohnheiten auf die Sittlichkeit und äußere Zucht vieler Templer leicht einen nachtheiligen Einfluß ausübten. Sowohl das Generalcapitel und der Convent zu Jerusalem als die übrigen Ordensversammlungen in den Provinzen wurden bei verschlossenen Thüren abgehalten, da nach einem ausdrücklichen Gesetze Alles, was daselbst verhandelt ward, innerhalb der Mauern der Capitelstube bleiben und in der Brust jedes Anwesenden so geheim gehalten werden mußte, daß keiner der übrigen Brüder das Geringste davon erfahren durfte. Die Versammlungen begannen gewöhnlich mit einem gemeinschaftlichen Gebet und einer Predigt des Geistlichen, in welcher er die Anwesenden ermahnte, Gott vor Augen zu haben und ohne Vorliebe, Haß oder andere Nebengründe nach ihrem Gewissen zu reden und zu handeln. Ein Bruder sollte den anderen mit Milde zurechtweisen und an seine Vergehen erinnern. Wenn Alle ihre Sünden bekannt hatten und Jedem die verhältnißmäßigen Büßungen aufgelegt waren, so schritt man zur Berathung des der Versammlung vorgetragenen Gegenstandes, und wenn derselbe erledigt war, so wurden die Statuten, so weit sie die Ritter betrafen, in's Gedächtniß zurückgerufen und

---

*) Das Wort ist verschieden erklärt (vgl. du Fresne Gloss. med. et inf. latinitatis s. v. Turcopuli; die wahrscheinlichste Ableitung ist die von Turcos pellere, nach der Nuova raccolta I, 39.

rend de Philippe le bel et de Boniface VIII. Paris 1655). Hauptsächlich waren es jedoch die Reichthümer des Ordens, welche seine Habsucht reizten und ihn antrieben, den zu dem Verderben desselben hinterlistig entworfenen Plan mit Hülfe des schwachen Pabstes Clemens V. (s. d. Art.), der fast wider seinen Willen die Hände dazu bieten mußte, gewaltsam auszuführen. Ungeachtet der König noch im Jahre 1304 in den ehrendsten Ausdrücken den Templern Begünstigungen ertheilt hatte (vgl. Raynouard, Monuments historiques relatifs à la condamnation des chevaliers du Temple, p. 14), benutzte er jeezt eifrig die dunkeln Gerüchte, welche sich hin und wieder über geheime Verbrechen der Templer verbreiteten, und zwang den Pabst nach einer zweimaligen Conferenz endlich, seinem Drängen nachzugeben. Hierauf lockte er mit dessen Einwilligung den edlen Großmeister Jakob von Molay *) nebst 60 Rittern unter dem scheinbaren Vorwande, über einen neuen Kreuzzug mit ihnen zu berathen, von Cypern nach Frankreich. Sobald dies gelungen war, verordnete ein an die Statthalter der Provinz gerichteter königlicher Befehl die gleichzeitige Verhaftung aller in Frankreich lebender Tempelritter und die Einziehung ihrer sämmtlichen Güter; sie erfolgte am 13. Oktober 1306 auf eigenmächtige Weise und überall zu derselben Stunde. Auch Jakob von Molay war unter den Gefangenen. Der König bezog sogleich den Tempelhof in Paris und übertrug die Untersuchung einer königlichen Commission unter der Leitung seines Beichtvaters, des fanatischen Dominikaners Wilhelm.

Die Anklagepunkte waren vornehmlich auf die Verläugnung Christi, die Verehrung des Götzenbildes Baffomet **) und auf unnatürliche Wollust gerichtet. Außerdem wurden gegen die gefangenen Ordensbrüder die ungereimtesten und abscheulichsten Beschuldigungen erhoben: sie sollten das Kreuz bespeien, mit dem Teufel im Bunde stehen, einen schwarzen Kater anbeten und küssen, Kinder opfern und andere abergläubische Gebräuche treiben ***), der Schwelgerei ergeben seyn, und Betrug, Hinterlist, Lüge, Meineid und Mord zur Ehre und zum Nutzen des Ordens unternommen haben. Die Untersuchung wurde mit Grausamkeit geführt und war voll Ungerechtigkeiten und Gewaltthaten. Wilhelm begann dieselbe in Paris als Inquisitor haereticae pravitatis und fertigte an die Subdelegaten in den Provinzen die Instruktionen aus, in welchen die Frage über das, was man herausbringen wollte, verzeichnet und die Commissarien angewiesen waren, die Aussagen der Geständigen, namentlich in Betreff der Verläugnung Christi, ohne Verzug an den König einzusenden. Die Aussagen der Läugnenden dagegen wurden nicht berücksichtigt, selbst wenn sie auf der Folter bei ihrer Aussage beharrten. Sechsunddreißig Templer starben unter den Foltermartern, viele andere nachher in scheußlichen Gefängnissen am Mangel der nothwendigsten Lebensbedürfnisse. Dagegen versprach man denen, welche gestehen würden, Leben, Freiheit

---

*) Er war aus der Gegend von Besançon gebürtig und im J. 1297 zum Großmeister gewählt. Die Reihefolge der Großmeister ist folgende: 1) Hugo von Payens von 1119—1136; 2) Robert von Craon bis 1147; 3) Eberhard von Barres bis 1149; 4) Bernhard von Tremelai bis 1153; 5) Bertrand von Blanquefort bis 1168; 6) Philipp von Naplouse bis 1171; 7) Odo von St. Amant bis 1179; 8) Arnold von Toroge bis 1184: 9) Thierry (Terrikus) bis 1189; 10) Gerhard von Belfort bis 1191; 11) Robert von Sable bis 1193; 12) Gilbert von Horal bis 1201; 13) Philipp du Plessiez bis 1217; 14) Wilhelm von Chartres bis 1219; 15) Peter v. Montaigu bis 1233; 16) Armand de Perigord bis 1247; 17) Wilhelm v. Sonnac bis 1250; 18) Renaud de Vichiers bis 1256; 19) Thomas Beraut bis 1273; 20) Wilhelm von Beaujeu bis 1291; 21) Monachus Gaudini bis 1296; 22) Jakob von Molay bis 1314.

**) Baffometus heißt im Provenzalischen Mahomet, sowie baffomairia die Moschee; vgl. du Fresne Gloss. s. v.

***) Dahin gehört auch die durch Berührung des Idols geweihte Schnur, welche die Brüder Tag und Nacht um den Leib getragen haben. Eine Vergleichung der Aussagen liefert das Ergebniß, daß die Ritter in der That eine leinene Schnur über dem Hemde zur steten Erinnerung an das Keuschheitsgelübde trugen, dieselbe aber nahmen, woher sie wollten. Auch die Benediktiner trugen eine ähnliche Schnur. Vergl. Münter's Statutenbuch S. 48 u. 174 — Moldenhawer, Proceß gegen den Orden der Tempelherren, S. S. 213. 232. 277 u. öfter.

und Vermögen. Alle Arten von Verlockungen und Einschüchterungen wurden angewandt, um die geforderten Geständnisse zu erpressen; und in der That erlagen Viele solchen Einflüssen; sie verabredeten sich in den Gefängnissen, gestanden, was man verlangte, Abscheuliches, Widersinniges und Unmögliches, indem sie den Orden und seine Statuten belasteten, sich selbst aber entschuldigten. Sogar der Großmeister zeigte sich einige Augenblicke schwach, denn er gestand, der späteren Versicherung des Pabstes nach, die Verläugnung Christi und die Bespeiung des Kreuzes als Ordensgebrauch, bat um die Aussöhnung mit der Kirche und erhielt die Absolution. Doch erwarben sich auch viele Ritter den Ruhm, trotz aller Bedrängnisse von Anfang bis zu Ende jedes entehrende Bekenntniß verweigert zu haben.

Sobald der König die Akten mit Belastungen des Ordens hinlänglich gefüllt sah, hielt er zum Schein im Mai 1308 eine Ständeversammlung zu Tours, welche alles Geschehene blindlings billigte und in knechtischer Unterwürfigkeit die Verurtheilung stürmisch verlangte. (Cont. chron. G. de Nangis, 61; Joann. Canon. vit. Clem. V. c. 10.) Zwar zeigte sich der Pabst über dieses Verfahren anfangs sehr aufgebracht; als aber Philipp mit Clemens zu Poitiers im Juni desselben Jahres zusammenkam und ihn von Neuem mit der ihm früher bewilligten Verdammung des Pabstes Bonifacius VIII. ängstigte, und 72 Templer aus der Zahl derjenigen, welche bereits Bekenntnisse abgelegt hatten, daselbst vorgeführt wurden und die Meisten von ihnen bei ihrer Aussage beharrten, zeigte sich Clemens nur zu willfährig, den Orden aufzuopfern, um das Andenken seines Vorgängers von der Schmach zu retten. (Ptolem. Lucens. vit. Clem. V. bei Baluz. I, p. 29. 30.) Durch die Bullen Regnans in caelis und Faciens misericordiam vom 12. August 1308, denen 127 aus Wilhelm's und seiner Subdelegaten Protokollen gezogene Inquisitionsartikel beigegeben waren, ordnete Clemens für alle christliche Reiche geistliche Untersuchungscommissionen an, von denen die päbstliche, für Frankreich ernannte und aus acht Prälaten unter dem Vorsitze des Erzbischofs bestehende Commission in Paris ihre Untersuchung vom 7. Aug. 1309 bis zum 26. Mai 1311 auf sehr menschliche Weise führte. Durch das mildere Verfahren der päbstlichen Legaten wurden die Templer mit neuen Hoffnungen belebt; bald liefen aus verschiedenen Gefangenhäusern von ihnen energisch und würdig abgefaßte Protestationen gegen das bisherige Inquisitionsverfahren ein, und 900 Ritter erklärten sich nach und nach entschlossen, den Orden gegen die erhobenen Anschuldigungen zu vertheidigen. Aber von den Angemeldeten wurden sogleich 54, die ihre früheren, auf der Folter abgelegten Geständnisse zurückgenommen hatten, als rückfällige Ketzer durch den Erzbischof von Sens dem weltlichen Arm übergeben und erlitten freudig und muthvoll den langsamen Feuertod unter Betheuerung ihrer und ihrer Brüder Unschuld. Viele Andere, die noch gar nicht gestanden hatten, wurden als Unbußfertige in die schrecklichsten Kerker geworfen, um die übrigen Vertheidiger dadurch abzuschrecken. Da indessen dies gewaltsame und grausame Verfahren einen allgemein laut werdenden Unwillen erregte, so gab man sich das Ansehen, als wollte man den übrigen Rittern das gewöhnliche Rechtsverfahren zugestehen, und gestattete 74 Gefangenen, die nach Paris gebracht waren, den Rechtsbeistand des Generalprokurators des Ordens, Peters von Boulogne. Allein weder die drei Vertheidigungsschriften, welche derselbe abfaßte, fanden irgend eine Berücksichtigung, noch ward ein ordentlicher Proceßgang gewahrt; vielmehr wurden seitdem den Legaten nur solche Leute vorgeführt, welche gegen den Orden zeugten, obgleich auch diese später betheuerten, daß ihnen nur die Furcht vor Folter und Tod ihr Geständniß abgepreßt habe. Von den 900 Angemeldeten hatte die Pariser Commission nur 231 vernommen. Nichtsdestoweniger schloß sie am 26. Mai 1311 ihre Protokolle, hauptsächlich aus Mangel an weiteren Zeugen, wie sie selbst erklärte. (Vergl. Moldenhawer S. 636; Raynouard p. 100 sqq.)

Inzwischen waren auch die Könige von England, von Castilien, Leon, Arragon und Portugal durch ein nochmaliges päbstliches Ausschreiben aufgefordert, in ihren Ländern gleichfalls die Untersuchung gegen die Templer mit Anwendung der Tortur anstellen zu

Dieser Protest, dem sich der Meister von der Normandie anschloß, setzte die Legaten in die größte Verlegenheit, und sie beschlossen, Beide dem Prevot von Paris zu übergeben, um am folgenden Tage reiflicher über die Sache zu berathen. Kaum hatte aber der König dies erfahren, so ließ er die Gefangenen wegen ihres Widerrufs noch am Abend desselben Tages auf einer Insel der Seine zum Scheiterhaufen führen. Sie erlitten den ihnen bereiteten qualvollen Feuertod mit bewunderungswürdiger Ruhe und beharrten bis zum letzten Athemzuge mit heldenmüthiger Standhaftigkeit bei der Erklärung ihrer Unschuld an den ihnen aufgebürdeten Verbrechen; ja der Großmeister forderte, wie erzählt wird, in Gegenwart der zahlreich versammelten Volksmenge mit vernehmlicher Stimme den Pabst und den König vor Gottes Richterstuhl, jenen in vierzig Tagen, diesen in einem Jahre; in der That starben Beide in der bestimmten Zeit (vgl. Contin. chron. G. de Nangis, p. 67).

Mit der Hinrichtung dieser Männer endete das tragische Schauspiel der Vernichtung des großartigen und mächtigen Ordens, welcher das Opfer wachsender Priestereifersucht, königlicher Habgier und päbstlicher Schwäche war. Ueber das Maß seiner Schuld ist vom Anfange bis auf unsere Tage verschieden geurtheilt. Was indessen auch immerhin Einzelne seiner Mitglieder verschuldet haben mögen, sie theilten die Vergehen und Thorheiten, deren sie sich schuldig gemacht haben, mit vielen ihrer Zeitgenossen und durften dafür nach Gebühr bestraft werden. Was aber das Verfahren des schamlos despotischen Königs Philipp IV. und des karakterschwachen Pabstes Clemens V. gegen den Orden im Ganzen betrifft, so widerspricht dasselbe vom Anfange bis zu Ende selbst den billigsten Grundsätzen der Vernunft und des zu allen Zeiten gültigen Rechts und verdient ohne Widerrede das verdammende Urtheil, welches ihm durch die Geschichte längst zu Theil geworden ist.

Aus der sehr reichhaltigen Literatur über den Tempelherrenorden und seinen Untergang können wir hier nur die wichtigsten Werke anführen. Zu den Quellen gehören: S. Bernhardi Opera ed. Mabillon. — Guilelm. Tyrus de bello sacro und Jac. de Vitriaco hist. oriental. bei Bongarsius in Gesta Dei per Francos. Tom. I. Hanov. 1611. — Matthaeus Paris Hist. Major. Londini 1640. — Rerum Anglicarum Scriptt. Francof. 1601. — Rerum Italicarum Scriptt. ed. Muratori. Mediol. 1726; besonders Tom. VII. u. IX. — Hist. Francorum Scriptt. XI. (Fcf. 1596.), besonders Gesta Ludovici vom Abt Suger, Gulielm. Brito, Nangis Chronicon und Rigordus. — Eccardi Corpus Scriptt. medii aevi. Lips. 1723. Tom. I. II. — Baluzii Epistolae Innocentii III. Par. 1682. und Vitae Paparum Avionensium. Tomi II. Par. 1693. — Wilkins Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae. Voll. II. Lond. 1727. — Thomae Rymeri Foedera et Acta Publica. Hagae 1745. — Mansi Conciliorum Acta, Venet. 1782; besonders Tom. XXI. u. XXV; andere Urkunden finden sich bei Raynald, Annal. eccles. ad a. 1307—1313. — Miraei deliciae ordinum equestrium. Colon. 1613. — Moldenhawer, Proceß gegen den Orden der Tempelherren, aus d. Akten der päbstl. Commiss. Hamb. 1792. — Fr. Münter, Statutenbuch des Ordens der Tempelherren. Berl. 1794. — Raynouard, Monumens hist. relatifs à la condamnation des Chevaliers du Temple. Paris 1813. — Maillard de Chambure, Règle et statuts secrets des Templiers, précédés de l'histoire et l'établissement, de la destruction et de la continuation moderne. Paris 1841. — Nikolai, Versuch über die Beschuldigungen, welche dem Tempelherrenorden gemacht werden. Berlin 1782. — von Hammer, Mysterium Baphometis revelatum in den Fundgruben des Orients. Bd. 6. St. 1. Wien 1818. — Herder, histor. Zweifel über Nicolai's Buch, in dessen Werken zur Philosophie und Geschichte. Th. 13. S. 266 ff. — Von den neueren Bearbeitungen der Geschichte des Ordens sind hervorzuheben: P. du Puy, Hist. de la condamnation des Templiers, beste Ausg. Brüss. 1751 in 4. — Anton, Versuch einer Geschichte des Tempelherrenordens. 2. Aufl. 1781. — Hist. critique et apologetique des chevaliers de

St. Jean de Jerusalem dits Templiers par le R. P. M. J. Paris 1789. II. in 4.— Geschichte des Tempelritterordens nach Grouvelle, für Deutsche bearb. von Cramer. Leipz. 1806. — Michelet, Procés des Templiers. Par. 1841 in 4. — W. F. Wilcke, Geschichte des Tempelherrenordens. 2 Bde. Leipz. 1826—35 (2. Aufl. Halle 1860 ff.). — Soldan, über den Proceß der Templer in Raumer's histor. Taschenb. 1845. — Havemann, Gesch. des Ausgangs des Tempelherrenordens. Stuttg. 1846. — Vergl. außerdem: Friedr. von Raumer, Geschichte der Hohenstaufen. Bd. 1. S. 300 ff. der 3. Aufl. Leipz. 1857. — Schlosser's Weltgeschichte von Kriegk. Bd. VI. S. 409 ff. und Bd. VIII. S. 11 ff. — Schmidt, Gesch. von Frankreich. Bd. I. S. 690 ff. — Gieseler, Kirchengesch. Bd. II, 2, S. 370 ff. 3, S. 3 ff. der 2. Aufl. Bonn 1849. G. H. Klippel.

Tempus clausum, feriatum, sacratum, geschlossene Zeit, nennt man diejenigen Tage, an welchen geräuschvolle Festlichkeiten, insbesondere bei Eingehung der Ehe übliche Vergnügungen nicht stattfinden dürfen. Die Entstehung solcher Verbote hängt mit den Anschauungen zusammen, welche wenigstens theilweise für die Einführung der Fasten maßgebend gewesen sind (man s. d. Art. Bd. IV. S. 334 f.). Zur Vorbereitung auf eine würdige Begehung der Festtage wird Gebet und Continenz schon zeitig bereits empfohlen. Wenn bei den Israeliten dies üblich war (2 Mos. 19, 15. 1 Sam. 21, 4.), konnte der Apostel (1 Kor. 7, 5.) sich gewiß in diesem Sinne aussprechen, die Kirche aber später darauf weitere Anordnungen gründen. Die ältesten Gesetze gehen bis in die Mitte des vierten Jahrhunderts zurück, wie das Concil von Laodicea (nach d. J. 347), welches in c. 51. 52. während der vierzigtägigen Fasten verschiedene Festlichkeiten verbietet, darunter auch *γάμους ἢ γενέθλια ἐπιτελεῖν* (nuptias vel natalitia celebrare [c. 8. 9. Cau. XXXIII. qu. IV]). Der Staat bestätigte dies (m. s. z. B. c. 11. Cod. de feriis III, 12. von Leo und Anthemius 469), und nun wurde nicht nur die Quadragesima als geschlossene Zeit allgemein vorgeschrieben (man s. z. B. Nikolaus I. an die Bulgaren im J. 866, in c. 11. Cau. XXXIII. qu. IV.), sondern auch die Ausdehnung auf Advent (von Maximus von Turin im 6. Jahrhundert gewünscht) und andere Festcyklen empfohlen. Das Concil von Seligenstadt im J. 1022 verordnet im c. 3: De legitimis coniugiis ita visum est, quod nullus christianus uxorem ducere debeat ab adventu Domini usque in octavas Epiphaniae et a Septuagesima usque in octavas Paschae nec in . . quatuordecim diebus ante festivitatem S. Joannis neque in . . jejuniorum diebus sive in omnium solennium dierum praecedentibus noctibus quibus vigiliae observandae [Hartzheim, Concilia Germaniae. Tom. III. Fol. 56. Irrthümlich wird von Gratian eine ähnliche Vorschrift in c. 10. Cau. XXXIII. qu. IV. schon dem Concil von Lerida im J. 546 beigelegt, deren Aechtheit übrigens A. F. Schott, historia legum ecclesiasticarum de temporibus nuptiarum clausis. Lips. 1774 — zu erweisen versucht hat]. Eine allgemein übereinstimmende Norm über die dies observabiles gab es während des Mittelalters nicht, sondern es bildeten sich verschiedene bald strengere, bald mildere Observanzen und abweichende Auslegungen der vorhandenen Gesetze. Es erhellt dies insbesondere aus einer Entscheidung Clemens III. (1187—1191) im cap. 4. X. de feriis (II, 9.), welcher wegen der drei Wochen vor Johannis bestimmte, daß dieselben nicht unmittelbar diesem Feste vorhergehen müßten, sondern zwischen die Bettage vor Himmelfahrt der römischen Sitte gemäß fallen sollten. Auch seitdem kam es aber keineswegs zu gleichen Einrichtungen. (Man s. die Bestimmungen der Synoden, welche im Index von Hartzheim a. a. O. Tom. XI. Fol. 267 nachgewiesen sind.)

Gewöhnlich findet sich die Zeit vom ersten Sonntage des Advents bis zur Octave von Epiphanias, von Septuagesima bis Ostern, von Rogate bis Sonntag nach Pfingsten. (Man s. z. B. Synode von Eichstädt 1447, Basel 1503 u. a. bei Hartzheim a. a. O. Tom. V. Fol. 366. VI. Fol. 27 u. a.). Das Tridentinische Concil ließ eine theilweise Beschränkung eintreten und sess. XXIV. cap. 10. de reform. matrim. dis-

ponirte: „Ab Adventu Domini usque in diem Epiphaniae, et a feria quarta Cinerum usque in octavam Paschatis inclusive, antiquas solennium nuptiarum prohibitiones diligenter ab omnibus observari.” Zugleich wurde am angef. O. de sacramento matrimonii can. 11. ausgesprochen: „Si quis dixerit, prohibitionem solennitatis nuptiarum certis anni temporibus superstitionem esse tyrannicam ab ethnicorum superstitione profectam . . . . anathema sit.” Benedikt XIV. theilt in der Institutio LXXX. eine Deklaration der Congregatio Concilii mit, worin es heißt: „etiam temporibus expressis c. 10. Sess. XXIV. posse matrimonium contrahi coram parocho, sed nuptiarum solennitates, convivia, traductiones ad domum et carnalem copulam prohiberi.” Sogenannte stille Hochzeiten dürfen hiernach auch in der geschlossenen Zeit, aber nicht ohne bischöfliche Dispensation stattfinden, insoweit nicht für außerordentliche Fälle auch ohne Dispens der Pfarrer einer Ehe assistiren darf, wie in articulo mortis, womit auch die weltliche Gesetzgebung übereinstimmt.

Die evangelische Kirche hat die geschlossene Zeit aus der römisch-katholischen beibehalten und die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts erkennen dieselben auch zum Theil ausdrücklich an (man s. die Auszüge in Goeschen, doctrina de matrimonio ex ordinationibus ecclesiae evangelicae etc. Halis 1848. in 4°. pag. 38. 39. art. 133—140). Wie aber gleich Anfangs keine Uebereinstimmung vorhanden war, so hat auch späterhin theils die Gesetzgebung, theils die Observanz noch größere Verschiedenheiten herbeigeführt. Die Eisenacher Conferenz der deutschen evangelischen Kirchen hat sich im Jahre 1857 sorgfältig mit diesem Gegenstande beschäftigt und in ihrem Protokolle vollständige Mittheilungen über die gegenwärtige Lage dieser Angelegenheit veröffentlicht (s. Moser, allgem. Kirchenblatt für das evangel. Deutschland. Jahrg. 1857. S. 325 f. verb. S. 343. Jahrg. 1858. S. 197 f.). Darnach besteht das tempus clausum Quadragesimae für die Zeit von Aschermittwoch oder Invocavit bis Ostern in Württemberg, Hessen-Homburg, Oldenburg, Fürstenthum Lübeck, Meiningen, Bayern, Königreich Sachsen, Mecklenburg-Schwerin, Mecklenburg-Strelitz, Altenburg, Oesterreich, Reuß, Grafschaft Mark und manchen Gegenden der Provinzen Schlesien und Posen, während in anderen Gebieten die Zeit abgekürzt ist, selbst nur auf die Charwoche beschränkt wird (in Hannover, Hessen-Darmstadt, Braunschweig, Coburg, Anhalt-Bernburg, Dessau und Cöthen, Rudolstadt, Sondershausen, Lippe). In den Rheinlanden ist die geschlossene Zeit gar nicht anerkannt. Höchst verschieden ist aber nicht minder die Uebung in demjenigen, was in den einzelnen Landeskirchen während dieser Zeit verboten oder gestattet ist. Außer der Untersagung von öffentlichen Lustbarkeiten, insbesondere Tanz und Musik, Theater u. s. w., findet bald das Verbot von Aufgebot und Hochzeiten überhaupt statt, bald sind nur stille Hochzeiten erlaubt. Wo die Beschränkungen gesetzlich bestehen, kann davon dispensirt werden, mit Ausnahme von Altenburg, dem Fürstenthum Lübeck und Reuß, wo zum Abschlusse von Ehen für die ganze Quadragesima nicht dispensirt wird.

Das Ergebniß der Berathungen zu Eisenach war die einstimmige Annahme des Antrags des Referenten Dr. Kliefoth: „Die Conferenz erkennt das Tempus clausum Quadragesimae als ein heilsames pädagogisches Institut der Kirche an, muß daher die sorgliche Erhaltung des von dieser Institution in den verschiedenen Kirchen noch Vorhandenen empfehlen, kann aber die Frage, was zur Herbeiführung eines befriedigenden Zustandes in dieser Beziehung zu thun sey, nur dem Ermessen der einzelnen Kirchenregierungen überlassen.“ Man erkannte insbesondere noch an, daß die Einrichtung an erbaulicher und pädagogischer Wirkung wachsen werde, wenn eine verhältnißmäßige Scheidung der ersten und anderen Hälfte, z. B. nach der Andeutung, die in den Mitfasten von Lätare liegt, angenommen und darnach die Untersagungen theils gemäßigt, theils gesteigert würden. — Außer der bereits angeführten Literatur vergl. man noch J. H. Boehmer, ius eccles. Prot. lib. III. tit. XLVI. §. 45. lib. IV. tit. XVI. §. 2. sq. — Kliefoth, liturgische Abhandlungen. Bd. I. S. 55 f. H. F. Jacobson.

Terebinthe, s. Palästina, Bd. XI, 26.

Terminiren. Dieser seltsame Ausdruck ist gebildet worden zur Bezeichnung des Bettelns der sogenannten Bettelorden, und es mag nicht unerheblich seyn, wenn unsere Zeit die Bedeutung desselben in's Auge faßt. Daß die sogenannten Bettelorden unter den Mönchsorden von Almosen leben mußten, die man ihnen zubrachte oder die sie durch ausgesandte Bettelbrüder sammelten, setzen wir hier voraus. Nun aber ist zu bemerken, daß jedes Mendicantenkloster oder Hospiz seinen bestimmten Bezirk (terminus) hatte, auf den es sich beschränken mußte, und daß deswegen die Sammler Terminarii hießen. Sie durften nicht über ihre Sphäre hinausgehen.

Wenn die Mönchsorden des Mittelalters ohne Zweifel symbolisch-gesetzliche Typen oder Vorausdarstellungen unseres freien evangelischen Vereinswesens waren, so hat auch das sittliche Gesetz unseres Collektenwesens in der Ordnung der Terminirer ein symbolisches Vorbild erhalten, d. h. jedes Vereinsunternehmen, jede Collekte hat ihre äußere Gränze nach dem Maße ihrer inneren Berechtigung. Diese sittliche Schranke wird aber in unserem modernen Collektenwesen vielfach maßlos überschritten. Die Kreise der Sammlungen für specielle Collekten stören sich vielfach wechselseitig, und die Mißachtung des sittlichen Terminus hat allmählich eine Verletzung der freien christlichen Mildthätigkeit und Opferfreudigkeit zur Folge. Und insofern muß daran erinnert werden, daß das Terminiren ein Collektiren unter christlich-sittlicher Selbstbegränzung bezeichnet in symbolischer, schattenhafter Gestalt. Haben auch die Terminirer ihre Schranke sachlich tausendfach überschritten, gesetzlich waren sie sich einer Schranke bewußt. Die Idee dieser Schranken aber hat ihre bleibende Bedeutung und Geltung. Lange.

Terminismus und **terministischer Streit.** Die Basis dieser Streitfragen über den Terminus der Gnadenzeit für den einzelnen Menschen oder auch für ganze Völker ist die augustinisch-mittelalterliche Voraussetzung, nach welcher, im Widerspruche mit den freieren Ansichten der altkatholischen Kirchen, das Ende der irdischen Lebenszeit durchweg als das Ende der Gnadenzeit betrachtet wurde, so daß selbst die ungetauften Kinder durch ihren Tod der Hölle verfielen und die Erlösung im Fegfeuer nur denen zu Gute kam, die als Katholiken nur noch einer Läuterung von läßlichen Sünden bedurften.

In der Reformationszeit wurde auch dieser abstrakt kirchliche Terminus erschüttert, weil die christliche Erkenntniß auf die dynamischen Bedingungen des Heils zurückging, einerseits nämlich auf die freie Gnade Gottes, andererseits auf die innerlichen, religiös-sittlichen Bedingungen der Bekehrung. Nach dem ersteren Gesichtspunkte konnte sich der terminus gratiae erweitern über den terminus vitae hinaus; nach dem letzteren konnte er sich noch bedeutender verengern und in die diesseitige Lebenszeit selbst fallen. Nach der ersteren Richtung des Geistes bildete sich die Lehre von der Apokatastasis aus, die hier nicht weiter zu verfolgen ist; nach der letzteren der Terminismus.

Gleichwie einerseits schon die Wiedertäufer alte Lehren von der Wiederbringung erneuerten, so eröffneten andererseits die Quäker die Lehre von einem terminus gratiae diesseits des terminus vitae. Sie lehrten, jeder Mensch habe einen besonderen Terminus der Heimsuchung, welcher vorübergehe (s. Winer, comparative Darstellung S. 87). Gleichzeitig mit der Herabsetzung des Werthes und der Wirksamkeit der späteren Bußen seitens der Pietisten, worin schon Stenger in Erfurt vorangegangen (s. Siegmund Baumgarten, Gesch. der Religionsparteien, S. 1283), erschien die bestimmter vorgehende Schrift von J. G. Böse, Diakonus in Sorau († 1700): terminus peremtorius salutis humanae, d. i. die von Gott in seinem geheimen Rathe gesetzte Gnadenzeit, worinnen der Mensch, so er sich bekehrt, kann selig werden, nach der Verfließung aber nachgehends keine Frist mehr gegeben wird. Frankf. 1698. Der Gedanke der Schrift ergibt sich schon klar aus dem Titel. — Gegen Böse schrieb zunächst J. G. Neumann, Professor der Theologie in Wittenberg: Dissertatio de termino salutis humanae peremtorio. Viteberg. 1700 und Dissertatio de tempore gratiae divinae

non nisi cum morte hominis elabente ad Rom. II, 4—8. Viteberg. 1701. — Schon jetzt veranlaßte Böse's Schrift eine Menge von responsis und Streitschriften. Daraus entwickelte sich dann aber der Hauptstreit. Ad. Rechenberg, Spener's Schwiegersohn, nahm in der Form neuer Erörterung Böse's Berechtigung in Schutz in der Schrift: Dissert. de gratiae revocatricis termino. Lips. 1700. Gegen diese Schrift trat Thomas Ittig, Prof. zu Leipzig, auf mit seiner Vertheidigung der evangelischen Lehre von der allen Sündern bis an den Tod offenstehenden Gnadenthür, worauf Rechenberg mit der Schrift: Vortrag der prophetischen, apostolischen und evangelisch-lutherischen Lehre von dem Termin der von Gott bestimmten Gnadenzeit, 1708, antwortete. Ittig, der zuerst in Predigten gegen den Terminismus aufgetreten war, dann mit theologischen Widerlegungen unter dem Namen Thomas a Lipsia, und der dabei das Ministerium in Leipzig auf seiner Seite hatte, schrieb 1709: Exercitat. theol. de reservato dei circa terminum gratiae. Mit seinem Tode 1710 endigte dieses Hauptstadium des Streites. Mit Recht bemerkt Siegm. Jak. Baumgarten S. 1282, die Hauptsache würde gewesen seyn, daß man den Stand der Verhärtung und Verstockung untersucht hätte, und bemerkt weiter, auf beiden Seiten sey man in den zahlreichen Streitschriften in Uebertreibungen gerathen, indem auf der einen Seite viel von der Vergeblichkeit aller menschlichen Bemühungen nach dem „terminus" die Rede gewesen, während man andererseits in manchen Stücken den Huberianismus erneuert habe. Ueber einzelne Nebenstreitigkeiten, die mit dem Hauptstreit, der lis terministica, zusammenhingen, vgl. Baumgarten a. a. O. S. 1283. Natürlich wurde mit der Annäherung der rationalistischen Periode das Interesse an dieser Frage entkräftet, doch erschien noch 1759 Georgi dissertat. de termino salutis non peremtorio ad locos Rom. 13, 11—14. et 15, 4—13. illustrandos; Viteb. 1759. Dagegen trat die Frage über den Werth der späten Buße oder Besserung um so stärker hervor. S. Bretschneider, systematische Entwickelung S. 693. Man behauptete ihre Unwirksamkeit mit Beziehung auf Matth. 3, 10. 7, 21. 20, 1—6. Hebr. 6, 4 ff. 2 Petr. 2,20—22., denen man aber andererseits wieder Stellen wie Jes. 65, 2. Luk. 23, 36—48. Röm. 5, 20. entgegensetzte. Der ganze terministische Handel kann für unsere gegenwärtige Theologie nur die Bedeutung haben, daß er zu erneuten tieferen Feststellungen hinsichtlich der Verstockung im diesseitigen Leben und der unendlichen Wichtigkeit der Todesstunde, wie sie immer doch der freien Gnade Gottes untergeordnet bleibt, veranlaßt.

Ueber die erschienenen Streitschriften berichten die letzten Schriften von Ittig und von Rechenberg selbst. S. auch Winer, theol. Litteratur S. 446; Bretschneider, systematische Entwickelung S, 693. — Ueber den Streit: v. Einem, Kirchengeschichte des 18. Jahrh. 2. Thl. S. 737. — Walch's Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangel.-lutherischen Kirche. 2. Theile. S. 551 ff. — Siegmund Baumgarten a. a. O. Lange.

Territorialsystem ist diejenige Doktrin, nach welcher der Landesherr als einen Bestandtheil seiner Landeshoheit auch das Regiment über die im Lande befindliche evangelische Kirche besitzt. Das Karakteristische dieses Systems liegt weniger in der Herrschaft des Territorialismus, d. i. in der Beherrschung der Kirche durch den Staat, in einer Behandlung der Kirche nach weltlichen Principien, da eine solche auch nach dem Episkopal- und Collegialsystem (s. diesen Art. in Bd. IV. S. 108 ff. Bd. II. S. 777 ff.) stattfinden kann und in der That stattgefunden hat, als in der Ansicht, daß das dem Landesherrn zustehende Kirchenregiment nur ein Ausfluß seiner Landeshoheit sey und als ein Zweig der Staatsgewalt administrirt werde.

Die Kirche ist als eine vom Staate verschiedene Institution in's Daseyn gerufen. Der ursprüngliche Gegensatz der Kirche und des Staats war kein principieller, sondern durch die Verhältnisse, in denen sich zur Zeit der Stiftung der Kirche durch Jesus Christus der Staat befand, geboten. Nachdem das Christenthum die verderbten heidnischen und jüdischen Elemente im bürgerlichen Leben bis zu einem gewissen Grade über-

wunden und beseitigt hatte, konnte die bisherige Trennung beider Anstalten aufhören und eine einträchtige Verbindung derselben begründet werden, ohne daß eben der Staat zur Kirche oder die Kirche zum Staate wurde. Die Möglichkeit einer Vermengung lag indessen nahe, indem ein Rückfall in das heidnische Wesen erfolgte, nach welchem die religiösen Einrichtungen völlig von der Staatsgewalt abhingen, oder indem die Grundsätze der jüdischen Theokratie geltend gemacht wurden, nach welchen der Staat der Autorität der Kirche unterliegen sollte. Es kam auch wirklich bei den Streitigkeiten zwischen Staat und Kirche bald das eine, bald das andere Princip zur Anwendung und die Kirche erlaubte sich Uebergriffe in das Gebiet des Staats, wie der Staat in das der Kirche. Aber abgesehen von dem, was mißbräuchlich vorkommen konnte und vorkam, bestand doch nicht eine absolute Trennung zwischen beiden Anstalten, welche vielmehr grundsätzlich in einer Liebesgemeinschaft stehen und einander mit ihren besondern Gaben hülfreich zur Hand gehen sollten. Daher fand jeder Zeit eine gegenseitige Einwirkung statt und der Staat übte eine Schutzpflicht und ein Reformationsrecht zu Gunsten der Kirche. Ohne hier auf Einzelnheiten einzugehen, genüge es, auf die reichen Nachweisungen aufmerksam zu machen, wlche sich in der Abhandlung von Aemilius Friedberg (de finium inter Ecclesiam et Civitatem regundorum judicio quid medii aevi doctores et leges statuerint. Lipsiae 1861.) zusammengestellt finden. Die religiösen Veränderungen des 16. Jahrhunderts gaben Anlaß zu einer weiteren Ausdehnung der bereits früher geübten Wirksamkeit der Landesherren auf kirchlichem Gebiete. Nachdem nämlich die reformatorischen Bemühungen im 15. Jahrhundert im Ganzen erfolglos geblieben und nun auf's Neue wieder begonnen wurden, wendeten sich Luther, Zwingli u. A., da von Seiten des Episkopats keine Zustimmung zu erlangen war, an die Obrigkeiten und Stände, welche sich auch der Reformation unterzogen. Kraft ihrer obrigkeitlichen Gewalt veränderten sie den bisherigen Religionszustand, indem sie sich für befugt hielten, die Unterthanen zur Annahme der Reformation vermöge der Landeshoheit nöthigen zu können; denn cuius regis eius religio, ein Grundsatz, nach welchem auch die der alten Kirche treu verbleibenden Landesherren bei ihren Gegenreformationen verfuhren. Bei den Verhandlungen über den Religionsfrieden wurde derselbe förmlich sanktionirt: denn da protestantischerseits, um ihren Glaubensgenossen unter römisch-kath. Herrschaft die Religionsfreiheit zu sichern, die Erklärung abgegeben wurde: „Sie hätten bisher ihre altglaubige Unterthanen von derselben Religion zu tringen, noch sie dawider zu beschweren sich nicht angemaßt, woltens auch künftig nicht thun — so erfordere die Billigkeit, das auch die altglaubige Chur-Fürsten und Stände ihre Unterthanen und deren Erben und Nachkommen, so noch künftig zu der Augsburgischen Confession treten möchten, bey ihrem Exercitio ohne einige Beträngniß und Entgelt ruhig und unbelestiget biß zu friedlicher freundlicher künfftiger Vergleichung bleiben lassen . . . .", so erklärten dagegen widersprechend die römisch-katholischen Fürsten: „Jeder Landesfürst habe Fug und Macht in seinen Landen . . . . die alte Religion zu schützen und zu handhaben, ubi unus Dominus ibi una sit religio, und gebühr einem Fürsten, Stand und Obrigkeit nicht, daß an seinem Gegentheil der andern Religion solle Maß und Ordnung geben, was er seine Unterthanen soll in Religions-Sachen glauben lassen...." (Lehmann, de pace religiosa, acta publica P. I. cap. 23.). Die Folgen dieses Princips konnten natürlich nicht ausbleiben und ganz richtig äußert Moser (Von der Landeshoheit im Geistlichen S. 600): In denen auf den Religionsfrieden bis auf den 30jährigen Krieg gefolgten Zeiten, gingen die Reformationen, wie zuvor, fort; nur mit diesem Unterschied 1) daß nicht nur die katholischen Herrn, so Evangelisch wurden, ihre Lande ebenfalls Evangelisch machten; 2) sondern auch wenn ein Evangelischer wiederum Catholisch wurde, er sein Land ebenfalls reformirte: wurde ein Lutheraner reformirt, so nöthigte er sein Land auch zu seiner Religion; oder kam 3) auf einen Lutheraner ein Reformirter zur Regierung oder auch zur vormundschaftlichen Landesadministration, so sollte das Land auch glauben, was er glaubte . . . .". Erst der Westfälische Friede

machte diesem Treiben mit Rücksicht auf das Normaljahr 1624 ein Ende, erkannte aber das „ius reformandi" selbst als Ausfluß der Landeshoheit ausdrücklich an (J. P. O. art. V. §. 30.: „Cum . . statibus immediatis cum iure territorii et superioritatis ex communi per totum imperium hactenus usitata praxi etiam ius reformandi competat . . . .").

Mit diesem aus der Landeshoheit fließenden Reformationsrecht, so weit es sich um Einführung der Reformation handelte, war auch die Einwirkung der evangelischen Stände auf die evangelischen kirchlichen Angelegenheiten selbst innig verbunden (s. die im Art. „Episkopalsystem" Bd. IV. S. 109 angeführten Zeugnisse). Indessen mußte man wohl Bedenken tragen, die als ein sogenanntes „ius episcopale" zusammengefaßten Rechte innerhalb der evangelischen Kirche selbst aus der Landeshoheit herzuleiten und es entstand zu Anfang des 17. Jahrhunderts die Doktrin, welche man als Episkopalsystem (s. d. Art.) zu bezeichnen gewohnt ist. Dieses System erfuhr aber bald viele Angriffe (s. Nettelbladt, observationes iuris ecclesiastici. Halae 1783. 8. p. 144 Citate) und am Ende des 17. Jahrhunderts wurde ihm eine andere Doktrin gegenübergestellt, welche unter dem Namen Territorialsystem bekannt ist und dessen Wesen gerade darin besteht, daß es das sogenannte „ius episcopale", so weit dasselbe überhaupt bestehen kann, oder so weit überhaupt eine kirchliche Autorität ist, mit dem „ius reformandi" zusammenwirft. Als der eigentliche Begründer desselben erscheint Christian Thomasius (s. den Art).

Beherrscht von der damals üblichen Naturrechtslehre schloß Thomasius seine Untersuchungen an Pufendorf, über dessen Schrift: de habitu religionis christianae ad vitam civilem 1687 (s. den Art. „Collegialsystem" Bd. II. S. 778) er 1692 Vorlesungen hielt. Während Pufendorf nur den Staat auf die Grundlage des Vertrages zurückführt, die Kirche aber an sich als unabhängige, als göttliche Institution faßt, läugnet Thomasius zwar nicht den verschiedenen Karakter beider, unterwirft letztere aber doch so sehr dem ersteren, daß sie in ihm untergehen muß. Seine Anschauung hatte einer seiner Schüler, Brenneisen, in einer Inauguraldissertation entwickelt: de iure principis circa adiaphora. Halae 1675. (Vom Recht evangelischer Fürsten in Mitteldingen. 1696., vgl. Thomasii auserlesene teutsche Schriften S. 76 ff.). Es wird den Fürsten das Recht beigelegt, über die äußeren Angelegenheiten der Kirche selbstständig zu entscheiden, während die inneren religiösen Verhältnisse der Toleranz wegen frei bleiben müßten. Dagegen schrieb Joh. Bened. Carpzov: de iure decidendi controversias theologicas. Lips. 1695., worin der Obrigkeit nur die Befugniß zugestanden wird, die vom Lehrstande getroffenen Entscheidungen äußerlich zu sanktioniren. Hierauf folgte eine Replik Brenneisen's mit Zusätzen von Thomasius 1696, welche wiederholt unter dem Titel erschien: „Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten, gründlich ausgeführt und wider die papistischen Lehrsätze eines Theologi zu Leipzig vertheydiget.", in welcher nebst mehreren andern Schriften das System weiter begründet wurde. Es gehören dahin die Abhandlung: Ob Ketzerei ein strafbares Verbrechen sey? 1697.; Vindiciae iuris majestatis circa sacra. 1699.; Dreifache Rettung des Rechts evangelischer Fürsten in Kirchensachen, als nämlich 1) des ꝛc. Thomasii Disputation, von dieser Materie aus dem Latein in's Deutsche übersetzt; 2) weitere Untersuchung der einfältigen Anweisung, wie die protestirende Kirche zu vereinigen; 3) Vertheidigung des Regiments der Kirchen Jesu Christi, aus dem Latein übersetzt u. s. w., zusammengetragen von Johann Gottfried Zeidlern. Frankfurt a. M. 1701. 4. u. m. a. Die hierin entwickelten Grundsätze sind im Wesentlichen folgende:

Der Regent „als Fürst ist verpflichtet, die äußerliche Ruhe und Friede unter seinen Unterthanen durch geziemende Zwangsmittel zu erhalten. Denn dieses lehret ihn der Endzweck, weswegen die Menschen mit Hindansetzung ihrer natürlichen Freyheit die Republiquen auffgerichtet, und sich einem Oberhaupt unterworffen in solchen Sachen, die zur Erhaltung des gemeinen Wesens für nöthig befunden werden." (Von dem Recht

eines Fürsten u. s. w. Satz III. §. 1.). Zu solchem äußerlichen Frieden ist aber die Einigkeit in Religionen nicht nöthig und das beste Mittel in Religionsstreitigkeiten ist die Toleranz (a. a. O. Satz I. II.), weil Menschen, ob sie gleich quoad Credenda . . eine Confession haben, dennoch nicht in Einigkeit des Glaubens stehen. Ein Jeder hat für sich das Judicium decisivum in theologischen Streitigkeiten. Confessiones können Niemand mit Gewalt aufgedrungen werden: denn Jeder hat das Recht eine Confession zu machen und libri symbolici haben keine größere Autorität als andere Bücher (Satz X.). Da nun die Aufgabe des Fürsten nicht ist, seine Unterthanen tugendhaft zu machen, auch nicht in der Sorge für ihre Seligkeit oder Bekehrung zur wahren Religion besteht (Satz IV.—VI.), da Niemand über geistliche Controversien durch einen Rechtsspruch zu urtheilen befugt ist, darf auch ein Fürst keine Dekrete Jemanden aufdringen (Satz IX.). Den Fürsten steht nur zu, zu verhindern, daß theologische Streitigkeiten den äußerlichen Frieden turbiren; auch darf er einen Prediger, der irrige Lehre hat, seines Dienstes entlassen, denn die Untersuchung, ob ein Prediger bei der Confession seiner Zuhörer bleibe, ist keine decisio controversiae theologicae, sondern cognitio facti. Der Fürst kann auch verbieten, daß ein Irrender aus der Gemeinde gestoßen werde, den Ministeriis verwehren, die Leute mit neuen Confessionen zu plagen, gütlichen Vergleich vornehmen, das Schmähen und Lästern auf den Kanzeln verbieten, wie sonstige Dinge zur Erhaltung des äußerlichen Friedens. Er darf keine Ketzer mit weltlicher Strafe belegen, aber wohl zur Emigration anhalten (Satz XI ff.).

Die bisherige Auffassung der Lehre von der Kirche und den drei Ständen, mit besonderer Macht in Decidirung der Controversien, wird als falsche Hypothese von Thomasius verworfen, wie überhaupt das Recht, ein Endurtheil zu machen: denn „die wahre christliche Kirche ist unsichtbar und hat also keine sichtbare äußerliche Gewalt, die doch bei dem vermeinten Urtheil seyn muß“ (Anderer Theil §. II.).

Im Interesse der Toleranz und zu Gunsten des Pietismus (a. a. O. §. XVII.) ist diese Doktrin entwickelt, durch welche offenbar jedes innere selbstständige Leben der Kirche als einer Gemeinschaft vernichtet wird. Die Einheit des Glaubens, der Confession wird beseitigt, eine Uebereinstimmung in Cultus und Disciplin, so weit eine solche noch möglich ist (dagegen besonders Satz XIII. a. a. O.), ist durch die Fürsten herbeizuführen. So weit also überhaupt noch von einem Regimente in der Kirche die Rede seyn könnte, würde dieses nicht den besondern Organen derselben zustehen, sondern dem Landesherrn, welcher um der äußerlichen Ruhe willen aus Gründen des Naturrechts regiert. Dem Einwurf, als ob eine Verschiedenheit zwischen christlicher und heidnischer Obrigkeit dabei bestehe, sucht Thomasius in folgender Weise zu begegnen: „Ja, spricht man, es habe eine andere Beschaffenheit mit christlicher Obrigkeit, als mit heidnischer, fürnemlich da Gott im A. T. bei Esaia Kap. 49. V. 23. verheißen, daß die Könige sollen Pfleger der Kirchen seyn und die Fürsten ihre Säugammen, und also ob zwar zur Zeit Pauli dieser Spruch noch nicht zu seiner Kraft kommen können, so sey es doch zu Constantini M. Zeiten angegangen und bis auf unsere Zeiten continuiret . . . . . Aber mein Freund, indem man so räsonnirt, gibt man zu verstehen, daß man weder das Recht der Natur, noch die ersten Buchstaben des Christenthums verstehe. Denn was das erste betrifft, lehret uns dasselbe, daß die Pflichten eines Regenten als Regenten einerlei seyen, er mag christlich oder heidnisch seyn, weil das Recht der Natur, daraus dieselbe herfließen, hierunter keinen Unterschied weiß“ u. s. w. (Satz V. §. VI.). Thomasius klagt dann darüber, daß man das „ius canonicum“ auff den protestirenden Universitäten behalten, weil man sonsten nicht gewust hätte, was man mit den vielen Büchern hätte anfangen sollen. Das Recht der Natur war nicht bekannt . . . .“ (a. a. O. §. X.). Daher erklärt sich nach seiner Meinung die irrige Begründung des landesherrlichen Kirchenregiments: „Aus diesem erhellt auch, daß die gemeine Lehre in iure publico, als wenn die protestirenden Fürsten in Deutschland bey ihrer Regierung zwo Personen repräsentirten, nämlich eine Bischöfliche und

eine Fürstliche, jene in Religionssachen, diese in Weltlichen, aus einem irrigen principio herfließe, nemlich weil man im iure canonico lehret, daß die Religions-Sachen für die Bischöffe gehören. Denn wenn man betrachtet hätte, daß das Recht in Religions-Sachen eben so wohl ein Stück der höhesten Majestät sey, als andere Regalien, und aus eben dem Grunde herfließe, daraus die andern kommen, würde man auf diese zwofache Betrachtung des Fürsten nicht gekommen seyn. Denn wie es ungereimt wäre, wenn man sagen woltę, daß ein Fürst in Ausübung des Rechts Krieg zu führen, eine andere Person repräsentirte, als in dem Recht Gesetze zu machen, eben so ungeschickt ist es auch, daß man dem Fürsten in Ausübung des Rechts in Religions-Sachen eine andere Person affingiren und andichten wollen. Alle Rechte, die ein Fürst hat in Regierung seiner Unterthanen, hat er als Fürst und hangen dieselbe unauflöslich zusammen, so daß, wenn man einige davon nehmen wolte, eine unvollkommene und zur Regierung der Unterthanen nicht zulängliche Majestät daraus entstehen müste. Vor der Reformation waren freilich die iura Episcopalia von den juribus Principum entschieden, weil man im Pabstthum es für eine Tod-Sünde hielte, wenn ein Fürst sich die iura Episcopalia, die doch in der That auf weltliche Sachen gingen, anmassen wolte. Nach der Reformation ist es am besten, daß man diesen Unterschied weg läßt, weil er zu einigen falschen Conclusionibus Anlaß giebt — — —, wie die Meinung, daß das Consistorium ein geistlich Gerichte sei" (a. a. O. §. XI.) u. a. m.

Dieses System fand bald bei Juristen, wie bei Theologen vielen Beifall. Zu den Vertheidigern desselben gehörte auch J. H. Böhmer (s. den Art. Bd. II. S. 277), indessen nicht mit voller Consequenz (vgl. seine Consilia et decisiones Tom. I. P. I. respons. XV. pag. 160 sqq. und die hierher gehörige Stelle bei Nettelbladt a. a. O. S. 141 ff.), und späterhin ließ er es ganz fallen. Ebenso hing demselben an Joh. Jak. Moser (Nettelbladt a. a. O. S. 146 Not. g.) u. m. A. In neuerer Zeit wurde mit mancherlei Modifikationen dieses System bei Gelegenheit der Streitigkeiten über das liturgische Recht vertheidigt von Alex. Müller, Phil. Marheinecke, Augusti u. A. Schon das Collegialsystem hat durch die genauere Entwicklung der wohlbegründeten Unterscheidung der iura circa sacra, im Zusammenhange mit dem ius reformandi, und der iura in sacra, in Verbindung mit dem ius episcopale, dem Territorialsystem allen Grund und Boden entzogen, und völlig unvereinbar ist diese Doktrin mit der in neuester Zeit zur Herrschaft gelangten Richtung, Staat und Kirche auseinander zu setzen, ja wo möglich zu trennen. Es ist sehr bemerkenswerth, wie die Vertheidiger kirchlicher Autonomie, deren Herstellung mit Recht gefordert wird, doch in einseitiger Weise in extremer Richtung von Thomasius aufgestellte Sätze als richtig anerkennen, um daraus die Lösung des Bandes von Staat und Kirche selbst als nothwendig folgern zu können. Sie bekämpfen den landesherrlichen Episkopat, weil derselbe Ausfluß der Landeshoheit sey, sie behaupten den weltlichen Karakter der Consistorien, weil dieselben kirchliche Rechte verwalten, welche kirchliche Behörden verwalten sollten, an deren Einsetzung der Landesherr nicht mehr soll Theil haben dürfen u. dgl. m.

Die verderblichen Folgen des Territorialsystems, durch welches der schon früher vorhandene Territorialismus in kirchlichen Angelegenheiten mehr befestigt und erweitert wurde, sind in der Gesetzgebung und Praxis bis zur Gegenwart schwer empfunden worden, ebenso in Ländern evangelischer als römisch-katholischer Fürsten. Die Uebung des Kirchenregiments der letztern über Evangelische erscheint nach den Principien beider Kirchen unstatthaft und ist ebenso verwerflich, wie wenn evangelische Landesherren über ihre katholischen Unterthanen ein ius episcopale in Anspruch nehmen wollten. Dagegen erscheint der Fortbestand des landesherrlichen Regiments eines evangelischen Fürsten in der evangelischen Kirche keineswegs so principwidrig oder unzuläßig, wie vielfach behauptet wird, wenn nur die territorialistische Begründung und die derselben entsprechende Verwaltung wegfällt. Die Eisenacher Conferenz hat im Jahre 1861 die Grundsätze ausgesprochen, nach welchen der sogenannte landesherrliche Episkopat zu beurtheilen seyn

würde, und wir können nicht umhin; dieselben als dem evangelischen Kirchenrecht entsprechend anzuerkennen. Mit Recht wird behauptet, daß diese Einrichtung zwar nicht iuris divini sey, aber mit dem Worte Gottes und dem Wohl der Kirche und des Staats verträglich, aus bewegenden Ursachen getroffen, dermalen zu Recht bestehend und wohl geeignet, schweren Uebeln vorzubeugen. Die territorialistischen Elemente müssen jedoch beseitigt werden, indem erklärt wird, daß der Landesherr die Kirchengewalt als ein Amt und einen Dienst zu führen habe, nicht durch staatliche, sondern kirchl. Organe und zwar so, daß diese Behörden das ius in sacra seinem ganzen Umfange nach verwalten und unmittelbar mit der Person des Landesherrn in Bezug auf das Kirchenregiment in einer solchen Stellung sich befinden, wie die Staatsminister rücksichtlich der Kirchenhoheit des Staats. Daß durch das landesherrliche Kirchenregiment die Rechte der Gemeinden und anderer kirchlicher Organe nicht ausgeschlossen werden dürfen, versteht sich von selbst.

Ueber das Territorialsystem in Deutschland s. m. außer der bereits citirten Literatur noch Stahl, die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten S. 22 ff.; Richter, Geschichte der evang. Kirchenverfassung in Deutschland S. 212 ff. — Ueber die ähnliche Entwicklung in andern Landeskirchen s. m. die betr. Artikel, über England insbesondere: Erastus. H. F. Jacobson.

Tersteegen (zur Stiege), Gerhard. I. Seine Jugendzeit und Erweckung. G. Tersteegen wurde am 25. Novbr. 1697 geboren zu Meurs, Hauptstadt der damals unter der Herrschaft des Oraniers Wilh. Heinrich stehenden Grafschaft Meurs. Gerhard's Vater, Heinrich Tersteegen, ein Kaufmann, starb schon im Jahre 1703 und kann deßhalb, obgleich er ein frommer Mann war, der mit „gottseligen Männern" an anderen Orten in starkem Briefwechsel stand, wohl nur einen geringen Einfluß auf seinen jüngsten Sohn ausgeübt haben. Von einer Einwirkung der Mutter auf ihn findet sich in den späteren Schriften keinerlei Andeutung. Im Todesjahre des Vaters, also in seinem sechsten Jahre, bezog Gerhard die lateinische Schule zu Meurs und eignete sich hier bei seinen vorzüglichen Fähigkeiten gründliche Kenntnisse, namentlich in den alten Sprachen, auch im Hebräischen an. Des Lateinischen war er so mächtig, daß er bei einer öffentlichen Feierlichkeit eine lateinische Rede in Versen hielt, die allgemeinen Beifall fand. Man rieth daher der Mutter, ihn studiren zu lassen. Sie entschuldigte sich mit ihren häuslichen Verhältnissen und bestimmte ihren Sohn zum Kaufmannsstande. Für diesen, der sich, wie wir nicht anders wissen, willig fügte, wurde diese Bestimmung seines irdischen Berufs Anlaß, eine weit höhere Berufsbestimmung zu finden. Bis dahin hatte der Jüngling, wie aus seinen eigenen poetischen Andeutungen erhellt, in der Welt gelebt, ohne den Herrn zu kennen und zu suchen. Nun aber wurde er zu Mülheim, wo er seit dem Jahre 1713 bei einem Schwager auf vier Jahre in die Lehre trat, schon bald, im J. 1714, von den Wirkungen der göttlichen Gnade berührt, welche sich in der dortigen Gemeinde mächtig entfalteten. Schon mehrere Jahrzehnte früher war durch die Vermittlung des frommen Predigers Untereyk, der später nach Bremen berufen wurde, zu Mülheim ein neues christliches Leben erwacht. Die von Untereyk begonnenen sogenannten Uebungen, d. h. erbauliche Wochenversammlungen, hatten nach seinem Weggang einige Labadisten, namentlich Schlüter, und später der bekannte Mystiker Hochmann fortgesetzt. Seit dem Jahre 1710 leitete diese Uebungen der von Hochmann erweckte Candidat Wilhelm Hoffmann. Wir besitzen eine Schilderung des regen christlichen Lebens in der Mülheimer Gemeinde aus jener Zeit in einem noch erhaltenen Originalbriefe, welcher Züge aus dem Leben des Predigers Alb. Wilh. Melchior enthält, der während der Jahre 1708—1717 zu Mülheim wirkte. „Unser seliger Freund (der Prediger Melchior) erinnerte sich dieser Gemeinde nie ohne besonderer und innigster Herzensliebe und Geneigtheit. Sie hatte sich vor den meisten benachbarten Gemeinden emporgeschwungen und muß sie in der Christenheit gar wenige ihres Gleichen gehabt haben. Die göttliche Güte hatte ihr den seltenen Vortheil verliehen, daß

sie seit vielen Jahren die vortrefflichsten fromm-gelehrten und besonders brünstige Lehrer gehabt. Unter diesen der wertheste Untereyk ꝛc.“ — „Durch dieser Männer Gottseligkeit und Exempel war es nun gediehen, daß nicht allein eine große Anzahl wahrer Frommen sich daselbst befand, sondern auch, daß die andern meistentheils eines stillen ruhigen Gemüths und Wesens waren, daß diese Gemeinde ein Muster und Beispiel der Zucht und Gottseligkeit zu seyn schiene. — Hörte man etwa Handwerks- oder Ackersleute sowohl sonst, als wenn sie mit ihrer Arbeit beschäftigt waren, Lieder singen, so waren solches nicht ruchlose, unzüchtige, sondern heilige aus den Psalmen David's oder andern geistlichen Gesangbüchern. Man würde nicht leicht einen gefunden haben, der nicht selbst bei seinem beschwerlichen Tagewerk entweder einen Katechismus, zu den bevorstehenden katechetischen Uebungen sich vorzubereiten, oder auch ein anderes Buch zur beständigen Anflammung der Gottseligkeit und Tugend bei sich gehabt hätte. Selbst annoch kleine Knaben und Mägdlein konnte man auf dem Felde, bei den Heerden und Vieh mit solchen versehen antreffen.“ — Tersteegen wurde schon im ersten Jahre seines Aufenthalts zu Mülheim mit einem erweckten Kaufmann bekannt, von welchem er „viel gute Erinnerungen“ hörte; auch wurde er, wie er selbst erzählt hat, damals über dem Lesen eines wichtigen Dankgebets von einem frommen, sterbenden Prediger tief gerührt. Bei solchen Veranstaltungen der Güte Gottes empfand er so starke Gnadenzüge, daß er seine Sinnesänderung sehr ernstlich suchte, und deßwegen ganze Nächte mit Lesen, Beten und guten Uebungen zubrachte. Indeß erst nach einer Zeit längeren inneren Kampfes kam es zu einer Entscheidung. Diese wird in der „Lebensbeschreibung des seligen Tersteegen“, welche von einem Zeitgenossen und Freunde verfaßt ist, an folgenden Umstand angeknüpft: „Er ward einmal nach Duisburg gesandt; in dem Duisburger Walde überfielen ihn so heftige Kolikschmerzen, daß er nichts als den Tod vermuthete. Er ging ein wenig aus dem Wege und bat Gott herzlich um Befreiung von diesen Schmerzen und um Fristung seines Lebens, damit er Zeit haben möchte, sich auf die Ewigkeit gehörig zuzubereiten; hierauf verschwunden die Schmerzen auf einmal und er ward auf's Kräftigste bewogen, sich dem so guten und gnädigen Gott ganz zu übergeben, ohne den mindesten Vorbehalt.“

In jener Zeit inneren Kampfes wurde Tersteegen auch mit Hoffmann bekannt und besuchte die von ihm geleiteten Erbauungsstunden, die ohne Zweifel mit zu den „Veranstaltungen der weisen Güte gehörte, welche nach „der Lebensbeschreibung“ ihn, wie so manche Andere antrieben, seine Bekehrung ernstlich zu suchen; denn in Hoffmann ehrte Tersteegen zeitlebens seinen geistlichen Vater, wenn er auch später, als er selbst mündig geworden war, selbstständig neben ihn trat.

Es darf hier nicht außer Acht gelassen werden, daß Hoffmann gerade damals wegen der öffentlichen Erbauungsstunden, die er ohne kirchlichen Auftrag, ja wider Willen der Prediger und Presbyter zu Mülheim hielt, bei der Duisburger Klasse verklagt wurde. Diese erklärte sich im Jahre 1713 gegen das separatistische Treiben und ermahnte alle Prediger und Presbyter zur Wachsamkeit, damit die Kirche nicht verwirret werde. Hoffmann sollte vermahnt werden, seine Uebungen einzustellen, widrigenfalls er von der Gemeinde öffentlich auszuschließen sey. Nöthigenfalls sollte die obrigkeitliche Hand der Düsseldorfer Regierung durch die preußische in Cleve nachgesucht werden. Darauf erklärte sich auch die clevische Synode im Jahre 1714 gegen Hoffmann, den sie wegen seiner Lehre verdächtig hielt. Aber diese Beschlüsse der kirchlichen Synoden weckten nur den Eifer derer, welche die von Hoffmann gehaltenen Versammlungen besuchten. Einige Gemeindeglieder zu Mülheim vereinigten sich, um eine Sammlung zur Herstellung eines größeren Lokals für die Versammlungen zu veranstalten. Die clevische Synode beschloß daher im Jahre 1715 nochmals Hoffmann von solch' angefangener Trennung abzumahnen und den Ortsvorsteher anzugehen, sowohl den Leuten den Besuch der Versammlungen, als Hoffmann die Abhaltung derselben zu verbieten. Trotz all' dieser Beschlüsse bestanden diese Versammlungen fort und übten eine große Anziehungskraft auf die Gemeinde.

Was die Verdächtigungen der Rechtgläubigkeit Hoffmann's betrifft, so waren dieselben unbegründet; wenigstens enthielt die von der Synode angezogene Schrift: „Kurze Unterweisung für kleine Kinder“ nichts Heterodoxes. Dazu kam, daß die Versammlungen Vielen den Weg zu einem neuen Leben aus Gott zeigten. Daher läßt sich wohl begreifen, daß Tersteegen gleich Anfangs in seinem ersten Erweckungsstadium eine separatistische Stellung der Kirche gegenüber einnahm; so zog er sich von dem öffentlichen Gottesdienste gänzlich zurück und ging nicht mehr zum heiligen Abendmahl, weil er in seinem Gewissen Bedenken trug, dasselbe mit offenbaren Sündern zu genießen.

Immer durchgreifender wirkte seine Bekehrung auf die Gestaltung seiner ganzen Lebensanschauung ein, so daß ihm um diese Zeit „die gänzliche Nichtigkeit aller irdischen vergänglichen Dinge und das große Gewicht der ewigen und himmlischen sehr klar entdecket ward“; er bemerkte zugleich, daß die Kaufmannschaft und der beständige Umgang mit allerlei Menschen ihm viele Zerstreuungen verursachte und ihn an dem Wachsthum in der Gnade hinderte. Daher legte er, wie aus seinen eignen Angaben einer späteren Zeit erhellt, im Jahre 1719, also zwei Jahre nach beendigter Lehre, das Geschäft nieder und wählte ein stilleres Gewerbe. Die Bekanntschaft, in welche er damals mit einem frommen Leineweber gerieth, brachte ihn zu dem Entschluß, dessen Profession zu lernen; allein seine schwache Leibesbeschaffenheit und öftere Kopf- und Kolikschmerzen nöthigten ihn davon abzustehen. Er erwählte das Bandmachen und hielt Niemanden um sich, als das Mädchen, das ihm die Seide wickelte. Seine Lebensweise war in dieser Zeit äußerst einfach, eigentlich ascetisch, indem er in der größten Verläugnung aller Sinnlichkeit lebte.. Seine Kleidung war schlecht, seine Speisen, die er sich oft selbst bereitete, gering, und bestanden meistens in Mehl, Wasser und Milch. In den ersten Jahren seines einsamen Lebens aß er nur einmal des Tages und trank weder Thee noch Kaffee. Wie gering sein Einkommen seyn mochte, so bewies er sich doch ausnehmend freigebig gegen die Armen. Zur Abendzeit, wenn er nicht gesehen werden konnte, ging er in die Häuser der Dürftigen und Kranken und theilte ihnen mit, was er von seinem Verdienst nur immer entbehren konnte. Deßhalb wiesen ihm bei der Theilung der mütterlichen Erbschaft seine Miterben ein Haus zu, um zu verhüten, daß er nicht Alles weggeben möchte. Er nahm aber von seinem Bruder Johannes den Werth dieses Hauses vor und nach an baarem Gelde ein und vertheilte dieses ebenfalls größtentheils an Arme. Weil dadurch seine Anverwandten immer mehr gegen ihn aufgebracht wurden, und er oftmals viele Wochen nach einander krank lag, so gerieth er in die äußerste Armuth und Noth, die er später in einem Briefe (Lebensbeschreibung S. 9) einer Freundin beschrieben hat.

Tersteegen hielt ein solch' ascetisches Einsiedlerleben, wie er es damals führte, für das Ideal des christlichen Lebens und sah sich in der Geschichte der christlichen Kirche nach entsprechenden Vorbildern um, an denen er sich aufrichten konnte. In der Vorrede zu den von ihm übersetzten Schriften des katholischen Mystikers Jean de Bernières Louvigny spricht er sich im Jahre 1726 darüber deutlich aus. Anfangs blieb in dieser Ascese und den damit verbundenen Prüfungen sein kindliches Vertrauen auf des himmlischen Vaters Fürsorge fest und unbeweglich. Er genoß eine solche Zufriedenheit, daß er oft dachte, kein König könne so leben, wie er. Aber allmählich gerieth er in innere Anfechtungen. „Gott entzog ihm seine empfindliche Gnade, um seine Treue und ausharrende Geduld zu prüfen und ihn auf seine zukünftige Wirksamkeit vorzubereiten.“ — Fünf Jahre dauerte diese Prüfungszeit und zwar vom Jahre 1719 an, da sie im Jahre 1724 zu Ende ging. Daß diese lange Zeit nicht eine ganz und gar trostlose gewesen sey, ist gewiß mit Kerlen, dem neueren Biographen Tersteegens, anzunehmen, da sich in Briefen aus dieser Lebensperiode doch einzelne Hoffnungsstrahlen finden. Ueber die reichen Erfahrungen, welche er unter diesen Leiden machte und die ihn so sehr befähigten, später ein treuer Seelenpfleger zu werden, spricht sich Tersteegen in Briefen auf eingehende Weise aus. Einer ist an A. Weber in Haan, seinen und W. Hoffmann's Freund,

gerichtet, dem er hier seine innersten Herzensgedanken offenbart. Man gewahrt hier die tiefste Erkenntniß des auch nach der Bekehrung im Grunde des Herzens noch sitzen gebliebenen und sich regenden Verderbens und dann ein gewaltiges Ringen, dasselbe gründlich auszurotten. (Vergl. Briefsammlung I, 90.)

Endlich nach fünfjähriger Verdunkelung ging ihm im Jahre 1724 auf einer Reise nach einer in der „Lebensbeschreibung" nicht weiter benannten Stadt das Licht wieder auf. Es ist diese Reise nicht, wie M. Göbel im dritten Bande seiner „Geschichte des christl. Lebens ꝛc." die Sache aufgefaßt hat, zu identificiren mit der früheren Sendung nach Duisburg während seiner ersten Erweckung. Es handelte sich ja später darum, daß ihm nach längerer Dunkelheit das Licht wieder anfging: „die versöhnende Gnade Jesu Christi ward ihm so gründlich und überzeugend bloß gelegt, daß sein Herz völlig beruhigt ward". Bei dieser Gelegenheit setzte er das schöne Lied auf: Wie bist du mir so innig gut, mein Hoherpriester du! Er schloß nun einen so festen, innigen Bund mit dem Herrn Jesu, daß er sich demselben mit seinem eignen Blut als beständiges Eigenthum nach Leib und Seele verschrieb. Die Verschreibung s. bei Kerlen: Gerhard Tersteegen ꝛc. 2. Aufl. S. 34 ff. Sie schließt mit den Worten: „Dein Geist versiegle es, was in Einfalt geschrieben dein unwürdiges Eigenthum G. T." Offenbar schwebte ihm dabei der Vorgang des französischen Marquis de Renty vor Augen, den er in seinem „Leben heiliger Seelen" I. Stück 3. mit besonderer Liebe behandelt hat.

II. Tersteegen's Wirksamkeit. Wenn Tersteegen die Zeit der Läuterung seines inneren Lebens mit der gänzlichen Hingabe an seinen Herrn und Heiland abgeschlossen hatte, so begann er nun auch nach der Zeit der Ruhe seit dem Jahre 1724 für seinen Herrn zu wirken. Er widmete sich jetzt eifrig dem Unterricht der Kinder seines Bruders, bei dem er wohnte, und verfaßte zu ihrer Anleitung ein kurzes Lehrbuch in Fragen und Antworten. Es ist eigentlich seine erste Schrift, die indeß ungedruckt blieb und erst später im Jahre 1801 unter dem Titel: „Unpartheiischer Abriß christlicher Grundwahrheiten" (2. Aufl. 1842) veröffentlicht worden ist. Gleich in dieser Erstlingsschrift ist seine Abhängigkeit von P. Poiret, dem einzigen französisch-reformirten Mystiker, unverkennbar, dessen Schriften also Tersteegen schon früher studirt haben muß. So ist z. B. die ganze Eintheilung nach verschiedenen Haushaltungen Gottes im Alten und Neuen Bunde dem Werke Poirets: L'économie divine" entlehnt. Die Anschauung Tersteegen's von der „Entwicklung des Reiches Gottes" lehnt sich auch ganz an die von Poiret vorgetragene an. Sie ist, sofern sie sich auf die neutestamentliche Kirche bezieht, für die separatistische Stellung Tersteegen's höchst karakteristisch. Die erste christliche Kirche war wirklich eine schöne liebliche Braut, welche inwendig und auswendig ihrem Bräutigam ähnlich sah, von Liebe, Wahrheit und Heiligkeit glänzte und mit allerlei reichen Gaben des heil. Geistes erfüllet war. Fast dreihundert Jahre dauerte dieser Zustand, bis zu Constantin's Zeit, da die engen Pforten der Kirche so weit gemacht wurden, daß die Welt mit all' ihrem verderblichen Gefolge eingezogen, Christus aber und seines Geistes Kraft allgemach hinausgewichen ist. Der wahre inwendige Gottesdienst ward vergessen und man fiel dagegen auf allerhand äußere Ceremonieen, Satzungen, Aberglauben, und so ist denn der große Abfall erfolgt, wovon Christus und seine Apostel geweissagt hatten. Zwar gab es Anfangs noch unter den Lehrern Einzelne, welche gegen den Verfall zeugten, sodann erhielt sich auch noch das wahre Christenthum im 4. und 5. Jahrhundert unter den Asceten, sonderlich unter den Einsiedlern, aber auch diese fielen je mehr und mehr von ihrer ersten Einfalt, Lauterkeit und Eifer in der Uebung des inwendigen Christenthums ab und es bildete sich das verderbte Mönchswesen aus. Kurz, das Christenthum war nur ein abgöttisches, wüstes Heidenthum und ein gräuliches Antichristenthum und Babel geworden. Das Verderben hat bis in's 14. Jahrhundert noch immer zugenommen, wiewohl Gott zu allen Zeiten noch einige Zeugen der Wahrheit mitten in Babel gehabt hat. Dann fing im 15. Jahrhundert das Licht an ein wenig aufzugehen, bis endlich im Anfange des 16. Jahrhun-

derts ein größerer Durchbruch geschehen ist. Aber auch die Reformation ist wegen vieler Sünden und Undankbarkeiten nicht zur erwünschten Vollendung gekommen; denn da sie auf weltlichen Arm zu stützen anfingen und mächtig wurden, sich auch untereinander nicht vertragen konnten, sondern vielmehr trenneten, so ist solches Werk nicht nur gehemmet worden, sondern auch auf's Neue wieder jämmerlich verfallen und verdorben und der vorige Gräuel der Verwüstung (wenn schon nicht auf eine so grobe Art, wie vorhin) in allen Ständen wieder eingerissen, so daß fast überall in den äußern Parteien mehr ein falsches Nam- und Maulchristenthum, als ein wahres Christenthum bis auf unsere Zeiten zu spüren ist. Gleichwohl hat und behält Gott noch hie und da die Seinigen, welche über das Elend seufzen und wider den Verfall zeugen (Offb. 3, 1—6.). Diese haben aber wohl zuzusehen, daß sie nicht in den allgemeinen Verfall mit hineingerissen werden, vielmehr darnach zu trachten, daß sie durch einen gottseligen Wandel im Glauben und in der Furcht Gottes als Lichter scheinen unter einem verkehrten und unschlachtigen Geschlecht.

Tersteegen vermochte, nachdem er die Freudigkeit des Glaubens wiedergewonnen hatte, sein Stillleben daran zu geben. Er nahm im J. 1725 den Heinrich Sommer, einen Freund Hoffmann's, auf sein vielfältiges Anhalten zum Stubengesellen an, um ihm das Bandmachen zu lehren. In der Gesellschaft dieses Freundes schränkte er auch auf Zureden Hoffmanns seine Lebensweise weniger ein als früher, so daß er z. B. mit Sommer ein wenig Kaffee trank und zwar geschah dies unter Lesung eines Stückes aus dem Neuen Testament, nachdem vorher ein Lied abgesungen war. Damit wurde der Tag um sechs Uhr Morgens begonnen. Nach dem Trinken verrichtete Tersteegen ein kurzes Gebet und dann gingen Beide an ihre Arbeit bis 11 Uhr. Darauf sonderten sie sich ein Stündchen ab, um dem Gebet obzuliegen. Um 1 Uhr gingen sie wieder an die Arbeit, die bis Abends 6 Uhr währte, dann machten sie Feierabend und verwendeten abermals ein Stündchen zur Absonderung und zum Gebet; also eine regelmäßige Eintheilung des Lebens in Arbeit und Gebet, die ungefähr 3 Jahre, bis 1727, so fortdauerte. — Die Zeit nach 6 Uhr verwendete Tersteegen zur Uebersetzung und Bearbeitung erbaulicher Schriften älterer und neuerer Mystiker, besonders die von Poiret empfohlenen, so daß also seit dem Jahre 1725 seine Schriftstellerei eigentlich begann. Wichtig sind diese Uebersetzungsarbeiten durch die längeren Vorreden, welche er zu den verschiedenen Schriften geschrieben hat. Zuerst lieferte Tersteegen eine Uebersetzung von dem Büchlein des ursprünglich katholischen, dann reformirten Mystikers Labadie: „Manuel de Piété", nämlich Handbüchlein der wahren Gottseligkeit" ꝛc. Die Vorrede ist datirt Mülheim 21. Mai 1726 und unterzeichnet: eine nach der wahren Gottseligkeit Trachtende Seele. Sie handelt: „Von dem Wesen und Nutzen der wahren Gottseligkeit" und findet sich auch in der späteren Sammlung: „Weg der Wahrheit" als III. Stück wieder aufgenommen. Der Verfasser klagt gleich zu Anfang, daß in diesen unseren letzten, finsteren und verderbten Zeiten die Gottseligkeit so gar fremd und unbekannt geworden ist auf dem Erdboden; ja, daß unter den Christen selbst es mit der Frömmigkeit so steht, daß sie durchgehends vor dem bloßen Namen der Pietät schon einen Ekel bezeigen, oder doch, wenn sie davon reden, nicht wissen, was an der Sache sey; und wo Andere sich einen Begriff davon machen, derselbe dem Wesen nicht entspricht; und daß bei dem größten äußern Schein und Form der Gottseligkeit, derselben Kraft durchgehends unbekannt ist, ja wohl gar als Einbildung und Irrthum verläugnet wird. Deßhalb fühlt er sich gedrungen, das Wesen der wahren Gottseligkeit näher zu erörtern, das er nach Abwehr aller falschen Begriffe als die innerliche vom heiligen Geiste gewirkte Beschaffenheit und die daraus entspringende Beschäftigung der Seele bestimmt, wodurch sie dem dreieinigen Gott wieder den Dienst und Ehre abstattet, der ihm zukommt und der ihm einigermaßen geziemend ist. Sie besteht 1) in kindlicher Furcht und Hochachtung, 2) im herzlichen Vertrauen und Glauben, 3) in innigem Anhangen und Liebe Gottes.

Wenn die erste Schrift, welche Tersteegen übersetzte, eine Anleitung zur Frömmigkeit bieten sollte, so war die Uebersetzung und Bearbeitung der Schriften des kathol. Mystikers Jean de Bernières Louvigny für Geförderte bestimmt. Sie führte den Titel: „Das verborgene Leben mit Christo in Gott; auf eine recht evangelische Weise entdeckt“ x. In einer Vorrede, welche sich auch über das Leben Jean de Bernières verbreitet, handelt Tersteegen: „Von dem Unterschied und Fortgang in der Gottseligkeit“, später „im Weg der Wahrheit“ als VI. Stück wieder abgedruckt. Sie ist datirt vom 18. Decbr. 1726. Die Geschichtsbetrachtung, die Tersteegen hier anstellt, ist ganz dieselbe, welche sich in dem „unparteiischen Abriß“ findet. Zu den auserlesenen, Gott geheiligten Seelen, welche trotz des zunehmenden Verfalls in der Kirche zu allen Zeiten gelebt haben, zählt er die Mysticos, in deren Büchern man nächst der heil. Schrift das rechte inwendige Christenthum und die wahre Gottesgelehrtheit beschrieben findet. Zwar lebten die meisten unter ihnen in der römischen Kirche: „allein ich muß zum Zeugniß der Wahrheit sagen, daß die Rechtschaffenen unter ihnen besser reformirt und evangelisch sind, als die meisten unter den Protestanten“. Er will die in diesen Schriften bisweilen mitunterlaufenden äußern Umstände und Nebendinge nicht alle approbiren oder vertheidigen, aber deß ist er gewiß, daß auf einem einzigen Blättchen der wahren mystischen Schriften, wozu auch die Jean de Bernières gerechnet werden, mehr göttlicher Salbung, Lichts, Rechts, Trostes und Friedens für ein Gott suchendes Gemüth zu finden sey, als manchmal in zehn und mehr Folianten der kraft- und saftlosen Schultheologie. Er beruft sich auf die Zustimmung anderer protestantischer Theologen, wie Jod. v. Lodenstein, Ursinus, Spener und Stapfer. In einer besonderen Anrede an die auserlesenen Seelen, die sich Gott und seinem inwendig verborgenen Leben übergeben haben, wehrt er den Vorwurf ab, als „ob Diejenigen, so auf ein inwendiges Christenthum sich legen oder davon zeugen, dadurch das Werk der Erlösung durch Christum für uns vollbracht, gering achteten oder wohl gar verachteten“. Er will dies namentlich mit Beziehung auf Bernières und die Madame Guyon, deren er hier erwähnt, gesagt wissen. „Wir indessen, auserwählte Seelen, lasset uns mit demüthiger Dankbarkeit erkennen, daß wenn wir keinen Jesum für uns hätten, wir nimmer einen Jesum in uns bekommen würden“. So sehr aber auch Tersteegen am Schlusse dieser Vorrede, worin er den mystischen Weg von der völligen Absterbung seiner selbst und aller Dinge und das verborgene Leben mit Christo in Gott schildert, auf den Christus für uns hinweist und dem theuren Sühnblut Jesu Christi allen Dank dafür dargebracht wissen will, daß dadurch jener Weg eröffnet ist und bleibt, so ist doch, wie bei Bernières und den ethischen Mystikern überhaupt, die Rechtfertigung nicht in ihrer fortgehenden innigen Beziehung zur Heiligung erfaßt. In diesem Punkte hat er sich erst später zu größerer Klarheit der Erkenntniß durchgearbeitet. Den mystischen Quietismus (s. den Art.), von dem Bernières nicht frei ist, sucht Tersteegen dadurch zu überwinden, daß er immer wieder hervorhebt, wie die Seele den Zustand vollkommener Ruhe in Gott — das verborgene Leben in Gott — nicht ohne die fortgehende Vermittlung Christi, d. h. durch seine Gnadenwirkungen in dem Menschen und zugleich ein eifriges Streben von Seiten des Menschen erreichen kann.

Tersteegen folgte bei der Auswahl mystischer Schriften, wie der Bernières, ohne Zweifel dem Urtheil Poiret's in seinem Traktat: „de auctoribus mysticis“, der die Schriften Bernières, dieses heiligen Mannes, göttliche nennt, und sie nebst wenigen andern am Schlusse ganz besonders empfiehlt. So ließ er sich wohl auch durch Poiret's Urtheil leiten, die „Nachfolge Jesu“ von Thomas von Kempen und die „Soliloquien“ des Gerlach Petersen, der den Namen des andern Thomas von Kempen führte, 1727 zu übersetzen. Er fügte einen kurzen Lebenslauf der beiden Autoren und eine längere Vorrede hinzu, in der er von der wahren Klugheit oder dem Umgang mit Gott und sich selbst allein handelt. Auch in dieser Vorrede wendet er sich gegen den Verdacht, welchen man gegen die ethische Mystik hege, als ob sie nichts von dem Verdienste Jesu

Christi für uns lehre. Er begnügt sich mit einem einfachen Bekenntniß, die Sache abzumachen. „Jesus Christus, der treue Hirte unserer Seelen, der uns mit seinem theuren Blut von der Erden ihm zum Eigenthum erkauft hat, der aber auch, indem er für uns gelitten, uns ein Vorbild gegeben, daß wir nachfolgen sollen seinen Fußstapfen; der bewirke dergestalt durch seinen Geist, daß eben der Sinn auch in uns seyn möge, welcher in ihm war, uns nämlich in gründlicher Absterbung auszuleeren von aller Creatur- und Selbstliebe, damit wir die wenigen Tage unserer Wallfahrt zubringen mögen in wahrer Enthaltung von aller vergänglichen Lust, todt zu werden von der Sünde, fremd der Welt und uns selbst, Ihm aber und der stillen Ewigkeit im Geist bekannt und gemeinsam; und wir ihm dergestalt als Gäste und Fremdlinge mit geschlossenen Augen nachfolgen, mit ihm stille fortwandeln mögen durch die Wüste dieser Welt, bis in unser wahres und ewiges Vaterland.“ Aber gerade aus diesem Bekenntnisse Tersteegen's, das seinen damaligen Standpunkt klar darlegt, geht hervor, daß auch er, wie ein Thomas a Kempis, ein Petrus Gerlach, die objektiv durch Christum vollzogene Versöhnung des Menschen mit Gott in eine subjektive Heiligung verlegt, die sich in allerlei Abtödtungen bethätigen soll. — Später hat Tersteegen auch noch andere kurze Sprüche und Gebete aus Thomas a Kempis herausgegeben unter dem Titel: „der kleine Kempis“, ein Beweis, wie sehr er diesen Mystiker schätzte.

Als eine Frucht vieljähriger eifriger Beschäftigung mit der mystischen Literatur erschien seit dem Jahre 1733 das Werk: „Auserlesene Lebensbeschreibungen heil. Seelen; in welchen, nebst derselben merkwürdigen äußeren Lebenshistorie hauptsächlich angemerket werden die inneren Führungen Gottes über Sie und die mannichfaltigen Austheilungen seiner Gnaden in Ihnen; wobei viele Nachrichten in allen Ständen des christl. Lebens vorkommen. Zur Bekräftigung der Wahrheit und der Möglichkeit des inwendigen Lebens, aus verschiedenen glaubwürdigen Urkunden in möglichster Kürze zusammengetragen“. Erst im J. 1753 war das Werk mit dem 25. Stück in drei Bänden vollendet und 1754 erschien schon eine zweite Auflage, ein Beweis, daß es in den Kreisen der separatistischen Mystiker, für die es berechnet war, damals vielfach gelesen worden ist. Den Titel des Werks, welcher den Zweck des Verfassers ausspricht, hat Tersteegen in einer längeren Vorrede erläutert. Er sucht sich zu rechtfertigen, daß er nur Personen aus der römisch-katholischen Kirche auserlesen „als Exempel heiliger Seelen“, da schon verschiedene Andere Exempel aus den protestantischen Gemeinden aufgestellt. Unter diesen wird Joh. H. Reitzen's „Historie der Wiedergeborenen“ namentlich angeführt, welcher das Werk als „eine verlangte Continuation“ zur Seite gestellt wird. Im Grunde aber zeigt Tersteegen eine ganz besondere Vorliebe für die eigenthümliche Heiligkeit der ascetischen Mystiker in der römisch-katholischen Kirche, wie er sie in der Vorrede zu J. de Bernières ausgesprochen hatte. Deßhalb will er auch so manche Ceremonieen, Menschen-Satzungen und selbsterwählte Gottesdienste, worin sich diese Personen geübt haben, an ihnen entschuldigt wissen, weil Gott sie auch entschuldigt und in inniger Gemeinschaft mit ihnen gestanden habe. Jene Vorliebe treibt ihn so weit, daß er ohne alle Kritik die wunderlichsten Mönchslegenden, Visionen, extatische Zustände und Inspirationen aufnimmt, obgleich in der Vorrede bemerkt wird, daß es nur mit Bedacht und Urtheil auserlesene Lebensbeschreibungen seyen, und daß bei einem jeden Stück die unzweifelbaren Urkunden, Zeugnisse und Beweise angeführt würden. Tersteegen hat sich bei der Auswahl seiner heil. Seelen, die den verschiedensten Nationen und Lebenskreisen angehören, außer G. Arnold vorzüglich wieder durch Poiret bestimmen lassen, der entweder deren Lebensbeschreibungen früher in französischer Sprache selbst herausgegeben oder in seiner Schrift „von den Mystikern“ darauf aufmerksam gemacht hatte. Poiret's nachgelassene Bibliothek, welche er durchforscht, (vgl. das V. Stück) lieferte ihm auch die meisten selten gewordenen Quellen.

Tersteegen hatte in der Vorrede des 2. Bandes dieses Werkes, vom Jahre 1735, auch der Madame Guyon (s. den Art.) gedacht und sie „als ein durchläutertes Gefäß

der reinen Liebe Gottes, ein Spiegel des bloßen Glaubens und ein auserwähltes Werkzeug des heil. Geistes" bezeichnet, „ohnangesehen aller schweren Verfolgungen und Lästerungen, so sie durchgehen müssen, es sey auch dem inwendigen Leben durch ihre Schriften ein großes Licht und Gewicht gegeben worden. Er erklärt sich hier auch nicht abgeneigt, einen kernhaften Auszug ihres Lebens abzufassen, das, sowie sie es selbst beschrieben, von Poiret nebst ihren sämmtlichen Schriften herausgegeben war. Er scheint aber davon abgesehen zu haben, weil dasselbe schon kurz zuvor zu Leipzig in deutscher Uebersetzung erschienen war. Wenige Jahre später aber übersetzte er, „der Neigung seines Herzens" folgend, eine poetische Schrift der Madame Guyon, welche diese zu 44 Sinnbildern des inneren Lebens, die schon im Jahre 1651 zu Paris im Kupferstich erschienen waren, verfaßt und handschriftlich an ihren innigen Seelenfreund Poiret als ein Neujahrsgeschenk zu Anfang des Jahres 1717 nach Rhynsburg geschickt hatte. Sie wurde dem letzten Bande ihrer Werke im Jahre 1722 hinzugefügt. Tersteegen veröffentlichte die nicht leichte Uebersetzung erst im Jahre 1749, nachdem er die zu den Sinnbildern gehörigen Kupfertafeln erhalten hatte und fügte fernere passende Betrachtungen aus ihren sämmtlichen biblischen Schriften hinzu. Er vertheidigt in der Vorrede die Guyon gegen die ihr gemachten Vorwürfe falscher Lehren, indem er sich wiederholt auf den Tübinger Kirchenhistoriker Weismann beruft. Sie habe durch die lange Erfahrung erkannt, daß nur eine affektirte, gezwungene, äußere, dürre und unfruchtbare Andacht aller Orten im Schwange ging, anstatt der inneren, freien und heilsamen Weise Gott zu dienen, durch den Weg des Herzens, des Glaubens und der Liebe; deßhalb habe sie diesen in der ganzen Kirche herrschenden Fehler freimüthig getadelt und zu dessen Erkenntniß und Verbesserung eine Anleitung zu geben sich bemüht. Damit hat Tersteegen seinen eigenen Wendepunkt in jener Zeit bezeichnet, und daraus erklärt sich seine Sympathie für die mit großem Unrecht verfolgte Frau. Was insbesondere den bei ihr so gescholtenen Quietismus betrifft, so meint er, es sey dieser in der That nur die wahre mystische Theologie, welche als ein gesunder Kern noch in der röm. Kirche bewahrt geblieben sey und ihren heilsamen Einfluß auf sie ausübe. Tersteegen hat nun zwar bei der Auswahl der Betrachtungen gerade solche Stücke gewählt, welche den Quietismus, wie ihn die Guyon unzweifelhaft gelehrt hat, auszuschließen scheinen (vgl. Betracht. des VII. Sinnbildes), aber hie und da tritt er ganz offen hervor (vgl. Betrachtungen des XXIX. Sinnbildes), nämlich der Zustand vollkommner Ruhe, wie er durch die Einwirkung Gottes auf die Seele ohne irgend eine Vermittlung, selbst nicht die Christi und seines Wortes und ohne irgend eine freiwillige Thätigkeit von Seiten des Menschen entsteht und fortdauert.

Wenn die bis jetzt aufgeführten Schriften Tersteegen's eine Frucht seiner eifrigen Studien der mystischen Literatur waren, so liegt noch eine Anzahl anderer Schriften vor, welche aus seiner praktischen Thätigkeit hervorgegangen sind. Zu derselben Zeit, als er schriftstellerisch für seine Freunde zu wirken begann, fing er auch an, durch öffentliche Vorträge eine allmählich weitergreifende Wirksamkeit zu entfalten. Auf die dringende Aufforderung Hoffmann's entschloß er sich, seit dem Jahre 1725, neben ihm in „den Uebungen" zu Mülheim und anderswo öffentlich aufzutreten. Dazu bewog ihn die Erweckung, welche durch die von Hoffmann geleiteten Versammlungen in jenen Gegenden damals um sich griff, die zweite seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts und wenn Tersteegen durch die erste, welche Hochmann hervorgerufen hatte, selbst ergriffen worden, so wurde er jetzt neben dem Schüler Hochmann's, nämlich Hoffmann, der Leiter und Träger der zweiten. Von der Frucht, welche seine Vorträge schafften, berichtet die Lebensbeschreibung: „Viele Unveränderte, die Tersteegen nur einmal hörten, wurden von der durchdringenden Kraft seiner Rede so gerührt, daß sie zu einer gründlichen und dauerhaften Bekehrung gelangten. Viele Erweckte wurden durch seine süße Reden so eingenommen, daß sie in allerlei Versuchungen, Proben und Anfechtungen mit dem größesten Zutrauen sich bei ihm Raths erholten, wobei sie durch seine weise Anleitung in

ihrem Zutrauen gestärkt wurden". Tersteegen nahm für diejenigen Erweckten, die sich an verschiedenen Orten an ihn anschlossen, die Stellung eines Seelenführers ein, wie sie ihm aus dem Leben der „heiligen Seelen" im Schooße mystischer Gemeinschaften vorbildlich vor Augen stand (vgl. Vorrede zum ersten Bde. seiner „Lebensbeschreibungen"). Die Anzahl derer, welche sich nicht bloß mündlich, sondern auch schriftlich an ihn wandten, um seinen Rath einzuholen, mehrte sich sehr, so daß er im Jahre 1728 sich ganz dieser geistlichen Seelenpflege zu widmen entschloß und sein Handwerk niederlegte. Dazu bewog ihn aber auch seine Leibesschwachheit, die sich durch sein nächtliches Lesen und Uebersetzen sehr vermehrt hatte. Wenn diese ihm auch bei seiner geistlichen Wirksamkeit viele Hindernisse in den Weg legte, so überwand er sie immer muthig aus Liebe zu den Brüdern. Nachdem er sein Handwerk niedergelegt, nahm er die Liebesgeschenke einiger wenigen Freunde an, mit denen er auf dem vertrautesten Fuße lebte. Diese Gaben, sowie einige Vermächtnisse, setzten ihn in den Stand, nicht bloß seine eigene Nothdurft zu bestreiten, sondern auch den Dürftigen mancherlei Wohlthat zu erweisen.

Tersteegen war aus seinem Stillleben wider seinen Willen herausgerissen und in ein sehr bewegtes Leben versetzt. Die zahlreichen Kreise der Erweckten an allen Hauptorten des bergischen und clevischen Landes, mit denen er durch mündliche und schriftliche Seelenführung in Beziehung trat, hat Goebel eingehend geschildert (vgl. a. a. O. S. 360 f. 377 f.). Außer Mülheim selbst, wo Tersteegen einen zahlreichen Anhang, namentlich von Freundinnen, hatte, wurde das zwischen Mülheim und Elberfeld gelegene Ackergut Otterbeck, jetzt von der Hauptstraße zwischen Heiligenhaus und Velbert berührt, ein eigentlicher Mittel- und Sammelpunkt der Erweckten. Ein Freund Tersteegen's, dem das Gut gehörte, errichtete daselbst eine „Pilgerhütte", in welcher die erweckten Christen zugleich einsam und gemeinsam, ungestört von der Welt, dem Gebet und der Arbeit leben und zugleich durch das Abhalten von „Uebungen" in und außer dem Hause den andern Brüdern dienen konnten. Es war dies also eine Stiftung, in der der Tersteegen'sche Grundgedanke des christlichen Lebens realisirt wurde; denn der Zweck dieser Brüderschaft war, wie Tersteegen selbst es ausdrückt: „Gott allein zu dienen und in der wahren Heiligung gefördert und geübt zu werden, wonach sie sich in der Vereinigung der Herzen und Seelen bestreben sollten." Das Haus und das Herz der Einwohner sollte eine Wohnung Gottes des Allerhöchsten seyn; ihr heiliger und seliger Beruf war: die Welt und deren Geist in der Wahrheit zu verlassen, ihrer verderbten Natur und allem eigenen Leben beständig abzusterben und Tag und Nacht mit Gott umzugehen in ihrem Herzen durch die Uebung des wahren Gebetes. Im Leiblichen sollte nichts als die bescheidene Nothdurft gesucht und aller Eigennutz, die größte Pest einer Zusammenwohnung, geflohen werden. Keiner sollte Etwas, weder Großes noch Kleines, es sey auch was es wolle, haben, das er nicht alsbald sollte missen und dem Bruder geben wollen. Die Brüder, die unter einem Vorsteher als primus inter pares ihr gemeinsames Leben führten, wurden von Tersteegen als ihrem eigentlichen Seelenführer geleitet. Daher hatte er ihnen die zwölf Verhaltungsregeln ertheilt, die sich am Schlusse des dritten Bandes der Briefsammlung angereiht finden. Daher tröstete und ermahnte, warnte und strafte er sie, wovon in der Brief-Sammlung vielfache Beweise vorliegen, die von seiner innigen Liebe und herzlichen Demuth, sowie von seiner großen Weisheit im Verkehr mit den erweckten Brüdern zeugen. Wenn es ihm an sanftmüthigem Geiste nicht fehlte, so konnte er auch, wo es nöthig, mit heiligem Ernste auftreten (vgl. Brieff. I, 62. II, 113). Ganz besonders zeugt dafür eine von Tersteegen und seinem Freunde Hoffmann verfaßte Warnungs- und Ermahnungsschrift wider den Mißbrauch, welchen gleich Anfangs einige der erweckten Brüder an der Otterbeck, wie manche Andere im bergischen Lande mit der Lehre von der Freiheit der Kinder Gottes, von der Sünde und von dem Gesetze trieben. Die Schrift, welche im Jahre 1727 verfaßt ist, findet sich als Anhang zum ersten Bande der Briefe zugefügt: „Zeugniß der Wahrheit, die da ist nach der Gottseligkeit wider einige gefährliche Gründe, die zur

Beschönigung der falschen Freiheit beigebracht werden 2c." (2 Kor. 11, 3), ist auch wegen ihres inneren Werthes später separat abgedruckt worden (so zu Tübingen 1778 u. a.). Tersteegen hat sich in dieser Schrift mit den antinomistischen Grundsätzen sehr entschieden auseinandergesetzt, wonach die heil. Schrift nur als ein Gesetzbuch angesehen wurde, welchem die durch die Gnade Freigewordenen nicht mehr zu folgen brauchten. Diesen sey kein Gesetz gegeben, weßhalb sie sich nicht mehr einzuschränken brauchten, sondern in vielen Dingen sich frei bewegen könnten. Es sey auch gleich, ob der Mensch das in ihm vorhandene Böse innehalte oder ausbrechen lasse, denn vor Gott sey er doch vor wie nach ein Sünder, weil die Wurzel des Bösen in ihm liege, die doch einmal in die wirkliche Frucht ausbrechen müsse, bis das Böse sich selbst todt und ausgearbeitet habe. Es sey ferner göttliche Zulassung, daß das im Herzen wohnende Böse ausbreche, damit aller fromme Schein verschwinde, deshalb müsse man es so gehen lassen. Ja im Grunde beruhe das Böse in der Welt auf einem geheimen Willen Gottes, weshalb man demselben nicht widerstreben solle. Zuletzt berief man sich auf die Wiederbringung aller Menschen. Diese in sechs Sätzen formulirten Irrthümer, welche im Kreise der Erweckten auftauchten, und eine Spaltung zu bewirken drohten, widerlegt jene Schrift gründlich mit ihren verderblichen Consequenzen. Dem um sich greifenden Antinomismus wurde dadurch in den verschiedenen Kreisen, welche sich um Tersteegen und seine Genossen als ihre geistlichen Väter damals in den Ruhr- und Wuppergegenden gebildet haben, für die Zukunft ein fester Damm entgegengesetzt. Die Otterbeck blieb mehr als irgend ein anderer Ort der Aufenthalt der Stillen im Lande, an den sich auch die umwohnenden Freunde Tersteegens anschlossen.

Ein zweiter Mittelpunkt für seine Wirksamkeit war Elberfeld und später auch das angränzende Barmen. Der Leiter der Elberfelder Erweckung, seit 1733, wurde der Kaufmann Caspari, der durch seine Zusammenkunft mit Stilling, Göthe, Lavater und Hasenkamp literar-historisch bekannt geworden ist (vergl. Jahrb. des rhein.-westphälischen Schriftenvereins 1861. S. 94 ff.). Der Verkehr mit dem Elberfelder Kreise veranlaßte Tersteegen im Herbst 1734 zu einem trefflichen Lehr-, Trost- und Ermahnungsschreiben (vgl. Weg der Wahrheit, XI. St.), worin er zur Ausdauer im Kampfe mit der Welt, zum Wachsthum in der Heiligung auffordert. Dadurch wurde die antinomistische Richtung, zu der die Eller'sche Societät neigte, abgestoßen. Eller und der reformirte Prediger Schleiermacher zogen bald darauf mit ihrem chiliastisch-schwärmerischen Anhang von Elberfeld ab nach Ronsdorf, wo sie das neue Zion gründeten. Der Tersteegen'sche Kreis bildete einen Kern der aufblühenden reformirten Gemeinde und übte den segensreichsten Einfluß im Wupperthale. — Der große Freundeskreis Tersteegen's, der sich zu Solingen sammelte, hatte dort, was anderwärts gewöhnlich nicht der Fall war, an den beiden Predigern der lutherischen und reformirten Gemeinde eine nachhaltige Stütze. Zahlreiche Anhänger Tersteegens fanden sich auch in Crefeld, einer religiösen Freistadt unter niederländischem und später preußischem Schutze, daher schon früher ein Sammelpunkt der erweckten Christen, der Aufenthalt Hochmann's und die Zuflucht der Wiedertäufer und Separatisten. Dort ließ sich Tersteegen einmal von seinen Freunden bewegen, der Aufforderung der Mennoniten-Prediger nachzukommen und in der Mennoniten-Kirche eine Predigt zu halten, das einzige Mal in seinem Leben, daß er eine Kanzel bestiegen hat. — Ohnweit Crefeld hatte Tersteegen an dem frommen Prediger Laufs zu Rheydt einen alten vertrauten Freund, der später, um's Jahr 1750, in seiner schon von Hoffmann angefaßten Gemeinde eine Erweckung erlebte, die mit außerordentlichen Erscheinungen begleitet war. Ueber die Behandlung derselben ertheilte Tersteegen auf den Wunsch seines Freundes guten Rath (Brieff. III, 139, vgl. dazu „Weg der Wahrheit" IV. Stück: „Von dem Verhalten bei außerordentlichen Geistesgaben, Gesichten und Offenbarungen."). Schon früher, zur Zeit seiner Erweckung, hatte er im Umgange mit Inspirirten solche Erscheinungen an sich selbst erfahren. „Wann er damals", so erzählt die Lebensbeschreibung, „sich von der Arbeit in die Stille zum

Gebet begab, so ward er in eine Bewegung gebracht, wovon alle Glieder zitterten. Weil ihm aber Gott und dessen sanftes und seliges Wesen auf eine innigere Weise bekannt war, so gab er dieser fremden, unruhigen und schreckhaften Wirkung keinen Raum, sondern ging wieder an seine Arbeit. Nachdem dies einige Male geschehen, hörte das Zittern auf und diese Versuchung nahm ein Ende." Seit dieser Zeit vermied er jede Berührung mit den Inspirirten, auch als er später mit den erweckten Frommen im Oberlande, besonders im Wittgensteinischen, wo sich viele Inspirirte fanden, vielfach brieflich und einmal persönlich in Verkehr trat. Seine eigenen Erfahrungen setzten ihn in den Stand, jene außerordentlichen Erscheinungen mit großer Nüchternheit und Klarheit richtig zu beurtheilen, so daß er einerseits von zu großer Ueberschätzung, andererseits von wegwerfender Verachtung derselben abmahnte, ein Urtheil, welches noch heute um seiner Weisheit willen sehr beachtet zu werden verdient.

Die Verbindungen Tersteegen's dehnten sich immer weiter aus. Im Oberlande fanden sich an den verschiedensten Orten Freunde, die mit ihm in den innigsten Verkehr traten, wie im Siegen'schen und Wittgensteinischen, in der Wetterau nebst Frankfurt, in Franken und in der Pfalz. In den Niederlanden, Holland, waren es die still und einsam lebenden Schüler Poiret's, die sich enge mit ihm verbündeten, sodann die zahlreichen Freunde Hoffmann's, unter denen der alte Pauw zu Amsterdam hervorragt, welchen Tersteegen seit 1732 fast regelmäßig jährlich besuchte und dadurch mannichfache Verbindungen anknüpfte, welche sein holländischer Briefwechsel uns näher kennen lehrt. Von hier erhielt er vorzüglich die bedeutenden Liebesgaben, von denen schon die Rede war. Nach Ostfriesland, Dänemark und Schweden und über Crefeld bis nach Pennsylvanien knüpfte sich zwischen Tersteegen und verschiedenen separatistischen Mystikern ein brieflicher Verkehr an.

Die immer weiter ausgedehnten Verbindungen im Oberlande brachten Tersteegen in Berührung mit den Herrnhutern, die zunächst darauf ausgingen, ihn auf ihre Seite zu bringen, in der Hoffnung, daß ihm noch viele andere Seelen folgen würden. Der Graf Zinzendorf besonders suchte bald nach seiner Ankunft in der Wetterau Tersteegen auf jede mögliche Weise an sich zu ziehen; anfangs durch Briefe, die er auf's Zärtlichste abfaßte und ihm durch die Brüder offen zusandte. Sodann schickte er, wie die „Lebensbeschreibung" weiter berichtet, im J. 1737 den Martin Dober, einen sehr geschickten Mann, nach dem Niederrhein, der sich Tersteegen, um ihm auf diese Weise sein Herz zu stehlen, zu Füßen warf und ihn um seinen Segen bat. Allein er blieb bei alledem ganz unbeweglich in seinem Grunde; er ließ sich durch dergleichen Liebkosungen so wenig blenden, daß er vielmehr manche Seelen, die sich zu dieser Gemeinde schon wirklich begeben hatten, zur besseren Einsicht brachte, indem er ihnen die großen Gefahren, die aus derselben leicht entstehen könnten, so klar vor Augen legte, daß sie solche zu verlassen keinen Anstand nahmen. — Was Tersteegen von den Herrnhutern abstieß, war nicht so sehr das Absonderliche in ihren Einrichtungen, wiewohl er sich auch dagegen im Jahre 1741 bei einem wichtigen Vorfall schriftlich offen erklärte (vgl. „Lebensbeschreibung" S. 53), als ihre eigenthümliche Lehre, die er als eine den Antinomismus fördernde für gefährlich hielt. Darüber hat er sich an einen Freund in Holland, wo die Herrnhuter damals großes Aufsehn erregten, eingehend ausgesprochen in dem „Warnungsschreiben wider die Leichtsinnigkeit, worin die nothwendige Verbindung der Heiligung mit der Rechtfertigung, wie auch was gesetzlich und was evangelisch ist, kürzlich angezeigt wird" (deutsch V. Stück im „Weg der Wahrheit"). Er hat sich auch später zu dieser Darstellung entschieden bekannt (in der I. Zugabe zu dem „Weg der Wahrheit": Von dem Glauben, der Rechtfertigung rc.). Wie schon der Titel dieses Warnungsschreibens besagt, vermißte Tersteegen an den Herrnhutern, noch vor der Sichtungszeit, das ernste Streben nach Heiligung und den Fortschritt in derselben; sie waren mit der Rechtfertigung gleich fertig und sahen die Forderung einer gründlichen Verläugnung und fortgesetzten Uebung als gesetzlich an; deshalb sah er sich

veranlaßt, den verschiedenen Stand des Menschen als ohne Gesetz, als unter dem Gesetz als unter der Gnade und als im Frieden oder der Herrlichkeit auseinander zu setzen, so daß dadurch jeder nomistische und antinomistische Mißverstand ausgeschlossen werde. Ungefähr zehn Jahre später als einer seiner Freunde, der reformirte Pfarrer Eberhard in Speyer, sich heimlich den Herrnhutern angeschlossen hatte, warnte Tersteegen noch ernstlicher vor den Gefahren ihrer Lehre, die ja auch in der Sichtungszeit wirklich hervorgetreten waren. Er hielt die Sekte nicht für eine nach dem Herzen Gottes, weil sie einen breiteren Weg als der Heiland und alle Heiligen Gottes gelehrt habe („Lebensbeschreibung“ S. 51, Briefsammlung II. S. 26). Tersteegen's entschiedene Stellung gegen die Herrnhuter trug wesentlich dazu bei, daß die vielen Kreise der Erweckten am Niederrhein sich nicht von der Kirche äußerlich trennten, sondern allmählich im Schooß der Kirche selbst wieder ein Salz wurden, dessen es zur Würze gegen die Fäulniß dort allenthalben bedurfte. Auch die spätere persönliche Anwesenheit Zinzendorf's in den Tersteegen'schen Kreisen am Niederrhein hatte nicht zur Folge, daß die Brüdergemeinde dort irgendwo Fuß fassen konnte.

In der ausgedehnten und reichgesegneten Wirksamkeit Tersteegen's, wie sie bis hieher in kurzen Zügen geschildert worden ist, trat in den Jahren 1740 bis 1750 dadurch eine Hemmung ein, daß die kurpfälzische Regierung wegen eines Vorganges zu Solingen, den Göbel aktenmäßig dargestellt hat (a. a. O. S. 391 ff.) von Düsseldorf aus im J. 1740 ein scharfes Conventikelverbot erließ, welches auch bald darauf von dem Könige von Preußen Friedrich II. nach dem Vorgange seines Vaters für Cleve, Mark und Meurs erneuert wurde. Tersteegen betrachtete diese Sache gleich von Anfang an aus einem höheren Gesichtspunkte und sah darin eine Prüfung und Läuterung der Erweckung. Er tröstete sich und die Seinen, die dadurch betroffen waren, mit der Erklärung, daß man ja nicht wie die Uebelthäter leide, da man der Obrigkeit Gehorsam geleistet und keine neue Sekte gemacht habe, noch machen wolle. Er rieth, daß man dabei bleibe; namentlich auch der äußeren Kirche möglichst ein Genüge leiste, so lange nichts wider das Gewissen gefordert werde (Briefsammlung II, 127. 128). Wenn Tersteegen seit 1740 öffentliche Versammlungen nur auf seinen jährlichen Reisen in Holland hielt, wo er unbehindert war, so entwickelte er unterdeß eine außerordentliche schriftliche Thätigkeit als Seelenführer und unterließ es auch nicht, stille Besuche in seinen Freundeskreisen zu machen, so namentlich seit 1747 in Barmen, wo er an den Gebrüder Evertsen, Bandfabrikanten, neue und besonders innige Freunde gefunden hatte (Lebensbeschreibung S. 19 ff.). Es wurde ihm dadurch ein Ersatz für den großen Verlust seines theuersten Freundes, des eignen Seelenführers, Hoffmann, der im Jahre 1746 von seiner Seite heimgeholt worden war. Er miethete dessen Häuschen und ließ in demselben auswärtige Freunde, die ihn besuchten, logiren und bewirthen, daher es die Pilgerhütte hieß. Er selbst, der bisher bei andern Leuten gewohnt hatte und beköstigt worden war, bezog zu dieser Zeit ein ganzes Haus, dessen Oberstock er mit seinem bisherigen Stubengenossen, Sommer, einnahm, während der Unterstock einigen Freunden zugewiesen wurde, die hier von den reichen Liebesgaben, die er erhielt, für Arme und Kranke kochen mußten. Seit dieser Zeit nahm er sich auch der Leibesnoth seiner armen und kranken Brüder dadurch an, daß er Medicin verfertigte und umsonst hingab, da er, wie die „Lebensbeschreibung“ S. 16 sagt, schöne Einsichten in der Arzneiwissenschaft hatte. Man darf dabei nicht an mystische Geheimmittel denken, die er sich aus dem Studium naturphilosophischer Mystiker angeeignet, sondern an einfache Hausmittel, wie dies durch die noch vorhandenen Receptbücher, welche Kerlen eingesehen hat, bestätigt wird. Seine eignen Aeußerungen stimmen damit ganz überein. (Vergl. Kerlen a. a. O. S. 48 ff.). Er trat damit auch nicht der Praxis der Aerzte entgegen, an die er seine Freunde brieflich wiederholt verweist. Seine eigne Praxis erweiterte sich bald so sehr, daß er einen Freund als Gehülfen in der Anfertigung der Arzneien annehmen mußte. Gewißlich diente die Leibespflege auch seiner Seelenführung zu einer

nenen Unterlage. Er erkannte, wie manche Seelenstörungen, besonders Anfechtungen aus physischen Ursachen entstanden und rieth nun ebensosehr zur Leibesarbeit, wie zum Gebet.

Man sollte erwarten, daß das Conventikelverbot Tersteegen in seiner separatistischen Stellung hätte befestigen und weiter treiben müssen; es läßt sich aber vielmehr wahrnehmen, daß er gerade seit dieser Zeit sich mehr der Kirche genähert hat. Dazu trug wesentlich bei das freundschaftliche Verhältniß, welches er mit vielen gläubigen Predigern, die aus dem pietistischen Kreise zu Halle hervorgegangen waren, damals anknüpfte. So namentlich sein Verhältniß zu Pastor Forstmann in Solingen, demjenigen, welcher durch seine Privatversammlungen jenes Verbot eigentlich hervorgerufen hatte. Die jüngeren Prediger fragten nun häufig Tersteegen in den schwierigsten Angelegenheiten um Rath, den er mit großer pastoraler Weisheit ertheilte (vgl. Brief-S. IV, 140). Auch andere Freunde, die Tersteegen um diese Zeit gewann, wie namentlich Engelb. Evertsen in Barmen, der wohl der bedeutendste Tersteegianer genannt werden kann, nahmen eine mehr freundliche Stellung zur Kirche ein.

Eine neue Erweckung, welche im Jahre 1750 durch einen Studenten der Theologie, Jak. Chevalier, von Duisburg ihren Ausgang nahm, rief die öffentlichen Versammlungen in der Umgegend, auch zu Mülheim, wieder in's Leben, und so wurde Tersteegen gedrängt, wieder aufzutreten und das gute Recht der „Privatversammlungen“ muthig und erfolgreich zu vertheidigen (Lebensbeschreibung S. 22. 31 ff.). Eine dieser Erweckungsreden schrieb Tersteegen selbst auf über 2 Kor. 5, 14. (vgl. Brosamen IV, 385) und ließ sie drucken. Diese erste Predigt erregte ein solches Verlangen nach dem Besitz mehrerer, daß sich acht Schreiber in dem Versammlungshause, wozu seine eigene Wohnung hergerichtet war, zum Nachschreiben seiner Reden einfanden. Auf diese Weise sind in den Jahren 1753 bis 1756, wo ihn ein Bruchschaden vom Reden in öffentlichen Versammlungen abhielt, dreißig längere Reden gesammelt und später, drei Monate vor seinem Tode im Jahre 1769, unter dem von ihm selbst gewählten Titel herausgegeben: „Geistliche Brosamen, von des Herrn Tisch gefallen, von guten Freunden aufgelesen und hungrigen Herzen mitgetheilt“. 2 Bde. in 4 Thln., die im Jahre 1773 vollendet waren. Diese Reden sind das Produkt seines zur vollsten Reife gediehenen christlichen Lebens und Wirkens, die sowohl zur Erweckung als zur Förderung der Erweckten in der Heiligung eigentlich berechnet waren. Es ist unbestreitbar, daß wenige seiner Zeitgenossen sich in ihren Predigten, was Form und Inhalt betrifft, den Tersteegen'schen zur Seite stellen lassen (vgl. eine treffende Charakteristik bei Göbel a. a. O. S. 408 ff.).

Diese mit so großem Beifall gehaltenen Reden Tersteegen's zogen so sehr die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich, daß zu näherer Untersuchung der Sache ein Commissar von Berlin nach Mülheim geschickt wurde in der Person des Ob.-Consist.-Raths Hecker, der selbst aus der Ruhrgegend stammte und schon längst mit Tersteegen befreundet war. Dieser hielt in Hecker's Gegenwart nicht ohne Verlegenheit eine Rede über 1 Kor. 6, 19 ff., über den herrlichen Stand der Gottseligkeit eines wahren Christenmenschen (Brosamen IV, 309 ff.), worauf Hecker ein Zeugniß über die dreifache Herrlichkeit des wahren Christen zufügte und mit Recht ergänzend die Nothwendigkeit der bestimmten Verbindung der Rechtfertigung und der Heiligung betonte. Auf Hecker's Veranlassung verfaßte dann Tersteegen seine „Erklärung über einige Punkte von dem Glauben, von der Rechtfertigung, dem geschriebenen Worte Gottes“ rc. (I. Zugabe zu dem „Weg der Wahrheit“). Im Eingang bezieht er sich auf sein früheres Warnungsschreiben wider die Leichtsinnigkeit, zu dessen ganzem Inhalt er sich auch jetzt noch bekennt, geht dann aber viel bestimmter auf das Verhältniß der Rechtfertigung zur Heiligung ein. Er unterscheidet eine vierfache Rechtfertigung: 1) diejenige, welche ganz außer uns geschehen, und ist doch der Grund von Allem (justificatio fundamentalis extra nos, in foro laesae majestatis divinae); 2) die Rechtfertigung, welche vorgeht in dem Herzen und Gewissen

eines gebeugten und mühselig zu Christo kommenden gnadenhungrigen Christen, indem ihm dasjenige, was außer und für ihn geschehen ist, durch den heil. Geist zugeeignet, ihm um Christi willen alle seine Sünden vergeben und ein neues Herz geschenket wird (justificatio fundamentalis in nobis, in foro conscientiae); 3) diejenige, wodurch wir hauptsächlich bei Anderen für gerecht erkannt werden und ist nichts anderes als die Heiligung, insofern sie in ihren Früchten hervorbricht und Zeugniß gibt, daß der Glaube, die Rechtfertigung vor Gott, da sey (justificatio attestans in foro ecclesiae); 4) diese könnte genannt werden: die innere und endliche Rechtfertigung in dem Gericht der göttlichen Wohlgewogenheit (justificatio inhaerens et finalis, in foro divinae benevolentiae); hier fließen die Rechtfertigung und Heiligung zusammen und erreichen ihre Vollendung. — Wenngleich Tersteegen sich in diesem Traktat der kirchlichen Lehre möglichst zu nähern sucht, so confundirt er doch schließlich wieder in mystischer Weise die Rechtfertigung und Heiligung. Seine aus der mystischen Theologie stammende Auffassung dieser Lehren führt ihn auch zu einer förmlichen Theorie der Heiligungsstufen, die er in einem Briefe vom Jahre 1741 (Brief-S. III, 19) aufgestellt hat. Er unterscheidet sieben verschiedene Stufen der Gottesgemeinschaft: 1) die suchende Weise, 2) die empfindliche, 3) die übende, 4) die einfältige, 5) die beschauende, 6) die überlassende, 7) die wesentliche Weise. Diesen sieben Stufen entsprechen die sieben Stände: 1) der Stand der Buße, 2) der Erquickungen, 3) der Uebung, 4) der Nahheit, 5) der Beschauung, 6) der Ueberlassung und 7) der Vergottung. Er will nicht behaupten, daß die eine Staffel auf die andere allezeit ebenso folgen müßte, da die ungleiche Beschaffenheit und das ungleiche Verhalten der Seelen merkliche Veränderungen in den Führungen verursacht. Mit Tersteegen's mystischer Auffassung der Heiligung hängt seine Ansicht zusammen, daß das ehelose Leben eine höhere Stufe der Vollkommenheit sey; wie er denn selbst, obgleich ihm Fleisch und Blut in dieser Beziehung viel zu schaffen machte, ehelos blieb (Brief-S. IV, 112, vgl. I, 4).

In dem von Hecker veranstalteten Traktat handelt Tersteegen auch ausführlich, wie der Titel besagt, „von dem geschriebenen Worte", und bleibt bei seiner schon früher entwickelten Ansicht (vgl. Anweisung zum rechten Verstand und nützlichen Gebrauch der heil. Schrift im „Weg der Wahrheit" I. Stück) stehen, daß der heil. Geist nicht bloß durch das Wort Gottes in heil. Schrift, sondern wie die Mystiker lehrten, auch noch durch ein anderes wesentliches Wort Gottes in den Herzen wirket („Weg der Wahrheit" S. 17 u. 529). — Von der Wiederbringung aller Dinge erklärt er nichts zu wissen, deßhalb könne er auch nichts davon sagen. „Ich bin des Vaters Kind, nicht sein Geheimer Rath".

Die Berührung mit Hecker gab Tersteegen Anlaß, sein Urtheil über die ohne Zweifel von diesem Freunde ihm übersandten „Oeuvres du philosophe de Sanssouci" schriftlich auszusprechen. So entstand die wohl ursprünglich nicht für den Druck bestimmte gediegene Schrift, die neuerdings von Dr. Kerlen mit Einleitung und Bemerkungen wieder herausgegeben worden ist: „Gedanken über die Werke des Philosophen von Sanssouci". Mülheim a/R. 1853, worin die religiöse Beschränktheit und sittliche Hohlheit der sogenannten Aufklärung schlagend aufgedeckt wird. Hecker soll diese Schrift dem Könige selbst mitgetheilt haben, der darüber sich treffend geäußert habe: „Können das die Stillen im Lande?" Der König soll eine Zusammenkunft mit ihm gewünscht haben, die aber nicht zu Stande kam.

Tersteegen blieb, wenn er sich auch mit seinen Freunden der Kirche später genähert, bis an sein Ende äußerlich separirt. Was ihn von der äußeren Gemeinschaft mit der reformirten Kirche ferne gehalten hat, war die Wahrnehmung, daß die gemeinsame Feier des heil. Abendmahls durch die Zulassung offenbarer Sünder entweiht werde. Es fehle der Kirche die Zucht, um diesen Makel zu beseitigen. Noch kurz vor seinem Tode (im Jahr 1768) hat Tersteegen diese Begründung des Separatismus in einem Traktat ausgeführt: „Beweis, daß man demjenigen, der von Gott in seinem Gewissen zurück-

gehalten wird, mit offenbaren Weltkindern und Gottlosen nicht zum Abendmahl zu gehen, seine Gewissensfreiheit ungekränkt lassen müsse" (gedr. nach seinem Tode 1775). Nachdem er die Zurückhaltung von der kirchlichen Feier des heil. Abendmahls vertheidigt, wendet er sich in einem besonderen Theile des Traktats: „Vom Separatismus und der Herunterlassung", der erst in den „nachgelassenen Schriften" im Jahre 1842 abgedruckt worden ist, zu der Frage: wie weit und auf welche Gründe in dieser Sache heutzutage könne condescendirt werden? — Tersteegen versucht am Ende seines Lebens noch einmal eine Lösung dieses Problems von dem Grunde seiner eigenen Erfahrungen zu geben. Nachdem seit sechszig und mehr Jahren Zeugen wider den Verfall der protestantischen Kirche aufgetreten, scheint, dies ist Tersteegen's Meinung, dieser Periodus des Separatismus immer mehr zu Ende zu laufen. Die neuerweckten Herzen werden deshalb nicht mehr, wie sonst, auf eine äußerliche Absonderung, viel weniger auf Babels-Stürmerei, sondern auf ihr Herz und Herzensbuße, Glauben, Liebe, Gebet und Verläugnung geführt. Obgleich nun diese Separationsperiode zu Ende läuft, so ist deshalb die Kirche nicht besser geworden und dadurch der Grund, warum man sich früher von der Kirche und dem Abendmahl fern hielt, beseitigt. Es hat aber in der göttlichen Haushaltung eine Veränderung stattgefunden, die sich auch auf das heil. Abendmahl erstreckt. Gott hat sich, weil der Abfall zu allgemein und unheilbar ist, „heruntergelassen" und von der ersten Strenge der apostolischen Regel etwas nachgegeben, so daß diejenigen, welche unwürdig zum Abendmahle gehen, jetzt von Gott nicht mit solch' schwerem Gerichte, wie zur Apostelzeit, gestraft werden, während die Würdigen einmüthig bezeugen, daß sie mit Segen an der kirchlichen Abendmahlsfeier theilgenommen haben. — Man sieht aus dieser Darstellung, daß Tersteegen zuletzt eigentlich im Herzen mit der zu neuem Leben erweckten Kirche ausgesöhnt war und in diesem Sinne seine Anhänger angehalten hat, sich ihr wieder anzuschließen.

Obgleich Tersteegen zeitlebens von schwächlicher und kränklicher Leibesbeschaffenheit war, so erreichte er doch ein Alter von 72 Jahren. Eine Art Wassersucht, die sich seit dem Jahre 1769 entwickelte, verursachte ihm große Noth und Engbrüstigkeit; aber nie hörte man ein ungeduldiges Wort aus seinem Munde, man bemerkte nicht einmal die mindeste ungeduldige Miene. Zuletzt befiel ihn fast ununterbrochener Schlaf, in dem er am 3. April 1769 sanft und selig verschied. Die Umstehenden meinten eine Menge Engel um sich zu haben, die seine Seele mit Freuden aufnähmen und in das ewige Reich der Wonne, des Friedens und der Herrlichkeit triumphirend einführten. (Vergl. „Lebensbeschreibung" S. 101 ff.)

III. Tersteegen als geistlicher Liederdichter. Tersteegen hat seine ausgezeichnete Gabe zur Dichtkunst schon früh angewendet; so steht es nach der „Lebensbeschreibung S. 11 fest, daß er gleich nach der Verdunklungszeit, im Jahre 1724, das schöne Lied verfaßt hat: „Wie bist du mir so innig gut, mein Hoherpriester du!" Sein poetisches Hauptwerk, das „geistliche Blumengärtlein", muß in seiner ersten Gestalt schon im Jahre 1727 fertig gewesen seyn, da die Vorrede zu der im Jahre 1729 in Frankfurt und Leipzig erschienenen Editio princeps vom 24. August 1727 datirt ist. Sie enthält bereits die Lieder 1—28. 107—111 der sechsten und vollständigsten Ausgabe vom Jahre 1757, die seitdem keine weiteren Zusätze erhalten hat. Unter den Liedern jener ersten Ausgabe finden sich schon einige der bedeutendsten, z. B. „Gott ist gegenwärtig!" rc. In der Vorrede zur ersten Ausgabe bemerkt Tersteegen in der allerbescheidensten Weise, daß es nicht seine Absicht gewesen sey, diese Reime gemein zu machen; er habe nur dem Verlangen seiner Freunde nachgegeben. Sie seyen ihm meistens unvermuthet innerhalb weniger Zeit gegeben worden, und ohne viel auf Kunst und Zierlichkeit zu wenden, sowie sie ihm in die Gedanken gekommen, auf's Papier gesetzt. Damit hat Tersteegen gerade, ohne es zu wollen, den schöpferischen Karakter des wahren Dichters bezeichnet, der ihm eigenthümlich war. Tersteegen hat ferner in dieser Vorrede zu berichten sich gedrungen gefühlt, daß wenn er als Dichter mit seinem „Ich"

hervortrete, er nicht sich selbst dafür ausgebe das, was er von einer tiefen Wahrheit und reinen Seelenbeschaffenheit rede, in wirklicher Erfahrung zu besitzen, vielmehr nur dasselbe erst durch die Gnade Gottes als köstlich und liebenswürdig erkannt zu haben und in sich zu erfahren verlange, ja auch Anderen in Schwachheit anzupreisen nicht unterlassen könne. Es sind also seine Ideale des inwendigen Christenlebens, die ihm auf dem Pilgerwege durch die Wüste der Welt vorgeschwebt und die er in ihrer Schönheit und Kostbarkeit durch das Lied wieder zu allgemeinerer Anerkennung bringen und zu geistigem Genusse darbieten will. Daher bilden den Grundton seiner Lieder die selige Ruhe in Gott und, um zu ihr zu gelangen, die Verläugnung der Welt und seines Selbst. Dazu macht J. P. Lange in seiner kirchlichen Hymnologie die kurze, aber treffende Bemerkung: „Doch hat es Tersteegen weniger zum Wiederfinden seines Lebens, als zum Verschwinden desselben in Gott gebracht; seine Weltverläugnung bleibt mit einem Zuge krankhafter Ascese behaftet, insofern sie selten in die Weltverklärung übergeht.“ — Die Innigkeit und Festlichkeit des christlichen Gefühls schafft sich nun aber eine so reine und schöne Form im Liede, daß Lange dabei an die Formen Goethe'scher Dichtung erinnert wird. Als Liederdichter vergleicht Lange Tersteegen sehr richtig mit Angelus Silesius und ist der Ansicht, daß er wie dieser in der Kraft der wahren Lyrik und der festlichen Diktion die meisten Liederdichter überrage, und wenn er weniger sinnliche Energie wie Silesius habe, so besitze er dagegen eine reichere dogmatische Fülle.

Wenn Tersteegen als Liederdichter, wie J. P. Lange ebenfalls bemerkt, so eigenthümlich dasteht in seiner mystischen Tiefe und seligen Ruhe in Gott, daß ihn auch die reformirte Kirche seiner Zeit kaum fassen konnte, so hat er selbst davon ein Bewußtseyn gehabt. Daher sagt er in der Vorrede zum Blumengärtlein: „Sollte etwa Jemand dieses oder jenes noch nicht fassen können, der bekümmere sich darüber keineswegs, sondern beachte nur dasjenige, was er versteht und für gut erkennet, mit mir auszuüben, so mag das Uebrige (und noch ein weit Mehreres) zu seiner Zeit auch schon klar und nützlich werden. Eine jede christliche Wahrheit hat ihre Stufen und ihr Alter, worin sie erst gebührend verstanden wird.“ Und in der That, je mehr die reformirte Kirche zunächst im niederrheinischen Kreise aus dem Schlafe der orthodoxen Periode zu neuem Leben erwachte, um so mehr wurde ihr das Verständniß der Tersteegen'schen Lieder eröffnet, die, wenn sie auch neben den Psalmen erst später und vereinzelt eigentliche Kirchenlieder geworden sind, in den Privatversammlungen und bei Hausandachten sich allgemeinen Eingang verschafft und einen unberechenbaren Segen gestiftet haben. Ganz unverkennbar sind diejenigen Lieder Tersteegens besonders in Brauch gekommen, welche nicht mit der von Lange bezeichneten mystischen Schattenseite behaftet sind, z. B. „Jesu, der du bist allein“ u. a. — Außerhalb der niederrheinisch-reformirten Kirche hat die Brüdergemeinde schon bald nach dem ersten Erscheinen des Blumengärtleins Tersteegen'sche Lieder in ihr Gesangbuch aufgenommen. Sodann enthält das Homburger Universalgesangbuch von 1744 einige Lieder Tersteegen's. Die lutherische Kirche eignete sich später einzelne besonders an, wie „Gott ist gegenwärtig“ 2c. In dem württembergischen Gesangbuche finden sich 10 Lieder von Tersteegen. — Die vielen Auflagen, welche das Blumengärtlein erlebt hat, sprechen für die Werthschätzung der Lieder am besten. Tersteegen besorgte ein Jahr vor seinem Tode selbst die 7te, der er noch einen Nachtrag zu dem ursprünglichen Vorwort hinzugefügt hat; fünf nachgedruckte deutsche Ausgaben waren ihm bekannt. Die neueste 15te Originalausgabe ist von dem besten Kenner der Tersteegen'schen Schriften, Dr. Kerlen zu Mülheim a. d. R., nach Vergleichung mit älteren Ausgaben und Handschriften nebst Anmerkungen herausgegeben und mit einer werthvollen Vorrede versehen worden (Essen 1855). Das Blumengärtlein besteht aus drei Büchern: Kurze Schlußreime, Betrachtungen und Lieder, nebst einem Anhange: Der Frommen Lotterie.

Tersteegen hat seine hohe Dichtergabe ferner noch bewiesen in der Uebersetzung der tief mystischen Lieder Labadie's im „Handbüchlein der wahren Gottseligkeit“; er lieferte

dazu selbst ein Lied über die selige Erkenntniß Gottes: „Mein Gott, wer ist wohl, der dich kennt" ꝛc.

Die Sammlung von Liedern: „Gott geheiligtes Harfenspiel der Kinder, bestehend in J. Neander's Bundesliedern" ꝛc., in die auch viele seiner Lieder übergegangen sind, ist nicht von ihm besorgt worden, wie man wohl angenommen hat, er ist nur dabei betheiligt gewesen. —

Was die Quellen betrifft, so ist die Briefsammlung besonders wichtig für seine Wirksamkeit. Die deutschen Briefe sind in 2 Bänden, 4 Theilen, gesammelt erschienen, Solingen 1773—75. Die holländischen Briefe besonders von J. Duyn herausgegeben, 1ster und einziger Theil. Hoorn 1772. Daneben steht „der Weg der Wahrheit", eine Sammlung seiner zerstreuten Vorreden zu den von ihm übersetzten erbaulichen Schriften und wichtigen Briefen, die er schon 1750 selbst veranstaltet hat. In der vollständigen Form XII Stücke oder Traktate nebst zwei Zugaben. Außer den fast sämmtlich besprochenen oder erwähnten Schriften ist noch anzuführen eine 1727 verfaßte, aber erst 1821 publicirte: „Die wahre Theologie des Sohnes Gottes". Sie besteht aus lauter Aussprüchen Christi, die Tersteegen systematisch zusammengestellt hat. Sodann die letzte der von ihm selbst herausgegebenen Schriften: „Kleine Perlenschnur, Für die Kleinen nur, Hier und da zerstreut gefunden, Jetzt beisammen hier gebunden von G. T. St. (seine gewöhnliche Unterschrift). Erste Auflage 1767. Sie enthält lauter kleine mystische Schriften. Wichtige Abhandlungen, wie seine „Ansichten über das heil. Abendmahl", „Judas excommunicirt" ꝛc., finden sich noch in den im Jahre 1842 erschienenen nachgelassenen Aufsätzen und Abhandlungen, der auch die Beschreibung der Einweihungsfeier des am 6. April 1838 zu Mülheim an der Ruhr Tersteegen gesetzten Denkmals beigefügt ist. — Der einzig rechtmäßige Verlag der Schriften: G. D. Bädecker zu Essen, wo sie alle fast in neueren Auflagen zu haben sind. — Unter den Lebensbeschreibungen ist eine der wichtigsten Quellen die von einem befreundeten Zeitgenossen verfaßte, im J. 1775 zu Solingen separat und vor dem III. Theile der Briefsammlung erschienene. Ihr ist auch ein Verzeichniß seiner Schriften beigefügt. Erst in neuerer Zeit hat Dr. G. Kerlen „Tersteegen's Gebete" gesammelt, Mülheim a. d. Ruhr 1852, seine „Gedanken über die Werke des Philosophen von Sanssouci", ebendaselbst 1853, herausgegeben, und sein Leben und Wirken dargestellt: „Gerhard Tersteegen, der fromme Liederdichter und thätige Freund der inneren Mission", 2te Auflage. Mülheim a. d. Ruhr 1853. — Sodann hat Dr. M. Göbel in seiner „Geschichte des christl. Lebens" in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche", III. Band. S. 289—447, Tersteegen's Wirken ausführlich geschildert. **W. Krafft.**

Tertiarier (Tertius ordo de poenitentia; Tertiarii; Fratres conversi) und Tertiarierinnen (Sorores tertii ordinis) heißen die Glieder einer für den Bettelorden zunächst, dann aber auch für mehrere andere Orden gestifteten Verbindung, denen die Verpflichtung nicht obliegt, im Kloster zu leben und die drei Hauptgelübde abzulegen, sondern vielmehr gestattet ist, unter Beobachtung einer bestimmten Regel in weltlicher Verbindung zu bleiben. Sie sollten, ihrer ursprünglichen Bestimmung nach, Weltleute seyn und bleiben, dabei doch auch an den Ordensprivilegien Theil nehmen, durch ihr Leben in weltlichen Kreisen die Ordensinteressen vertreten, nur gewissen religiösen Uebungen sich unterziehen, ohne durch diese gerade besonders belästigt zu werden, und so doch auch einen religiösen Karakter erhalten. In der That wurden die Tertiarier durch diese Bestimmung und Einrichtung von dem größten Einflusse auf das Ordenswesen. Ihre Entstehung wird schon auf Norbert, den Stifter der Prämonstratenser, zurückgeführt, sofern es in diesem Orden schon Weltleute gegeben habe, die mönchischen Uebungen ohne klösterliche Verbindung obgelegen hätten; eine ähnliche Einrichtung wird auch dem Orden der Tempelherren zugewiesen (s. F. Hurter, Gesch. Pabst Innocenz III. und seiner Zeitgenossen. Hamb. 1834—42. IV. S. 208. 373). Die eigentliche Einrichtung des Tertiarierordens trat jedoch erst durch Franciskus von Assisi im J. 1221 in das Leben.

Es wird erzählt: Franciskus predigte in dem Flecken Carnario vor einer ungeheueren Volksmenge und riß sie zur Begeisterung so hin, daß Männer und Frauen sich entschlossen, die eheliche Verbindung aufzugeben und der Buße zu leben. Weil aber Franciskus befürchtete, daß zu viele Ehen getrennt, bei dem um sich greifenden allgemeinen Drange zur Buße Ehen nicht mehr geschlossen, möglicherweise ganze Gegenden entvölkert werden würden, billigte er zwar jenen Entschluß nicht, doch hielt er es für nothwendig, dem Verlangen nach Buße nachzugeben, und zeigte daher einen Weg, auf dem die, welche Buße suchten, in der Heiligkeit wachsen könnten, ohne gerade ihre Verbindung mit der Welt und ihren Beruf aufzugeben, auch ohne gerade nach den Bestimmungen einer strengen Ordensregel zu leben. Er setzte eine diesen Zwecken entsprechende Regel auf, welche zwanzig Kapitel umfaßte, und wählte für die, welche nach dieser Regel lebten, die Bezeichnung „Ordo fratrum de poenitentia". Die Aufnahme in diesen Orden sollte, der Regel gemäß, von einem reinen Wandel, vom Bekenntnisse der katholischen Kirche und vom Gehorsam gegen dieselbe abhängen, ein Ketzer oder überhaupt der Ketzerei Verdächtiger ausgeschlossen bleiben, eine verheirathete Person aber die Einwilligung zum Eintritt in den Orden von dem anderen Theile erhalten haben. Die Regel bestimmte weiter, daß der wirklichen Aufnahme in den Orden ein Probejahr vorangehen, daß drei Monate darauf der Aufgenommene sein Testament machen müsse und daß nach der Aufnahme ein Austritt aus dem Vereine nur in dem Falle zulässig seyn könne, wenn der Aufgenommene in einen wirklichen Klosterorden eintrete. Allen Tertiariern sollte die Theilnahme an Gelagen, Tänzen und Schauspielen, ja schon die Beförderung solcher Genüsse verboten, der Eid nur in besonderen Fällen, das Tragen von Waffen nur für den Fall der Noth gestattet seyn, jeder Streit möglichst vermieden werden, wenn er sich aber nicht vermeiden lasse, entweder durch den Superior oder durch den Diöcesanbischof zur Entscheidung kommen. Als fromme Uebungen wurde der Besuch und die Unterstützung der Armen und Kranken, die fleißige Theilnahme an der Messe und Beichte, der Empfang des Abendmahls zu Weihnachten, Ostern und Pfingsten, das Fasten zu bestimmten Zeiten vorgeschrieben; jährlich einmal, wenn es nöthig sey öfter, sollten sämmtliche Ordensglieder zu einer gemeinsamen, von einem Priester zu leitenden Visitation erscheinen und den auferlegten Bußen sich unterwerfen, jährlich auch drei Messen für das Seelenwohl der lebenden und todten Ordensgenossen feiern. Für die Leitung des Ordens bestimmte die Regel Superioren, die aber nur für eine bestimmte Zeit gewählt werden sollten, und in Betreff der Kleidung setzte sie fest, daß dieselbe aus geringem Tuche bestehen, weder ganz weiß, noch ganz schwarz, und ohne allen weltlichen Schmuck seyn sollte. Daher wählten die Tertiarier einen aschfarbigen Rock mit einem Stricke als Ordenstracht, die auch unter der gewöhnlichen weltlichen Kleidung getragen werden kann.

Neben den Tertiariern entstanden die Tertiarierinnen mit derselben Regel und Ordenstracht, zu welcher bisweilen ein weißer Schleier gefügt wird. Die Päbste Honorius III., Gregor IX. und Nikolaus IV. bestätigten die Regel.

In dem eigenthümlichen Organismus des Ordens, welcher gestattete, in der Welt zu bleiben und doch auch auf den Ruhm eines frommen Lebens Anspruch zu haben, lag der Grund, daß sich in einer zum klösterlichen Leben geneigten Zeit die Tertiarier und Tertiarierinnen ungemein rasch verbreiteten; Männer und Frauen aus allen Ständen traten in den Orden ein, der das Seelenwohl zu sichern schien, ohne doch für dasselbe ein eigentliches Opfer bringen zu müssen; zu dem Orden gehörten selbst die höchsten fürstlichen Personen, wie der Kaiser Karl IV., der König Ludwig von Frankreich, die Königin Blanca von Castilien, König Bela von Ungarn, König Philipp von Spanien, die Schwester vom Kaiser Ferdinand III., Anna von Oesterreich u. A.

Noch am Ende des 13. Jahrhunderts bildete sich ein Zweig unter den Tertiariern, indem gar manchen Ordensgliedern das Verdienst, nur nach der Ordensregel in weltlicher Verbindung zu leben, gar zu gering zu seyn schien; sie verbanden sich daher durch

feierliche Gelübde zu einem Leben in klösterlicher Gemeinschaft fern von weltlichen Verbindungen und Geschäften; so entstand der regulirte Orden der Tertiarier (Tertiarii regulares); das erste Kloster desselben war, so viel bekannt ist, im J. 1287 in Toulouse gegründet worden. Später, erst gegen das Ende des 14. Jahrhunderts, bildete sich auch ein regulirter Orden der Tertiarierinnen, deren erstes Kloster zu Foligno im Jahre 1395 durch Angelina di Corbaro gestiftet wurde. Auch diese Orden verbreiteten sich rasch und weithin, theilten sich jedoch später in verschiedene Congregationen, die in ihren Constitutionen wesentlich der Franciskanerregel folgten, fast nur in der Kleidung sich von einander unterschieden und im Laufe der Zeit manchen Reformen unterlagen.

Aus diesem dritten Orden der Franciskaner ist auch eine Reihe Congregationen von Hospitalbrüdern und Hospitalschwestern entstanden; diese Genossenschaften unterscheiden sich von den Tertiariern und Tertiarierinnen hauptsächlich dadurch, daß diese das Probejahr bestehen und die einfachen Gelübde ablegen, während jene zu den einfachen Gelübden noch das Gelübde der Krankenpflege fügen, in Hospitälern oder Vereinen leben, welche „Familien" heißen und unter der Aufsicht der Bischöfe stehen.

Neben Franciskus von Assisi gründete auch, der Sage nach, Dominikus, der Stifter des Prediger- oder Dominikanerordens, einen Orden von Tertiariern und Tertiarierinnen (s. Hurter, a. a. O. S. 309 f.); sehr wahrscheinlich ist aber dieser Orden erst nach dem Tode des Dominikus entstanden. Es wird erzählt, Dominikus habe nach der Bekehrung der Albigenser in verschiedenen Gegenden von Frankreich und der Lombardei die Kirchen und Klöster verwüstet, die geistlichen Güter in den Händen der Laien gefunden. Da habe er aus Adeligen und Rittern einen Verein gestiftet, dessen Aufgabe darin bestanden habe, für die Zurückgabe der Kirchen- und Klostergüter zu wirken und die Kirche zu beschützen. Daher erhielten die Glieder dieses Vereines den Namen Milites de militia Christi. Sie legten das Gelübde ab, jener Aufgabe nachzukommen, verpflichteten sich außerdem, den Gottesdienst fleißig zu besuchen, das Vaterunser und Ave-Maria oft zu beten und eine aschfarbige Kleidung zu tragen. Die Frauen derjenigen Männer, die in den Verein eintraten, mußten versprechen, die Zwecke des Vereines möglichst zu fördern und durften, wenn sie Wittwen geworden waren, sich nicht wieder verheirathen. In der Mitte des 13. Jahrhunderts gestaltete sich dieser Verein zu einem Orden von Büßenden, erhielt durch den General der Dominikaner, Munius de Zamora, die Dominikanerregel und führte, unter der Aufsicht und Leitung des jemaligen Dominikanergenerals, den Namen Brüder und Schwestern von der Buße des heiligen Dominikus. Allmählich entstanden dann auch unter anderen Orden, z. B. bei den Augustinern, Minimen, Serviten, Trappisten u. s. w. Tertiarier und Tertiarierinnen, über welche die Namen, die sie nach ihrem Orden führen, nachzusehen sind. Vergl. (Musson) Pragmatische Geschichte der vornehmsten Mönchorden aus ihren eigenen Geschichtschreibern (Paris 1751 f.) in einem deutschen Auszuge (von L. G. Croma)mit einer Vorrede von Ch. W. Fr. Walch. Leipz. 1774—1784. Bd. III. S. 287 ff.

Neudecker.

Tertius war ein bei Römern hin und wieder vorkommender Name. So hieß auch derjenige Gefährte des Apostels Paulus, welchem dieser nach Röm. 16, 22. den Brief an die Römer diktirte. Weiteres ist von ihm durchaus nicht mit Sicherheit bekannt.

Rüetschi.

Tertullianus, Quintus Septimius Florens, der geniale Bahnbrecher der lateinischen Theologie und Kirchensprache und überhaupt einer der merkwürdigsten Männer des kirchlichen Alterthums, ist uns nach seinem äußeren Leben wenig bekannt; während sein geistiger und sittlich-religiöser Karakter uns mit sehr scharf ausgeprägten Zügen aus seinen Schriften entgegentritt. Er wurde um das Jahr 160 zu Karthago geboren als der Sohn eines römischen Centurio, der unter dem Proconsul von Afrika diente. Er verband also von Haus aus die rauhe punische Nationalität mit römischem

Blute. Er zeigte nachher auch in seiner Theologie und schismatischen Stellung zu Rom etwas von dem kühnen Oppositionsgeiste, mit welchem seine Vaterstadt dereinst in mehr als hundertjährigem Kampfe der aufstrebenden Weltmacht der Siebenhügelstadt an der Tiber widerstand, und war doch daneben ein Hauptvertheidiger und Förderer katholischer Orthodoxie im Gegensatz gegen alle, besonders die gnostische Häresie. Eine ähnliche Doppelstellung zum Katholicismus behaupteten übrigens später auch seine Landsleute Cyprian und Augustin.

Mit reichen Naturanlagen ausgerüstet, erhielt Tertullian eine umfassende literarische Bildung, wovon seine Schriften einen hinlänglichen Beweis liefern, da sie eine große Belesenheit und eine Fülle geschichtlicher, juridischer, philosophischer, physikalischer und antiquarischer Kenntnisse verrathen. In der griechischen Sprache erwarb er sich hinlängliche Fertigkeit, um mehrere Bücher in derselben zu verfassen, die noch lange nachher im Umlauf waren, uns aber nicht mehr erhalten sind. Zunächst für den Staatsdienst bestimmt, widmete er sich dem Studium des römischen Rechtes und der gerichtlichen Beredtsamkeit. Eusebius nennt ihn einen mit den römischen Gesetzen genau bekannten Mann *) und von Manchen wird er für den Verfasser der Fragmente gehalten, welche in den Pandekten unter dem Namen eines gewissen Tertyllus oder Tertullianus aufbewahrt sind. Jedenfalls ist so viel sicher, daß viele dunkle Stellen in dem römischen Civilrechte durch seine Schriften aufgehellt werden und daß er in seiner Terminologie und Argumentationsweise überall den ehemaligen Advokaten verräth.

Wie seine Eltern, lebte Tertullian zuerst in der Blindheit des Heidenthums **) und betrachtete das Christenthum als eine lächerliche Thorheit (vergl. Apolog. c. 18: haec et nos risimus aliquando; de vestris finimus). Erst zwischen seinem dreißigsten und vierzigsten Jahre ***) trat er, wie es scheint, durch die bewunderungswürdige Standhaftigkeit der Märtyrer und die große geistige Gewalt der Christen selbst über Dämonen dazu bestimmt (vgl. Apol. c. 23 u. 50.) zum Glauben an den Gekreuzigten über und erfaßte ihn gleich mit dem ganzen Feuer seiner kräftigen Natur. Seine Bekehrung war das Resultat der freiesten inneren Selbstentscheidung, und auf ihn läßt sich sein Wort vollkommen anwenden: fiunt, non nascuntur Christiani (Apolog. c. 18). Der Uebergang konnte bei ihm, wie bei einem Paulus, nur ein plötzlicher, aber auch nur ein entschiedener und unbedingter seyn. Im schroffen Gegensatz und Abscheu gegen das frühere heidnische Leben wurde er sofort ein furchtloser Vertheidiger des Christenthums gegen Heiden, Juden und Häretiker, besonders die Gnostiker, sowie des strengsten sittlichen Ernstes gegen alle Laxheit. Er ist der erste Kirchenlehrer der nach dem Apostel Paulus den großen Gegensatz von Sünde und Gnade zu klarem Bewußtseyn brachte und in seiner ganzen Schärfe darstellte und auch in dieser Hinsicht ein Vorläufer des heil. Augustinus.

Obwohl er verheirathet war, wie aus seiner Schrift ad uxorem hervorgeht, so

---

*) H. E. II, 2: *Τερτυλλιανὸς, τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκώς ἀνὴρ, τά τε ἄλλα ἔνδοξος καὶ τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν.* Die letzteren Worte können nicht wohl heißen: „Einer der ausgezeichnetsten lateinischen Kirchenschriftsteller", wie Rufinus übersetzt (inter nostros scriptores admodum clarus), sondern: „Einer der angesehensten Männer in Rom", wobei jedoch ungewiß bleibt, ob Eusebius von der christlichen oder von der heidnischen Periode Tertullian's redet. Es ist sehr wohl möglich, daß er schon vor seiner Bekehrung sich als Advokat oder Rhetor in Rom aufhielt.

**) Wahrscheinlich blieb er auch von der Ansteckung der heidnischen Unsittlichkeit, die in Karthago sehr verbreitet war, nicht verschont, wie man aus seinem eigenen Geständniß de resurr. carnis c. 59. schließen kann, wo er sagt: Ego me scio neque alia carne adulteria commisisse, neque nunc alia carne ad continentiam eniti. — Vergl. auch Apolog. c. 18. 25. de anima c. 2. de poenit. c. 4. 12. ad Scapul. c. 5.

***) Die Data aus Tertullian's Leben sind sehr unsicher. Cave (Hist. lit. I, 56) setzt seine Bekehrung schon in's Jahr 185 und seinen Abfall zum Montanismus in's Jahr 199. Pusey dagegen (Oxforder Uebersetzung von Tertullian, Bd. I. S. 2) rückt die erstere in's Jahr 196, den letzteren in's Jahr 201 herab, so daß er hiernach bloß 5 Jahre Katholik gewesen wäre. Neander enthält sich der chronologischen Bestimmungen.

trat er doch in den geistlichen Stand, ob schon vor seinem Uebertritt zum Montanismus, das läßt sich wenigstens aus seinen Schriften nicht beweisen. Hieronymus sagt aber ausdrücklich, daß er zuerst Presbyter der katholischen Kirche gewesen sey, ob in Karthago oder in Rom, ist ungewiß. Jedenfalls hielt er sich aber eine Zeit lang in Rom auf, wie er selbst einmal gelegentlich erwähnt *).

Wenige Jahre nach seiner Bekehrung trat er um das Jahr 202 zur montanistischen Sekte über, welche damals von Kleinasien aus sich auch nach dem Abendlande verbreitete, in Südgallien und eine Zeit lang selbst in Rom unter Viktor vielfache Begünstigung fand. Hieronymus leitet den Uebertritt aus persönlichen Motiven ab und schiebt die Schuld auf den Neid und die Eifersucht der römischen Geistlichkeit **). Allein der tiefere Grund lag ohne Zweifel in seinem excentrischen Naturell und seinem sittlichen Rigorismus, der ihn für den Montanismus prädisponirte und von der römischen Kirche abstieß. Denn wir wissen nun aus dem neunten Buche der neuerdings entdeckten „Philosophumena" des in oder nahe bei Rom lebenden Hippolytus, daß dort schon seit Zephyrinus am Ende des zweiten Jahrhunderts eine sehr laxe Bußdisciplin besonders in der Wiederaufnahme der Lapsi einriß, welche unter Kallistus (219—224) den Höhepunkt erreichte. Denn dieser Pabst, den die Nachwelt zu einem Heiligen stempelte, weil sie wenig von ihm wußte, ließ Bigami und Trigami zur Ordination zu, behauptete die Unabsetzbarkeit eines Bischofs, selbst wenn er eine Todsünde begangen habe, und hielt keine Sünde für so groß, daß sie nicht durch die Schlüsselgewalt der Kirche vergeben werden könne. Für diese Ansichten berief er sich auf Röm. 14, 4., auf das Gleichniß vom Unkraut unter dem Weizen (Matth. 13, 30.) und vor Allem auf die Arche Noah's, welche als das Symbol der Kirche reine und unreine Thiere, selbst Hunde und Wölfe, Alles durcheinander, enthalten habe ***).

Solche Milde und Laxheit war dem Tertullian ein Gräuel. Dazu kommt, daß Hippolytus die römischen Bischöfe Zephyrinus und Kallistus auch der Begünstigung der patripassianischen Irrlehre beschuldigt, welche Tertullian ebenfalls mit aller Macht gegen den patripassianischen Gegner des Montanismus bekämpfte. So waren es also höchst wahrscheinlich nicht sowohl persönliche, als disciplinarische und dogmatische Gründe, welche ihn zum Uebertritt bewogen, obwohl er sonst nach wie vor ein Vorkämpfer der allgemeinen katholischen Orthodoxie blieb. Tertullian hielt den Montanus sicherlich nicht für den Parakleten, sondern bloß für dessen inspirirtes Organ, und ließ ihn sonst weit hinter sich. Er brachte erst die unklaren Ansichten dieser schwärmerischen Sekte zum theologischen Bewußtseyn und gab ihr durch seine Schriften einen Einfluß auf die Kirche, welchen sie sonst gewiß nie erhalten haben würde. Er stand an der Spitze der montanistischen Partei in Afrika, welche sich dort bis zum fünften Jahrhundert unter dem Namen der „Tertullianisten" fortpflanzte und starb im hohen Alter †) zwischen den Jahren 220 und 240.

Daß Tertullian zuletzt wieder in den Schooß der katholischen Kirche zurückgekehrt sey, wird zwar manchmal behauptet, kann aber gar nicht bewiesen werden. Vielmehr spricht die Fortdauer der Tertullianischen Sekte entschieden dagegen ††). Die römische

*) De cultu fem. c. 7.; vgl. Euseb. II, 2.

**) Hieron. de viris illustr. c. 53: Hic cum usque ad mediam aetatem presbyter ecclesiae permansisset, invidia postea et contumeliis Clericorum Romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus in multis libris novae prophetiae meminit etc. Da Hieronymus selbst manche Unannehmlichkeiten von den römischen Presbytern erfuhr, so konnte er dazu leicht veranlaßt werden, den Uebertritt Tertullian's einer ähnlichen Ursache zuzuschreiben.

***) Philosoph. IX. p. 290, ed. Miller. Oxon. 1851.

†) Hieron. l. c.: fertur vixisse usque ad decrepitam aetatem.

††) August. de haeres. h. 86: Postmodum (Tertullianus) etiam ab ipsis (Cathaphrygis) divisus, sua conventicula propagavit. Neander vermuthet in seiner Monographie über Tertullian S. 462 (2. Aufl.), daß diese tertullianische Gemeinde eine Art vermittelnder Stellung zwischen der montanistischen Sekte und der katholischen Kirche eingenommen habe, was sich indeß nicht beweisen läßt.

Kirche hat ihn auch nie unter die Zahl der Heiligen und der eigentlichen Patres im Unterschiede von den bloßen Scriptores ecclesiastici aufgenommen*). Es ist eine sehr merkwürdige Erscheinung, daß gerade dieser große Vorkämpfer katholischer Orthodoxie gegen gnostische Häresie ein Schismatiker war. Es spricht dies stark gegen die exklusiv römische und für eine freiere protestantische Auffassung der alten Kirchengeschichte.

Tertullian erscheint in seinen Schriften als ein überaus frischer und kräftiger, aber eckiger, schroffer, ungestümer und excentrischer Geist. Er hat eine feurige und fruchtbare Phantasie, eine Masse von Witz und Satyre, sehr viel Tiefsinn und dialektische Schärfe und einen Reichthum mannichfaltiger Kenntnisse, aber es fehlt ihm an logischer Klarheit und Besonnenheit, an Ruhe und Selbstbeherrschung, an Mäßigung und harmonischer Durchbildung. Obwohl ein bitterer Feind der Philosophie, ist er doch selbst ein spekulativer Denker und voll geistvoller und tiefer Ideen. Wir sehen in ihm das gewaltige Gähren einer neuen Schöpfung, die sich aber aus den dunkeln Banden des Chaos noch nicht völlig losgewunden und zum schönen Kosmos gestaltet hat. Sein überschwänglicher Geist ringt, sich einen angemessenen Ausdruck zu geben und die römische Sprache den christlichen Ideen dienstbar zu machen, fühlt sich aber fast bei jedem Schritte beengt. Sein Styl ist äußerst kräftig, lebendig, concis und gedrungen, aber voller Härten und Dunkelheiten. Er überschüttet mit seltenen Kraftausdrücken und Hyperbeln, überrascht mit kühnen Wendungen und abrupten Uebergängen, latinisirt griechische Wörter, braucht afrikanische Provinzialismen oder jedenfalls alte Latinismen**) und schafft bisweilen ganz neue Ausdrücke (vergl. Engelhardt, Tertullian's schriftstellerischer Karakter in der histor.-theologischen Zeitschr. 1852. II.). Er ist fast immer lakonisch und sententiös, treibt seine Gegner, Heiden, Häretiker und Katholiken, bald mit Witz und Satyre, bald mit schlagenden Argumenten, bald mit bloßen Sophismen und Advokatenkniffen vor sich her und macht sie fast immer lächerlich. So sagt er z. B. von Praxeas gleich im ersten Kapitel, er habe in Rom zwei Geschäfte des Teufels verrichtet, die (montanistische) Prophetie ausgetrieben und die (patripassianische) Häresie eingeführt, den heiligen Geist verjagt und den Vater gekreuzigt. Von Schonung und Rücksicht gegen seine Gegner hat er gar keine Idee. Seine Polemik läßt immer Blutspuren zurück. Obwohl es dem Geiste des Evangeliums nicht gelungen ist, dieses herbe, düstere, ungeduldige Kraftgenie ganz zu veredeln, zu verklären und harmonisch durchzubilden, so zeigen seine Schriften doch durchweg ein von der Macht des Christenthums tief ergriffenes und dafür feurig begeistertes Gemüth. Auch sein Zusammenhang mit dem Montanismus bestätigt dies; denn es war nicht nur die Schwärmerei, sondern vor Allem auch der tiefere sittliche Ernst, die radikale Weltverachtung, der Märtyrerenthusiasmus, die strenge Zucht, das sehnsüchtige Hoffen auf die herrliche Wiederkunft Christi, der handgreifliche Realismus und strenggläubige Supranaturalismus, was ihn zu dieser katholisch-puritanischen Sekte hinzog.

Tertullian bildet den geraden Gegensatz zu Origenes, ähnlich wie der Montanismus das entgegengesetzte Extrem zum Gnosticismus ist***). Er steht an der äußersten Gränze des Realismus, wo er in Materialismus umschlägt, während der ebenso geniale und weit mehr gebildete Alexandriner den Idealismus in seiner Angränzung an gnostischen Spiritualismus repräsentirt. Tertullian ist der Bahnbrecher der kirchlichen Anthropologie und Soteriologie, der Lehrer Cyprian's und der Vorläufer Augustin's, in welchem sein Geist in doppelter Fülle und ohne seine Ecken und Excentricitäten, vielmehr

---

*) Schon Hieronymus lobt zwar Tertullian's ingenium, verdammt aber seine Ketzerei (Apol. contra Rufin. III, 27.) und will ihn nicht für einen Kirchenmann, homo ecclesiae, gelten lassen (adv. Helv. 17).

**) Niebuhr bestreitet die Annahme von afrikanischen Provinzialismen bei Tertullian und leitet seine sprachlichen Eigenthümlichkeiten allein aus altrömischer Quelle her.

***) Neander hat daher seine Monographie über Tertullian nicht unpassend betitelt: Antignosticus, Geist des Tertullianus.

veredelt und verklärt wiederkehrte. Auch mit Luther bietet er viele interessante Verwandtschaftspunkte dar, besonders in der Kraft eines naturwüchsigen Denkens, in dem tiefen Ernste, in der ungezähmten Leidenschaft, in polemischer Schonungslosigkeit und in der Vereinigung des katholisch-kirchlichen Geistes mit dem subjektiv-protestantischen Elemente; aber es fehlte ihm die liebenswürdige Kindlichkeit des Reformators, der ein Lamm und ein Löwe zugleich war.

Die Schriften Tertullian's sind meist von nicht sehr großem Umfang, erstrecken sich aber über fast alle Gebiete des religiösen Lebens und bilden die ergiebigste Quelle der Kirchen- und Dogmengeschichte seiner Zeit. Daher hat auch der anglikanische Bischof Kaye von Lincoln aus ihnen eine Kirchengeschichte des zweiten und dritten Jahrhunderts zusammengesetzt.

Da sein Leben und Wirken in zwei Perioden zerfällt, eine katholische und eine montanistische, so kann man hiernach auch seine Schriften in zwei Klassen theilen, wobei wir jedoch bloß auf die inneren Merkmale angewiesen sind, da wir weder die Zeit seines Uebertritts, noch die Abfassungszeit der einzelnen Werke genau kennen. Sichere montanistische Merkmale sind besonders die rühmende Erwähnung der Prophezeiungen des Montanus, der Maximilla und Priscilla, die Billigung des Predigens und Taufens der Weiber, das übertriebene Gewichtlegen auf das Fasten und die Xerophagien, die unbedingte Verurtheilung der zweiten Ehe, der Flucht in der Verfolgung, der Wiederaufnahme der Gefallenen und die leidenschaftlichen Ausfälle gegen die Katholiker als bloße Psychiker. Von manchen Schriften, wie Apologeticus, ad Nationes, de testimonio animae, de pallio, adv. Hermogenem, läßt es sich nicht sicher ausmachen, ob sie seiner katholischen oder schismatischen Periode angehören. Von anderen läßt sich das Eine oder das Andere bloß mit Wahrscheinlichkeit bestimmen. Die Bücher de poenitentia, de oratione, de baptismo, ad uxorem, ad martyres, de patientia, adv. Judaeos, de praescriptione haereticorum tragen ziemlich deutliche Spuren des katholischen Ursprungs. Nach seinem Uebertritt dagegen schrieb er jedenfalls die 5 Bücher adv. Marcionem, die Schriften de anima, de carne Christi, de resurrectione carnis, adv. Praxean, Scorpiace, de corona militis, de virginibus velandis, de exhortatione castitatis, de fuga in persecutione, de monogamia, de jejuniis, de pudicitia, und wahrscheinlich auch adv. Valentinianos, ad Scapulam, de spectaculis, de idololatria, de cultu feminarum.

Nun enthalten aber viele seiner Bücher aus der schismatischen Periode gar nichts specifisch Montanistisches, vielmehr eine energische Vertheidigung der kirchlichen Orthodoxie gegen die Häretiker, besonders die Gnostiker. Auf der anderen Seite gibt sich sein sittlicher Rigorismus schon in seinen ältesten Produkten kund. Deshalb kann man seine Werke auch, wenn man auf die Lehre sieht, in katholische und antikatholische eintheilen, in welchem Falle die ersteren bei weitem die Mehrzahl bilden. Sieht man endlich auf das Gebiet der Theologie, dem sie angehören, so ergibt sich die Eintheilung in apologetische, dogmatisch-polemische und praktisch-ascetische Schriften. Die letzteren sind dann wiederum theils katholisch, theils montanistisch. Es bleibt uns nun noch übrig, dieselben im Einzelnen kurz zu karakterisiren.

A. **Katholische** Schriften, d. h. diejenigen, welche das orthodoxe Christenthum gegen Ungläubige und Irrgläubige vertheidigen, obwohl sie größtentheils aus der montanistischen Periode herrühren.

a) Apologetische Schriften gegen Heiden und Juden. Hierher gehört vor allen sein Apologeticus, gerichtet an die römischen Magistratsbehörden (antistites Rom. imperii) und verfaßt unter Septimius Severus (nach Möhler um das Jahr 198, nach Kaye dagegen erst um 204). Es ist ohne Frage eine der besten Vertheidigungen des Christenthums und der Christen gegen die Vorwürfe der damaligen Heiden und eines der schönsten Denkmäler des kirchlichen Alterthums, voll frischer Begeisterung, kühnem Zeugenmuth und siegreicher Kraft. Einen ähnlichen Inhalt und Zweck haben die zwei

Bücher ad Nationes. In der Abhandlung „über das Zeugniß der Seele" (de testimonio animae) entwickelt er die tiefsinnige Idee (die er auch schon im Apol. c. 17. aussprach), daß das Christenthum in der Natur des Menschen begründet sey und ihren tiefsten Bedürfnissen entgegenkomme. „Die Zeugnisse der Seele" — sagt er — „sind je wahrer, desto einfältiger, je einfältiger, desto volksthümlicher; je volksthümlicher, desto allgemeiner; je allgemeiner, desto natürlicher; je natürlicher, desto göttlicher." Die gegen Ende der Regierung des Septimius Severus (210) geschriebene Schrift ad Scapulam, den Proconsul von Afrika, stellt diesen zurecht wegen seiner Grausamkeit gegen die Christen und sucht ihn durch Ermahnungen und Drohungen zu einem milderen Verfahren zu bewegen. In dem Buche adversus Judaeos liefert er den Beweis aus den alttestamentl. Propheten, daß in Jesus von Nazareth der Messias erschienen sey. (Vergl. Hefele, Tertullian als Apologet in der Tübinger Quartalschrift 1838, S. 30—82).

b) Dogmatische und polemische Schriften gegen Häretiker. Dahin gehört zunächst de praescriptione (And. de praescriptionibus) haereticorum oder adversus haereticos, eines der vollendetsten und geistvollsten Werke Tertullian's aus seiner katholischen Periode*), worin er alle Ketzer ohne Unterschied mit einem einzigen formellen Argumente, dem der Präscription, abweist und ihnen von vorne herein alles Recht auf die heil Schrift, auf welche sie sich gern beriefen, abschneidet. Die Häretiker haben, das ist der Grundgedanke dieser Schrift, als die Kläger, als die Späteren und Nichtapostolischen, ihre Ansprüche zu beweisen, wenn sie können, während die katholische Kirche durch den verjährten Besitz der apostolischen Tradition und die ununterbrochene Succession den alleinigen Anspruch auf das Christenthum und die heil. Schrift hat und daher sich mit den Ketzern in keinen Streit einzulassen braucht. Es ist klar, daß dieses Argument auch ebenso gut gegen Tertullian's montanistische Secession gewandt werden kann und daß auch die Berufung auf die höheren Inspirationen der Montanisten nur eine scheinbare Ausflucht darbot. Später, nach seinem Uebertritt zum Montanismus, schrieb er gegen einzelne Häretiker, vor Allem fünf Bücher gegen Marcion, verfaßt im 15. Jahre der Regierung des Septimius Severus, also im J. 207 oder 208. Es ist dies sein umfassendstes und gelehrtestes polemisch-dogmatisches Werk und eine Hauptquelle zur Kenntniß und Bekämpfung des Gnosticismus**). Sodann gegen Hermogenes, einen Maler von Karthago, der in der Lehre von der Schöpfung gnostisch dachte und Gott dualistisch eine ewige Materie gegenüberstellte. In der Widerlegung der Valentinianer (adversus Valentinianos) führte er diese, so zu sagen, in einem tragisch-komischen Aufzuge vorüber und suchte sie lächerlich zu machen, obwohl sie sich gerade ihrer feineren Bildung rühmten. Ebenfalls gegen diese gnostische Sekte ist Scorpiace, das Gegengift gegen das Skorpionengift ihrer Proselytenmacherei und Abmahnung vom Märtyrertode gerichtet und stammt, wie die drei vorigen Werke, aus seiner montanistischen Periode.

Gegen einzelne gnostische Lehren sind gerichtet: de baptismo, aus seiner katholischen Periode, eine Vertheidigung der äußeren Wassertaufe gegen die mystische Geistestaufe der Kainiten; de anima, wo er die Creatürlichkeit, aber auch sonderbarerweise die Körperlichkeit (Substanzialität) der Seele spekulativ und biblisch zu beweisen sucht, ihre gleichzeitige Entstehung mit dem Leib in der Empfängniß und die traducianische Ansicht von der Erbsünde lehrt, die platonische Präexistenz, sowie die pythagoreische Metempsychose verwirft, die Möglichkeit der Todtenbeschwörungen und Todtenerscheinungen bestreitet und die Seelen bis zur Auferstehung der Leiber in die Unterwelt, in einen Mittelzustand der Freude oder Pein verweist; de carne Christi, wo er die wahre Menschheit Christi gegen den gnostischen Doketismus vertheidigt; de resur-

*) S. die Gründe für die vormontanistische Abfassung bei Neander, Antignosticus S. 311 ff.

**) Eine interessante, aber für Marcion etwas zu günstig ausfallende Parallele zwischen diesen verwandten und doch so ganz entgegengesetzten Männern, Tertullian und Marcion, zieht Neander a. a. O. S. 399 ff.

rectione carnis, welche mit der vorigen Abhandlung in enger Verbindung steht und eine sehr geistvolle Vertheidigung der Auferstehung des Fleisches gegen die gnostische Läugnung derselben enthält. Die drei letzteren Abhandlungen rühren aber aus seiner montanistischen Periode her. Ebenso die Widerlegung des patripassianischen Irrthums des antimontanistischen Phrygiers Praxeas (adversus Praxean), welchem gegenüber Tertullian die kirchliche Dreieinigkeitslehre vertheidigt.

c) Moralische und ascetische Schriften. Sie sind meist von kleinerem Umfange, aber sehr lehrreich und wichtig für die Kenntniß des praktischen Lebens und der kirchlichen Disciplin. Dahin gehören: 1) die Abhandlung „über das Gebet“ (de oratione), eines der frühesten und schönsten Erzeugnisse Tertullian's, enthaltend eine treffliche Auslegung des Vaterunsers und Regeln über das Gebet und Fasten; 2) „de spectaculis“, eine ernste Warnung vor dem Besuche der Schauspiele; 3) „de idololatria“, eine Warnung gegen alle, auch bloß indirekte Theilnahme am Götzendienste durch Verfertigung und Verkauf von Idolen, durch Gebrauch heidnischer Wunsch- und Schwurformeln, durch Besuch heidnischer Festlichkeiten u. s. w.; 4) eine Art Testament an seine Gattin (ad uxorem), worin er die katholischen Grundsätze über die Ehe ausspricht und ihr im Falle seines frühen Abschieds den Wittwenstand nach dem Rathe des Paulus (1 Kor. 7.) empfiehlt, ohne jedoch die zweite Ehe als Hurerei zu verdammen, wie er später that; 5) „über die Buße“ (de poenitentia), worin er das Wesen der Buße nach katholischer und im Gegensatz gegen die montanistische Fassung, ihren Umfang und ihre Nothwendigkeit in blühendem Styl auseinandersetzt; 6) „über die Geduld“ (de patientia), worin er diese Tugend preist und sich als Muster vorhält, die, wie er selbst gleich im Eingang schmerzlich eingesteht, ihm sehr mangelte; 7) „an die Märtyrer“ (ad martyres), worin er die eingekerkerten Confessoren, die während der Regierungszeit des Septimius Severus dem Märtyrertod entgegensahen, zur Standhaftigkeit ermahnt.

B. **Antikatholische** Schriften, d. h. solche, in denen die abweichenden Eigenthümlichkeiten der Montanisten ausdrücklich gegen die katholische Sitte vertheidigt werden. Darunter sind zu nennen: 1) die Abhandlung „über die Schaam“ (de pudicitia), eine Widerrufung der in der früheren Schrift über die Buße niedergelegten Grundsätze und eine heftige Vertheidigung der rigoristischen Ansicht, daß Todsünden, wozu er Mord, Ehebruch und Flucht in der Verfolgung rechnete, nicht nachlaßbar und die derselben Schuldigen für immer zu excommuniciren und dem Gerichte Gottes zu überlassen seyen; 2) „über die Monogamie“, eine entschiedene Verurtheilung der zweiten Ehe mit bitteren Ausfällen gegen die Katholiken (vgl. A. Hauber, Tertullian's Kampf gegen die zweite Ehe, in den Stud. u. Krit. 1845. Heft 3); 3) die Ermahnung zur Keuschheit (de exhortatione castitatis) an einen verwittweten Freund handelt von demselben Gegenstande, jedoch in etwas gemäßigteren Tone; 4) „über die Verhüllung der Jungfrauen“ (de virginibus velandis), ein Beweis, daß nicht nur die christlichen Frauen, wie 1 Kor. 11,5 *) anbefohlen wird, sondern auch die Jungfrauen sich verschleiert beim Gottesdienste einfinden sollen; die letzteren waren nämlich von jener Sitte ausgenommen, und besonders denen, welche das Gelübde unverletzter Keuschheit abgelegt hatten, wurde es als Gunst verstattet, unverschleiert in der Kirche zu erscheinen. Tertullian meint aber, im Widerspruch mit seinem berühmten Präskriptionsargument, daß das Alter dieser Sitte kein Recht begründe, und spricht den ganz protestantischen Grundsatz aus: „Was gegen die Wahrheit ist, das ist eine Ketzerei, und wäre es auch eine alte Gewohnheit.“ Freilich handelte es sich hier nicht um einen Glaubensartikel, sondern um einen unwesentlichen Gebrauch. 4) Die zwei Bücher „de habitu muliebri et de cultu feminarum“, oder auch bloß unter dem letzteren Namen, sind gegen allen weiblichen Schmuck und Putz gerichtet, den er mit schonungslosem Ernst als unchristlich verdammt. Er meint, „der

*) Cap. 1: Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit. Quodcunque adversus veritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo.

an Spangen gewöhnte Arm werde den Druck der Ketten, der mit Seide umwundene Fuß den Block nicht aushalten können, und der mit Perlen und Smaragden besetzte Nacken keinen Raum für's Richtschwert übrig haben." Da durch das Weib alles Unheil in die Welt gekommen sey, so zieme ihm mehr Trauer, als glänzendes Geschmeide. 5) De jejuniis adversus Psychicos (so nennt er die Katholiken im Unterschied von den montanistischen Spiritales) ist eine Vertheidigung des übertriebenen Fastens. 6) De fuga, eine verneinende Beantwortung der Frage, ob man sich durch Flucht der Gefahr der Verfolgung entziehen dürfe. Auch hier treibt er die Sache auf die Spitze und geräth in offenen Widerspruch mit der Vorschrift Christi Matth. 10,23. und der kirchlichen Ueberlieferung. 7) De corona ist die Rechtfertigung eines christlichen Soldaten, der sich weigerte, sein Haupt zu bekränzen, und deshalb vom Heere ausgestoßen wurde. Da Christus auf Erden eine Dornenkrone für uns getragen habe, so zieme es seinen Nachfolgern nicht, sich mit dem Lorbeer, der Myrthe, dem Oelzweig, mit Blumen oder Edelsteinen zu schmücken. Was würde er zu den dreifachen Kronen des Pabstes gesagt haben? 8) De pallio ist eine witzige, aber wegen der vielen Anspielungen auf die Sitten der Zeit sehr dunkle Selbstrechtfertigung darüber, daß er die römische Toga abgelegt und wahrscheinlich im Zusammenhange mit seinen montanistisch-ascetischen Grundsätzen den weiten Philosophenmantel (pallium) angelegt hatte.

Literatur. Unter den Originalausgaben der Werke Tertullian's sind zu nennen die von Beatus Rhenanus, Basel 1521; Pamelius, Antwerpen 1579; Rigaltius, Paris 1634 und Venedig 1744; Semler, Halle 1770—73 (6 Bde.); von Leopold, in Gersdorf's Bibliotheca Patrum eccles. Latin. selecta (Pars IV—VII), Leipzig 1839—41; von Migne, Paris 1844. Die neueste und beste ist die Ausgabe von Franciscus Oehler: Quinti Septimii Florentis Tertulliani quae supersunt omnia. Lips. 1853. 3 voll. Der dritte Band enthält die Dissertationen über Tertullian von Pamelius, Allix, Nic. de Nourry, Mosheim, Nösselt, Semler und Kaye. — Wir besitzen mehrere treffliche Monographieen über diesen Kirchenvater, von A. Neander, Antignosticus, Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften. Berlin 1825. 2te Aufl. 1849 (dieses Werk hat eigentlich erst eine gründlichere und unbefangene Würdigung Tertullian's angebahnt); von Hesselberg, Tertullian's Lehre. Th. 1. Leben und Schriften. Dorpat 1848; S. Kaye (Bischof von Lincoln), Ecclesiastical History of the second and third centuries illustrated from the writings of Tertullian. London 1845. 3te Aufl. 1848. — Möhler behandelt Tertullian sehr ausführlich in seiner Patrologie, herausgegeben von Reithmayr. Regensburg 1840. I. S. 701—790. Ebenso Böhringer in seinem biograph. Werke: die Kirche Christi. I. Abth. 1. Zürich 1842. S. 270—374. — Eine kurze aber treffende Karakteristik Tertullian's gibt Hase, Kirchengesch. §. 84. S. 109 der 7ten Aufl., und Kurtz, Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. I. S. 307 f. der 3ten Aufl. Dr. Philipp Schaff.

Testakte. Ein Vorläufer dieses gegen die Katholiken gerichteten Gesetzes war die Corporationsakte vom Dezember 1661 („An act for the well governing and regulating of Corporations", Anno 13. Caroli II. Stat. 2. Cap. I."), durch welche die Macht der Puritaner, die fast alle bürgerlichen Aemter in Städten und Gemeinden in Händen hatten, gebrochen werden sollte. Dieser Akte gemäß soll Keiner ein Gemeindeamt bekleiden, der nicht den Allegianz- und Suprematseid leistet, ferner eidlich erklärt, daß es gesetzwidrig und hochverrätherisch sey, unter irgend einem Vorwande die Waffen gegen den König oder seine Beamten zu ergreifen; endlich schriftlich erklärt, daß er sich von der Solemn League-and-Covenant als nichtig und gesetzwidrig lossage. Alle dermalige Beamten der Corporationen sollten bei Strafe der Absetzung diesen Forderungen nachkommen, und zwar vor dem 25. März 1663, an welchem Tage die Vollmacht der zur Durchführung dieser Maßregeln niedergesetzten Commission erlöschen würde. Von da ab jedoch sollte Keiner ein Gemeindeamt antreten dürfen, der nicht in dem seiner Wahl vorangehenden Jahre das Sakrament des Abendmahls nach dem Ritus

der englischen Kirche genossen habe. Diese letzte Forderung, welche den schon Genannten als Zeichen oder Prüfstein (test) der Zugehörigkeit zu der Staatskirche beigefügt wurde, war ein Compromiß zwischen dem Hause der Lords und dem der Gemeinen. Das erstere wollte der Krone unbeschränkte Macht über die Corporationen geben, die Gemeinen widersetzten sich, konnten aber die Communalfreiheit nur durch Zugeständniß der Sakramentsklausel retten, wodurch die Gegner der Herstellung der Kirche und des Staates von den Gemeindeämtern ferngehalten wurden. Erst zwölf Jahre später wurde die Sakramentsklausel auch auf öffentliche Aemter ausgedehnt; dies durch die Testakte vom März 1673 („An act for preventing dangers which may happen from popish recusants", a. 25 Caroli II. Cap. II. AD. 1672 [alten Styls]). Der Titel dieser Akte zeigt, daß sie gegen die Katholiken gerichtet war. Diese lagen zwar so gut wie alle Nonconformisten unter dem Banne der strengen Uniformitätsakte (1662) und der anderen Strafgesetze, aber während die Nonconformisten mit aller Strenge verfolgt wurden, machte der König bei den Katholiken von seiner Prärogative „Noli prosequi", wodurch das gerichtliche Verfahren gehemmt wurde, sehr ausgedehnten Gebrauch. Er selbst war, wie man nicht zweifelte, im Geheimen, sein Bruder offen dem Katholicismus zugethan. Mehrere der höchsten Staatsbeamten waren auf derselben Seite. Das Parlament sah keine Rettung vor der Gefahr der Wiedereinführung des Katholicismus, als in einem Reichsgesetz, das die höchsten Personen so gut wie alle öffentlichen Beamten erreichen würde. Daraus erklärt sich der strenge, exklusive Karakter der Testakte. Ihr Inhalt ist im Wesentlichen wie folgt:

Alle Pairs und Gemeine, Hof- und Staats-, Civil- und Militärbeamte müssen zwischen Ostern und Trinitatis 1673 den Suprematѕ- und Allegianzeid leisten und vor oder an dem 1. August das Abendmahl nach dem Ritus der Kirche Englands in einer Pfarrkirche nach dem Sonntagsgottesdienst genießen. Ebenso müssen Neuangestellte die Eide leisten und binnen drei Monaten das Abendmahl nehmen, und ehe sie die Eide ablegen, ein Zeugniß des Geistlichen und Kirchenvorstehers darüber vorzeigen, daß sie das Abendmahl empfangen. Verweigerung des Eides und des Abendmahlsgenusses macht amtsunfähig; wer trotzdem ein Amt versieht, wird um 500 Liv. St. gestraft. Oeffentliche Listen werden geführt über die, welche den Eid leisten. Personen, welche, ohne selbst katholisch zu seyn, ihre Kinder katholisch erziehen, sind von jedem Staats- und Kirchenamt ausgeschlossen bis sie sich zur englischen Kirche bekehren und obigen Forderungen nachkommen. Außerdem muß bei der Ablegung der Eide folgende Erklärung unterschrieben werden: „Ich erkläre hiemit meine Ueberzeugung, daß keine Transsubstantiation stattfindet im Sakrament des Abendmahls oder in den Elementen Brod und Wein bei oder nach der Consekration derselben durch irgend welche Person" Auch über diese Unterschriften werden Listen geführt. Privatrechte sollen durch diese Akte nicht angetastet werden. Eidweigerer können in besonderen Fällen Stellvertreter wählen, die aber durch den König approbirt werden müssen. Die Akte dehnt sich nicht auf Unterofficiere, Constabler, Kirchenvorsteher u. A. aus. Nur der Graf von Bristol ist mit seiner Gemahlin von dieser Akte ausgenommen, da er, obwohl Katholik, für die Bill stimmte.

Diese Akte, welche den Katholiken keine Hinterthür offen ließ, verfehlte ihre Wirkung nicht. Der Herzog von York und der Land-Schatzkanzler legten sogleich ihre Aemter nieder. Aber das Schwert war ein zweischneidiges und traf die protestantischen Nonconformisten so gut wie die Papisten. Ihre Zustimmung zu der Akte war eine große Selbstverläugnung, aber sie brachten das Opfer, um die protestantische Kirche Englands vor der Gefahr des Katholicismus zu retten. Es wurde ihnen schlecht gedankt. Zwar wurde eine Bill eingebracht, die ihnen Duldung verschaffen sollte, sie ging aber nicht durch. Auch die Toleranzakte (1689) brachte keine Erleichterung, und noch 1790, als Fox dies versuchte, trat ihm nicht bloß Pitt entgegen, sondern sogar die Corporation

der Stadt London petitionirte) gegen Aufhebung der Akte. Die Testakte lastete anderthalb Jahrhunderte lang als schwerer Druck auf den Nonconformisten. Alle Aemter im Staate, der Sitz im Parlament, Officierstellen in der Land- und Seemacht blieben im Alleinbesitz der Staatskirchlichen bis zur Aufhebung der Corporations- und Testakte im Jahre 1828/29. (An Act for repealing et cet. anno 9, Georg IV. Cap. XVII. 9. Mai 1828. Roman Cath. Relief Act; 10 Georg IV. 13. April 1829.) Lord John Russell nämlich trug im J. 1828 im Hause der Gemeinen darauf an, die Paragraphen der Corporations- und Testakte aufzuheben, welche den Genuß des Abendmahls nach dem Ritus der englischen Kirche zur Bedingung der Annahme eines Corporations- oder Staatsamtes, einer Civil- oder Militärstelle oder irgend einer Vertrauensstellung unter der Krone (Parlament u. A.) mache. Die Bill, am 28. Februar 1828 eingebracht, ging ohne viel Widerstand durch und erhielt am 9. Mai Gesetzeskraft. Es wurde an die Stelle der Sakramentsklausel eine feierliche Erklärung gesetzt, die protestantische Staatskirche in keiner Weise beeinträchtigen zu wollen. Damit waren den protestantischen Dissentern gleiche Rechte mit den Staatskirchlichen eingeräumt. Die Forderung von der Erklärung gegen die Lehre von der Transsubstantiation war aber noch nicht aufgehoben. Dies geschah im folgenden Jahr durch die Roman Catholic Relief Bill (13. April 1829), wodurch nicht bloß dieser Punkt der Testakte beseitigt, sondern auch den Katholiken die Suprematse-, Allegianz- und Abjurationseide erlassen wurden, an deren Stelle eine neue Eidesformel trat (s. d. Art. „Anglikan. Kirche" Bd. I. S. 327), so daß auch ihnen fast alle öffentlichen Aemter zugänglich wurden. **C. Schöll.**

Testament, Altes und **Neues**, ist der Name der Sammlung der heil. Schriften, der als Uebertragung der griechischen Benennung *ἡ παλαιὰ καὶ ἡ καινὴ διαθήκη* in der abendländ. Kirche herrschend geworden ist. Die Entstehung der Benennung ist folgende: Das Wort *διαθήκη*, das eigentlich Disposition, dann speciell Vermächtniß bezeichnet, gewinnt, sofern die hinsichtlich eines Anderen getroffene Verfügung an gewisse Bedingungen geknüpft wird, deren Erfüllung der letztere zu übernehmen hat, schon in der klassischen Gräcität eine an *συνθήκη*, Vertrag, Bündniß, streifende Bedeutung. Doch unterscheidet sich *διαθήκη* auch so noch von *συνθήκη* dadurch, daß bei jener kein rein wechselseitiges Verhältniß stattfindet, sondern von einem der beiden Paciscenten, als dem *διαθέμενος*, die Initiative und die Feststellung der Vertragsbedingungen ausgeht. Es gilt dies auch in Bezug auf die Stelle Aristoph. Av. 439, welche bei Suidas s. v. *διαθήκη* als Beleg für den Gebrauch dieses Wortes in der Bedeutung von *συνθήκη* angeführt wird. Mehr hat sich die Grundbedeutung des *διαθήκη* im hellenistischen Sprachgebrauch verwischt; LXX. Sach. 11, 4. steht das Wort sogar als Uebersetzung von אַחֲוָה, Verbrüderung. Doch wurden die alexandrinischen Uebersetzer des A. Test. von einem richtigen Gefühl geleitet, indem sie für das hebräische בְּרִית nicht *συνθήκη*, sondern *διαθήκη* setzten; denn es wurde so das wesentliche Moment der biblischen Bundesidee festgehalten, daß es sich nach ihr nicht um ein reines Vertragsverhältniß zwischen Gott und dem Menschen handelt, sondern daß lediglich von dem ersteren die Initiative, die Aufrichtung des Bundes (הֵקִים, 1 Mos. 9, 9. 17, 7. u. s. w.), und eben darum die Feststellung der Bundesordnung ausgeht. Mit anderen Worten, der Bund Gottes ist wesentlich Stiftung; und andererseits kann auch jedes von Gott zwischen sich und den Menschen gestiftete Verhältniß (wie die dem David gegebene Gnadenverheißung Ps. 89, 4), ja jede von ihm der Creatur auferlegte Ordnung und Schranke (vgl. Stellen wie Jer. 33, 20. Hos. 2, 20. Sach. 11, 10. u. s. w.), namentlich jede theokratische Ordnung (wie das Sabbathinstitut 2 Mos. 31, 16.) als בְּרִית bezeichnet werden. Wenn bei einer Bundesschließung von Seiten des einen Theils dem anderen der Bund auferlegt wird, wird dies in den nachpentateuchischen Schriften öfters durch die Verbindung des כָּרַת בְּרִית mit לְ (statt wie im Pentateuch immer mit עִם oder אֵת) angedeutet (s. z. B. Jer. 31, 31. 33. Vgl. Gesenius im Thes. p. 718). Noch bestimmter hat die *διαθήκη* des Evangeliums den Karakter einer gnadenvollen Stif-

tung, in gewissem Sinne eines Vermächtnisses; man beachte in letzterer Hinsicht besonders die Stelle Luk. 22, 29. in ihrer Rückbeziehung auf V. 20. Hiernach rechtfertigt sich die an die letztere Bedeutung des *διαθήκη* anknüpfende Argumentation Gal. 3, 15 ff. Hebr. 9, 16 f.; zugleich erklärt es sich, daß die alte lateinische Bibelübersetzung (die sogenannte Itala), die bekanntlich, von Hieronymus bloß revidirt, von der Vulgata im Neuen Testamente, den Psalmen, den BB. Weisheit und Sirach beibehalten ist, das *διαθήκη* durch testamentum übersetzt hat, wogegen Hieronymus in seiner Uebersetzung des A. Test. das בְּרִית durch foedus (1 Mos. 17, 2. Jer. 31, 31 u. a.) oder pactum (z. B. 1 Mos. 9, 9. 17, 13.) ausdrückt. — Die heiligen Schriften nun sind die Bücher der *διαθήκη*; zunächst heißt 2 Mos. 24, 7. der Dekalog mit den dazu gehörigen Stücken, als die eigentliche Verpflichtungsurkunde bei der Bundesschließung das סֵפֶר הַבְּרִית, LXX. *τὸ βιβλίον τῆς διαθήκης*, dann die ganze Thora 2 Kön. 23, 2. 21. (vgl. 1 Makk. 1, 57. Sir. 24, 23). Durch Abkürzung wurde dann für die *γραφὴ διαθήκης* bloß *διαθήκη* gesetzt, wie schon Paulus 2 Kor. 3, 14. von einer *ἀνάγνωσις τῆς παλαιᾶς διαθήκης* redet. In der griechischen Kirche wurde der Ausdruck auf den ganzen Kanon übergetragen, vgl. Orig. *π. ἀρχ.* IV, 1. *θείων γραφῶν, τῆς λεγομένης παλαιᾶς διαθήκης καὶ τῆς καλουμένης καινῆς*. In der alten lateinischen Kirchensprache erscheint neben testamentum der Ausdruck instrumentum als Benennung der heiligen Schrift (so Tertull. adv. Prax. C. 20. totum instrumentum utriusque testamenti); der letztere ist aus der römischen Rechtssprache hergenommen, in der er ein rechtskräftiges Dokument bezeichnet. Doch bemerkt schon Tertullian, adv. Marc. IV, 1. alterius instrumenti, vel, quod magis usui est dicere, testamenti. Weiter ist zu erwähnen Lactantius; er sagt instit. IV, 20; scriptura omnis in duo testamenta divisa est. Illud, quod adventum domini passionemque antecessit, id est lex et prophetae, vetus dicitur; ea vero, quae post resurrectionem ejus scripta sunt, novum testamentum nominatur. Dabei weiß er a. a. O. auch die römische Bedeutung des Wortes testamentum anzuwenden. Auch was Moses und die Propheten geschrieben haben, ist ein Vermächtniß, weil, nisi Christus mortem suscepisset, aperiri testamentum, id est, revelari et intelligi mysterium Dei non potuisset — bei Augustin. Civ. D. 20, 4. erscheint noch der Name instrumentum novum und vetus neben testamentum. — Im Uebrigen s. den Art. „Kanon". Oehler.

Testamente, kanonische Bestimmungen darüber. Testament ist die letztwillige Verfügung einer Person über ihren Nachlaß und über Verhältnisse, welche mit ihrem Tode im Zusammenhange stehen. Für die Kirche und den Klerus wurde das römische Recht im Allgemeinen anwendbar, es wurde ihr persönliches Recht (vergl. den Art. „corpus juris civilis" Bd. III. S. 156), und sie unterlagen daher auch den Vorschriften desselben hinsichtlich der Testamente. Ihm verdankten sie insbesondere die Fähigkeit, durch testamentarische Verfügungen Erben zu werden, indem die gewissen Göttern durch einen Beschluß des Senats oder eine kaiserliche Constitution beigelegte juristische Persönlichkeit auf Jesus Christus und die ihn repräsentirende Kirche übertragen wurde (s. v. Savigny, System des heutigen röm. Rechts. Bd. II. (Berl. 1840) S. 262 ff. und den Art. „Kirchengut" Bd. VII. S. 637). Die Geistlichkeit war daher auch bemüht, die ihnen vortheilhaften Bestimmungen dieses Rechts nach Möglichkeit in's Leben einzuführen, wobei jedoch nicht geringe Schwierigkeiten zu überwinden waren, nicht sowohl bei den Römern und den Provinzialen, welche nach römischem Rechte lebten, als bei den Germanen. Nach uralter Sitte gab es bei den germanischen Völkern keine Testamente. Tacitus berichtet in der Germania cap. 21. von ihnen: „Heredes . . . successoresque sui cuique liberi: et nullum testamentum".. Es galt nämlich den Germanen für unzulässig, über das Vermögen von Todes wegen Verfügungen zu treffen, insbesondere im Zustande der Krankheit oder gar auf dem Todbette; auch erschien es aus sittlichen wie politischen Gründen unstatthaft, den Blutsverwandten als den natürlichen Erben die

Familiengüter zu entziehen. Ueber das Eigen (die Grundstücke) konnte überhaupt nicht ohne Zustimmung der nächsten Erben disponirt werden. Ausnahmen hiervon waren nur in Fällen ächter Noth möglich. Einen solchen bildete auch die Sorge für das Seelenheil (pro salute animae, in remissionem peccatorum, ad promerendam aeternam beatitudinem, pro remedio animarum nostrarum, nostrorum parentum, liberorum etc.), welche die Kirche durch Fürbitten übernahm, zu denen sie auch durch Gaben veranlaßt werden konnte. So erklärt sich, wie es möglich wurde, die ursprüngliche germanische Norm einer Modifikation zu unterwerfen. Wir finden daher in den germanischen Volksrechten im Widerspruche mit der sonst bestehenden Rechtsansicht solche einseitige letztwillige Verfügungen anerkannt. So heißt es z. B. in den Leges Langobardorum Liutprand. I, 6: „Si quis Langobardus, ut habet casus humanae fragilitatis, aegrotaverit, quamquam in lectulo jaceat, potestatem habeat, dum vivit et recte loqui potest, pro anima sua judicandi vel disponendi de rebus suis, quomodo et qualiter voluerit, et quod judicaverit, stabile debeat permanere" eod. Aistulph 3. „. . . . Et ita sancimus, ut si quis Langobardus per chartam in sanitate aut in aegritudine res suas ordinaverit et dixerit eas habere loca venerabilia etc. Wie für diesen Fall von der sonst geltenden Gesetzgebung abgewichen wurde, erhellt aus folgenden Stellen: Leg. Langob. Liutprand VI, 19: „De donatione, quae sine thingatione aut sine launechild facta est, minime stare debeat: quia etsi specialiter in Edicto sic non fuit institutum, tamen usque modo sic fuit judicatum. Ideoque pro errore tollendo hoc scribere in Edicti pagina jussimus, ut qui fuerint propinqui parentes, ipsi succedant Et si ille superstes fuerit, qui ipsam donationem sine launechild dedit, possit eam ad se recolligere; excepto si in ecclesia aut in loco sacro aut in xenodochio pro anima sua aliquid quispiam donaverit, stabile debeat permanere. Quia in loco sanctorum aut in xenodochio nec thinx aut launechild impedire debet, eo quod pro anima sua factum est". Während Schenkungen nur im Fall einer Gegengabe (launechild) oder unter feierlicher Mitwirkung des Gerichts (des Dings, thinx, daher thingatio) zu Recht bestanden, machten die Gaben für die Kirche oder kirchlichen Anstalten (z. B. Xenodochien) also eine Ausnahme. So war auch für diesen Fall selbst Knaben, welche nach den Gesetzen der Langobarden nicht über ihr Vermögen verfügen durften, eine derartige Disposition gestattet (Leges Liutprand. IV, 1). (Man vergl. hierüber Beseler, die Vergabungen von Todeswegen nach dem älteren deutschen Rechte. [Göttingen 1835.] Bd. I. §. 8.) Aehnliche Bestimmungen zu Gunsten der einseitigen Verfügungen für die Kirche finden sich noch bei den Franken, Westgothen, Burgundern, Alemannen, Sachsen (s. die Zeugnisse und Literatur bei Walter, deutsche Rechtsgeschichte [2te Ausg. Bonn 1857.] Bd. II. §§. 471. 472. 595.). Die Benachtheiligung, welche dadurch den Verwandten erwuchs, nöthigte freilich bald zu gesetzlichen Beschränkungen. Das Langobardische Recht (Leges Liutprand. VI, 11) zog eine Schranke in Bezug auf die Größe der Verwendung: „De eo praecipimus, qui filiam in casa habuerit . . . . ut de rebus suis amplius per nullum titulum cuicumque per donationem aut pro anima sua facere possit, nisi partes duas; tertiam vero relinquat filiae". Es wurde auch den Geistlichen selbst geboten, Maaß zu halten. So verordnete Ludwig der Fromme in den Capitularia generalia zu Aachen 817 cap. 7 (Pertz, Monumenta Germaniae Tom. III. Fol. 207): „Statutum est, ut nullus quilibet ecclesiasticus ab his personis res deinceps accipere praesumat, quarum liberi aut propinqui hac inconsulta oblatione possent rerum propriarum exheredari. Quod si aliquis deinceps hoc facere temptaverit, ut et acceptor sinodali vel imperiali sententia districte feriatur, et res ad exheredatos redeant", und Ludwig erneuerte diese Festsetzung in dem Capitulare von 875 cap. 39. (Pertz l. c. Fol. 527), sowie in cap. 38. eine andere Bestimmung (Capit. excerpta a. 826 cap. 3. Pertz l. c. Fol. 255), nach welcher der Kaiser für Diejenigen Restitution vermitteln

wollte, welche durch solche Vergabungen verletzt wären. In Sachsen, wo der Kirche als Ausnahme von der Regel unbeschränkte Zuwendungen zu machen erlaubt war (Lex Saxonum XV, 2: „Nulli liceat, traditionem hereditatis praefacere, praeter ad ecclesiam vel regi, ut haeredem suum exhaeredem faciat"), trat ebenfalls eine Reaktion ein. So wird in einem Falle von 997 berichtet: „Filia, nomine Adela, quandam hereditatis iam traditae partem exposcens, dicens, quod pater eius secundum Saxonicam legem absque eius consensu et licentia nullum potuisset facere traditionem, totam patris sui donationem produxit in errorem" u. a. m. (Walter a. a. O. §. 474 Anmerk.), und dasselbe geschah auch in anderen Ländern. Die Kirche vermochte diesen Bestrebungen gegenüber nur da mit Erfolg die ihnen günstigen Testamente aufrecht zu erhalten, wo sie sich im Besitze der Gerichtsbarkeit über dieselben befand (s. weiterhin), sonst konnte sie nur indirekte durch Verhängung geistlicher Strafen die Erfüllung testamentarischer Dispositionen herbeiführen. Die der Gültigkeit der Testamente abgeneigte Richtung nahm aber so überhand, daß selbst der Klerus sich derselben nicht ganz zu entziehen vermochte. Bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht der Beschluß der Synode von Altheim von 916, im can. 37. (Pertz, Monumenta cit. IV. Fol. 560): „De episcopi hereditate. Sed et hoc ibidem inventum est de episcopis, presbyteris et clericis, si hereditatem prius a domno rege vel alio principe vel amico suo seu quolibet sibi in proprietatem adquisierint, ut donare eis liceat hanc cui voluerint quamdiu vivunt, pro remedio animae suae ad ecclesiam quamcunque elegerit, vel consanguineis suis vel amicis etc.". Durch Vermittelung anderer Sammlungen, aus deren Reception auf die Geltung des Satzes in der folgenden Zeit geschlossen werden kann, ist dieser Kanon bis zu der Dekretalensammlung Gregor's IX. gelangt (c. 1. X. de successionibus ab intestato. III, 27). Diese Bestimmung steht aber mit der rücksichtlich mancher Gegenstände beschränkten Testirfähigkeit des Klerus überhaupt in gewissem Zusammenhange, wovon noch nachher besonders die Rede seyn muß. Hier ist nur zunächst Folgendes zu bemerken. Die älteren germanischen Volksrechte verloren in Folge der eingetretenen Verfassungsverhältnisse und anderer Umstände mit der Zeit ihre Anwendbarkeit und der Gebrauch der den Anschauungen der Germanen widersprechenden Testamente nahm ein Ende. Indessen kam man doch allmählich wieder auf dieselben und vorzüglich durch Einwirkung der Kirche. Sowie früher pro salute animae von Todeswegen disponirt wurde, fing man an Theile des Vermögens der Kirche oder milden Stiftungen zu hinterlassen, als einen der Seele gebührenden Antheil, Seelgeräthe. Darüber heißt es im Schwabenspiegel: „Ist der Vater ane (ohne) geschefede (Geschäfte, d. i. letzter Wille) verfarn, daz er nicht geschaffet hat von dem varenden gute (bewegliches Vermögen), man sol der sele ir teil geben . . ." „. . . Und hat der sun (Sohn) ander gut gewonnen, dann daz im der vater gap, und git im got geschefede, er git (giebt) daz gut mit gesundem libe und an dem tot bette, swem er will. Und ist aber, daz er da mit nicht geschaffet hat, die nehesten erben sullen daz gut nemen, und sullen der sele ir teil geben . . ." „. . . Wie ein kint vater und muter erbe verliuset (verwirken mac). 8) ob er in an seinem geschefede geirret hat, daz er die türe zu sloz, so der vater an sinem tot bette lac, und die brüder noch ander pfaffen zu im nicht lie, mit den er siner sele dinc solte schaffen. Disiu recht sazte der kaiser Justinianus . . . . und dar über sprichet ein heilige gor ein gut wort: Es ist ein gut recht. . . daz den menschen nieman irren sol an der sele geschefede, wan er wil in siner ewigen selicheit berauben . . .". (cap. VIII. §. 1. XV. XVI. §. 8. Ausgabe v. Gengler, verb. c. 14. 15. no. VIII. Ausgabe von v. Laßberg). So wurden letztwillig, testamentarisch Seelämter oder Seelmessen, Seelbäder, Seelhäuser u. s. w. gestiftet. (Man s. die Zusammenstellung von Zeugnissen bei Frisch, Teutsch-Lateinisches Wörterbuch. [Berlin o. J. 4°.] Bd. II. S. 254). Da der Verfasser des Sachsenspiegels im Landrecht Buch I. Art. 52. §. 1. 2. dieser Seelgeräthe nicht gedenkt und die den testamentarischen Verfügungen entgegenstehenden deutschen Grundsätze aufstellt, erklärte Gregor XI

in der Bulle von 1374, durch welche er verschiedene Bestimmungen dieses Rechtsbuchs verurtheilte: „Isti duo articuli sunt erronei, in quantum eleemosynas, testamenta et alia pia opera respiciunt". Der Einführung der Seelgeräthe u. s. w. liegt aber der Gedanke zum Grunde, welchen die römisch-katholische Kirche über den Werth der guten Werke früher wie später sanktionirt hat und worüber das Concilium Tridentinum sess. XXV. decr. de purgatorio deklarirt: „Ut a poenis purgatorii releventur, prodesse eis vivorum fidelium suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas et alia pietatis officia". Seit dem 13. Jahrhundert finden sich demgemäß auch wieder Testamente vorzüglich zu Gunsten der Kirche (Beseler a. a. O. §. 14.; Walter a. a. a. §. 595.). Das vornehmlich durch Vermittelung des kanonischen Rechts in Deutschland zur Herrschaft gelangende römische Recht vollendete die Anwendung der Testamente und deren allgemeinen Gebrauch.

Die Bestimmungen des römischen Rechts über Testamente sind zwar als gemeines Recht eingeführt worden, erlitten indessen mannichfache Modifikationen durch das kanonische. Die Gelegenheit zur Einführung von Veränderungen, insbesondere zum Vortheil der Kirche, wurde schon durch das römische Recht selbst gegeben, indem dasselbe den Bischöfen eine Einwirkung auf Testamentssachen zugestand, ja zur Pflicht machte und dadurch den Grund zur geistl. Gerichtsbarkeit über Testamente legte (cf. G. L. Boehmer, de origine jurisdictionis ecclesiasticae in causis testamentariis. Gott. 1760. 4., wiederholt in desselben Observationes juris canonici. Gotting. 1766. observ. IV. p. 106 sqq., verb. Thomassin vetus ac nova ecclesiae disciplina P. III. lib. I. cap. 24.). Sobald eine Verfügung von Todes wegen für fromme Zwecke getroffen war, sollten die Bischöfe dafür sorgen, daß dieselbe auch zur Vollziehung kam. Sie sollten selbst an der Verwaltung theilnehmen und im Fall ihrer Nachlässigkeit die Erzbischöfe eintreten und im Namen des Kaisers handeln, welcher jede Uebertretung oder Vernachlässigung streng zu bestrafen drohte (vgl. c. 28. 46. 49. Cod. de episcopis et clericis (I, 3). Novella XXXI. cap. 11. u. a.). Im Anschlusse an diese Festsetzungen erließen die römischen Bischöfe in geeigneten Fällen die nöthigen Entscheidungen und Befehle (Beispiele von Gregor I. bei G. L. Böhmer a. a. O. §. III., vergl. c. 14. Cau. XVI. qu. I. c. 3. X. de testamentis (III, 26). Die als c. 6. X. eod. einem Mainzer Concil beigelegte Stelle ist aus der epitome Novellarum von Julian 119, 13 und findet sich bereits in der Additio III. Capitularium cap 87.). Erwägt man nun, daß Testamente regelmäßig unter Mitwirkung von Geistlichen zu Stande kamen, daß es herrschende Ansicht wurde, zum Heil der Seele müsse die Kirche von Todes wegen bedacht werden, daß es auch üblich war, die Testamente in Kirchen und Klöstern zu deponiren, so erklärt sich, wie die Kirche bald zu dem Rechte gelangen konnte, in Testamentssachen Gerichtsbarkeit zu üben. Eine solche besaß sie denn auch schon im fränkischen Reiche (cf. Dove, de jurisdictionis ecclesiasticae apud Germanos Gallosque progressu. Berol. 1855. p. 28—30) und erweiterte sie zugleich mit dem Wachsthum ihrer Gerichtsbarkeit überhaupt (vgl. den Art. „Gerichtsbarkeit"). Wenn schon Justinian bestimmt hatte (Nov. CXXXI. cap. 11. cit.): „... in omnibus piis voluntatibus sanctissimos locorum episcopos volumus providere, ut secundum defuncti voluntatem universa procedant: licet praecipue a testatoribus aut donatoribus interdictum sit eis habere ad hoc aliquid participium", konnte später Gregor IX. ohne solche Beschränkung auf piae voluntates, obschon fast alle Testamente, wie oben bemerkt ist, irgend eine Rücksicht auf piae causae zu nehmen pflegten, allgemeiner verordnen (c. 17. X. de testamentis. III, 26): „episcopis locorum semper providendum esse, ut secundum defuncti voluntatem cuncta procedant, licet etiam a testatoribus id contingeret interdici". Zwar ist in der Folge diese Jurisdiktion, mit Ausnahme von England, wieder fortgefallen (cf. G. L. Boehmer l. c. §. IX. Dove l. c. p. 151 sqq. Friedberg de finibus inter ecclesiam et civitatem etc. Berol. 1861. p. 125—127, Thomassin l. c. cap. 24. no. 11.), doch haben damit nicht zugleich die durch die Kirche

nach und nach eingeführten, von der sonstigen Uebung abweichenden Satzungen ihre Autorität schlechthin verloren. Dieselben beziehen sich aber theils auf allgemeine Principien, theils auf Form und Inhalt der Testamente, besonders ad pias causas, theils auf Verhältnisse der Kleriker im Besonderen.

Gestützt auf die Disposition des zweiten allgemeinen Concils zu Lyon von 1274 can. 27. (im c. 2. de usuris in VI°. V, 5): „... Nullus manifestorum usurariorum testamentis intersit ... sive ipsos absolvat, nisi de usuris satisfecerint ... Testamenta quoque manifestorum usurariorum aliter facta non valeant, sed sint irrita ipso iure" ist öfter angenommen worden, daß offenkundige Zinswucherer nicht fähig seyen, ein Testament zu machen. Indessen gilt dies nach der kanonischen Bestimmung selbst doch nur von solchen Zinswucherern, welche nicht ihr Verbrechen gesühnt, insbesondere nicht die Zinsen zurückgegeben haben. Demnach würde kanonisch ein Testament zu Recht bestehen, in welchem die Restitution der gezogenen Zinsen angeordnet ist. Die Vorschrift des Lyoner Concils hat aber in Deutschland und anderwärts, wo der kanonische Begriff des Zinswuchers, d. i. jedes Nehmen von Zinsen überhaupt (s. c. 17. Conc. Nic. a. 325 und c. 2. dist. XLVII. und seitdem oft wiederholt), der Auffassung des römischen Rechts, welches darunter das Ueberschreiten des gesetzlichen Zinsfußes versteht, gewichen ist, nicht ihre Autorität behaupten können. Die deutsche Reichsgesetzgebung, vornehmlich die Reichspolizeiordnung von 1577, enthält specielle Festsetzungen über die Bestrafung des Zinswuchers, übergeht aber die Testirunfähigkeit mit Stillschweigen und derogirt damit der kanonischen Satzung.

Eine wesentliche Voraussetzung jedes Testaments ist die Selbstständigkeit der letztwilligen Verfügung des Erblassers, welche sich auch in der Einsetzung eines bestimmten Erben zeigen muß. Das römische Recht bestimmt deshalb, daß die Anordnungen des Testaments nicht einem Dritten überlassen und ihre Vollziehung von dessen Willkür abhängig gemacht werden dürfen. „Illa institutio, quos Titius voluerit, ideo vitiosa est, quod alieno arbitrio permissa est: nam satis constanter veteres decreverunt, testamentorum iura ipsa per se firma esse oportere, non ex alieno arbitrio pendere" (Gajus in l. 32 Dig. de heredibus instituendis [XXVIII, 5], verb. l. 68 eod. u. a. m.). Dagegen deklarirt Innocenz III. im c. 13. X. de testamentis (III, 26) „... qui extremam voluntatem in alterius dispositionem committit, non videtur decedere intestatus...". Ob und wie der Pabst dem römischen Rechte hiermit habe entgegen treten wollen, ist sehr bestritten. Die Meinung scheint den Vorzug zu verdienen, nach welcher sich diese Entscheidung nur auf ein besonderes Recht der Geistlichen bezieht, bei denen sich die Gewohnheit gebildet hatte, durch Manufideles über ihren Nachlaß zu verfügen (m. s. die liter. Nachweisungen bei Holzschuher, Theorie und Casuistik des gemeinen Civilrechts Bd. 2. [2te Ausgabe. Leipzig 1857.] S. 605; Weiske, Rechtslexikon Bd. X. S. 908 ff.).

Abgesehen von anderen künstlich hervorgesuchten Differenzen des kanonischen und römischen Rechts über Testamente, welche in der That doch nicht vorhanden sind (man vergl. z. B. Cunradi Rittershusii differentiarum iuris civilis et canonici libri VII. Argent. 1668. 4. lib. IV. cap. 1 sq.), fehlt es an solchen doch nicht rücksichtlich der Form der Testamente. Das römische Recht fordert zur Rechtsbeständigkeit eines Testaments, daß bei der Errichtung desselben sieben fähige Zeugen gegenwärtig seyen. Durch Gewohnheit hatte sich dagegen in manchen Diöcesen der Gebrauch gebildet, weniger Zeugen anzuwenden, was jedoch Bedenken erregte und eine entgegengesetzte Gewohnheit zu Gunsten des römischen Rechts in's Leben rief. Dies war z. B. der Fall im Bisthum Ostia. Der Bischof dieses Sprengels wendete sich daher an Alexander III., welcher, gestützt auf die der Kirche zustehende Gerichtsbarkeit in Testatssachen, die Entscheidung gab, daß die Norm des römischen Rechts (leges humanae) in dieser Angelegenheit nicht maßgebend seyn könne, „.... quia a divina lege et sanctorum patrum institutis et a generali ecclesiae consuetudine id noscitur esse alie-

num; quum scriptum sit: In ore duorum vel trium testium stat omne verbum: praescriptam consuetudinem penitus improbamus, et testamenta, quae parochiani vestri coram presbytero suo et tribus vel duabus aliis personis idoneis in extrema de cetero fecerint voluntate, firma decernimus permanere..." (vergl. 4 Mos. 35, 30. 5 Mos. 19, 15. Matth. 18, 16. Joh. 8, 17. u. a.). Hiernach erscheint überhaupt die Errichtung eines Testaments vor dem Pfarrer und zwei oder drei Zeugen nach dem kanonischen Rechte bestätigt. Indessen ist diese Form doch nie eine allgemeine geworden. Da nämlich die reichsgesetzliche Notariatsordnung von 1512 Tit. II. §. 2. vorschreibt: „.... daß nach kaiserlichen Rechten zu Aufrichtung aller Testamente auf's wenigste sieben Zeugen nöthig sind, zu denen der Notarius auch gezählt wird", hat die kanonische Form um so mehr sich nur partikularrechtlich behaupten können, als selbst in römisch-katholischen Ländern häufig die Geltung derselben verworfen ist. (Beispiele und Literatur bei Holzschuher a. a. O. Bd. II. S. 632; Richter, Kirchenr. (5. Ausg.) §. 300. Anmerk. 9; Schulte, über die Testamente ad pias causas nach kanonischem Rechte, in Linde, Marezoll und v. Schrötter, Zeitschr. für Civilrecht u. Prozeß. Neue Folge. Bd. VIII. [Gießen 1855.] Hft. II. S. 202.)

Während diese Festsetzung sich nach der Absicht des Pabstes auf jedes Testament bezieht, gibt es andere kanonische Bestimmungen, welche nur solche Testamente berühren, die einem frommen Zwecke dienen (testamenta ad pias causas). Bereits das römische Recht privilegirte solche letztwillige Verfügungen in mannichfaltiger Weise (man s. darüber Marezoll, Zu der Lehre von den Legaten ad pias causas, in der cit. Ztschrft. für Civilrecht u. Prozeß, Bd. V. Hft. I. S. 76 ff., vergl. Holzschuher a. a. O. S. 644 ff.; Weiske, Rechtslexikon Bd. X. S. 885 ff.); indessen ging das kanonische Recht viel weiter. Die Meinung, daß bereits durch die Kaiser für Testamente ad pias causas die sonst üblichen Formen aufgehoben seyen (Thomassin l. c. P. III. lib. I. cap. 20. no. 2.) ist unhaltbar, wie aus der const. 13. Cod. de sacros. ecclesiis (I, 2) erhellt (Schulte a. a. O. S. 162 Anm. 13). Dagegen hat die Kirche schon zeitig sich in diesem Sinne ausgesprochen, daß Verfügungen zu Gunsten der Kirche gleichviel, in welcher Form dieselben ergangen sind, aufrecht erhalten werden müßten M. s. deshalb Concil. Aurelian. IV. a. 541 can. 19., verb. can. 14. (Bruns canones Apostolorum et conciliorum II, 204), Conc. Paris. III. a. 557 can. 1. (eod. II, 219), Conc. Lugdun. II. a. 567 can. 2. (l. c. II, 223), Turon. II. a. 567 c. 25. (l. c. II, 230), Conc. Matiscon. I. a. 581 can. 4. (eod. II, 243), Conc. Paris. V. a. 615 can. 10. (eod. II, 258), verb. cap. 4. X. de testament. (III, 26), Gregor. I. (m. s. auch Thomassin l. c. cap. 21. no. 2. 3.; J. H. Boehmer, ius eccles. Protest. lib. III. tit. XXVI. §. XIX sqq.; Schulte a. a. O. S. 183 ff.). Bei dieser Formlosigkeit (z. B. nudis verbis c. 4. X. cit.) konnten leicht Zweifel entstehen, ob wirklich eine letztwillige Disposition in bestimmter Weise getroffen sey und es bedurfte daher eines zureichenden Beweises. Darüber, wie derselbe zu führen sey, war man nicht einig. Die Glossatoren stritten insbesondere darüber, ob wie bei der Errichtung, auch bei'm Beweise sieben Zeugen nöthig seyen, oder ob zwei oder drei genügten. Der ersten Ansicht waren Martinus und Hugo, der zweiten Bulgarus (Haenel, dissensiones dominorum. Lips. 1834. pag. 54. 55. 100). Jener folgten die Richter in Velletri im Kirchenstaate, was Veranlassung zu einer Entscheidung Pabsts Alexanders III. gab, welcher den Richtern eröffnete, daß dergleichen Testamente zur Competenz der geistlichen Gerichte gehörten, welche nicht nach weltlichen Gesetzen, sondern nach kirchlichen Normen darüber zu urtheilen hätten und dem Worte der Schrift gemäß mit zwei oder drei Zeugen zufrieden seyn sollten („...quum aliqua causa super testamentis ecclesiae relictis ad vestrum fuerit examen deductum, eam non secundum leges, sed secundum decretorum statuta tractetis, et tribus aut duobus legitimis testibus sitis contenti, quoniam scriptum est: in ore duorum vel trium testium stet omne verbum"). Die päbstliche Entscheidung in ihrem Originale (bei Borgia, Istoria della chiesa e

citta di Vercelli. Nocera 1743. p. 240, darnach in Richter's Ausgabe des Corpus juris can., verbunden mit dessen Kirchenrecht §. 300. Anmerk. 7, auch bei Schulte a. a. O. S. 166) erweckt über diesen Zusammenhang und zwar in der Anwendung auf ein mündliches Testament (testamentum nuncupativum, nudis verbis) kein gegründetes Bedenken. Dagegen hat Raymund a Pennaforte die Stelle verändert in's Corpus juris aufgenommen (c. 11. X. de testamentis III, 26) und verallgemeinert auf alle Testamente ad pias causas bezogen. Die Absicht blieb aber, Regeln über den Beweis solcher Testamente aufzustellen, und es ist daher ein von Vielen getheilter Irrthum, welche auf Grund dieser Dekretale angenommen haben, daß Testamente ad pias causas von zwei oder drei Zeugen nach kanonischem Recht errichtet werden müßten. Die Zeugen haben also im c. 11. X. cit. nur die Bedeutung der Beweis-, nicht der Solennitätszeugen und es ergiebt sich zugleich hieraus, daß die Existenz und der Inhalt eines testamentum ad pias causas auch auf anderem Wege, als durch Zeugen, bewiesen werden könne.

Hieraus, wie aus dem Grundsatze, daß die leges, das römische Recht, für diese Testamente nicht maßgebend ist, erklären sich zugleich noch andere kanonische Bestimmungen über dieselben.

Da die Form eine freie ist, bedarf es nicht der solennen Rogation der Zeugen (das römische Recht disponirt: „In testamentis, in quibus testes rogati adesse debent, ut testamentum fiat, alterius rei causa forte rogatos ad testandum non esse idoneos placet etc" l. 21. §. 2. Dig. Qui testamenta facere possunt. XXVIII, 1., ebenso die Notariatsordnung vom J. 1512); auch Frauen können gültige Zeugen seyn (gegen l. 20. §. 6. D. tit. cit. und die Notariatsordnung). Haussöhne können nach römischem Recht nur über gewisse Sondergüter, welche sie durch Kriegsdienst u. s. w. erworben haben (peculium castrense und quasi castrense) testiren, dagegen nicht über solche Güter, an welchen der Vater den Nießbrauch hat (peculium adventitium regulare), oder, wenn dem Vater der Nießbrauch auch nicht zusteht, doch die freie Disposition des Kindes wegen der persönlichen Einheit mit dem Vater gehindert ist (peculium adventitium irregulare). Selbst wenn der Vater seine Einwilligung zur Errichtung eines Testaments über diese Adventitien dem Sohne ertheilen wollte, würde er doch nicht von Todeswegen darüber testamentarisch disponiren können. (Pr. Institut. Quibus non est permissum facere testamentum II, 12). Dies ist aber durch das kanonische Recht geändert. Bonifaz VIII. bestimmt nämlich in cap. 4. de sepulturis in VI°. (III, 12): „... Quamvis filius familias absque patris assensu sibi possit libere eligere sepulturam: pro anima tamen sua praeter ipsius assensum, nisi peculium castrense aut quasi castrense habeat, aliquid iudicare non potest". Es ist in Bezug auf die castrensischen Peculien das römische Recht bestätigt, in Bezug auf die übrigen insofern modificirt, als mit Consens des Vaters der Sohn pro anima iudicare potest, d. h. für sein Seelenheil testamentarisch verfügen darf (vgl. J. H. Boehmer l. c. §. XXV.; Schulte a. a. O. S. 217. 218). Zu den kanonischen Privilegien der Testamente ad pias causas gehört auch der schon oben berührte Fall des cap. 13. X. de testam. (III, 26), dagegen nicht die Aufrechthaltung derselben wider den offenbaren Willen des Erblassers (vgl. Schulte a. a. O. S. 220 ff.); wohl aber bleiben die Legate ad pias causas in Kraft, wenn ein Testament auch wegen sonstiger Mängel nicht aufrecht erhalten werden kann (a. a. O. S. 224 ff.). Ebensowenig hat ein solches Testament die Wirkung, die Vortheile auch auf andere Personen, welche neben einer pia causa bedacht sind, zu übertragen: denn die Privilegien sind beschränkt auf piae causae selbst (a. a. O. S. 222 ff.).

Es kann nicht befremden, daß wegen einer gewissen Unbestimmtheit der kanonischen Festsetzungen über die Testamente für milde Zwecke bei der allgemeinen Tendenz, dieselben möglichst zu fördern, eine große Menge von Privilegien behauptet worden sind, welche sich selbst vom Standpunkte des kanonischen Rechts nicht vertheidigen lassen. Vor

allem hat Tiraquell in dem: „Tractatus de privilegiis piae causae (Opuscula Tom. V. a. 1597), welcher 167 Privilegien anführt„ eine große Zahl ganz unhaltbarer Grundsätze aufgestellt, deren Widerlegung kein Bedürfniß ist. Außer der bereits angeführten Literatur s. m. noch die Nachweisungen bei Schulte a. a. O. S. 231. 232.

Die kanonischen Bestimmungen über Form und Inhalt der Testamente ad pias causas gelten gegenwärtig noch in Sachsen, Bayern, Kurhessen, Württemberg, dagegen nicht in Preußen, Oesterreich und in den Gebieten des französischen Rechts (Richter, Kirchenr. §. 300. Anm. 7; Schulte, Kirchenr. Thl. II. S. 474 Anm. 5).

Einer besondern Auseinandersetzung bedürfen schließlich noch die Testamente der Geistlichen.

Mit Bezugnahme auf das Wort des Herrn: „der Arbeiter ist seines Lohnes werth" (Luk. 10, 7.), erklärt auch der Apostel: „Die das Evangelium verkündigen, sollen sich vom Evangelio nähren" (1 Kor. 9, 14.). Daher erhielten die kirchlichen Beamten innerhalb der Gemeinden ihren Lebensunterhalt, welchen ihnen der Bischof aus den Einnahmen der Kirche zu Theil werden ließ. Die Absicht war aber nicht, daß sie außerdem Reichthümer erwerben sollten, vielmehr lag ihnen die Pflicht ob, das was sie erübrigten, für kirchliche Zwecke, insbesondere für die Armen zu verwenden. Daß in diesem Sinne der Bischof das Kirchengut verwalten sollte, bestimmte das Concil von Antiochia 332 in can. 25. (c. 23. Cau. XII. qu. I.) und wollte (c. 24., unvollständig in c. 5. Cau. X. qu. 1., aber übergegangen in c. 40 Apostolorum, in c. 21. Cau. XII. qu. I.), daß keine Vermengung der bischöflichen Privatgüter mit den kirchl. eintreten, „ut potestatem habeat de propriis moriens episcopus sicut voluerit et quibus voluerit derelinquere, nec sub occasione ecclesiasticarum rerum ea, quae episcopi esse probantur, intercidant". Eine gleiche Bestimmung gab die dritte Karth. Synode 397 can. 49. (c. 1. Cau. XII. qu. III.) für alle Kleriker, welche gehalten seyn sollten, jeden amtlichen Erwerb, soweit sie dessen nicht bedurften, vom Augenblick der Ordination an der Kirche zurückzugeben, wogegen sie über ihre eignen Güter frei verfügen durften. Aehnliches verordnete die Synode zu Agde 506 can. 6. u. 48. (Can. 3. Cau. XII. qu. 3. c. 19. Cau. XII. qu. I.) und Epaon 517 c. 17. (Bruns a. a. O. II, 169). Die weltliche Gesetzgebung bestätigte dies. So Justinian in c. 42. §. 2., 5. 6. Cod. de episcopis et clericis (I, 3). Novella CXXXI. cap. 13. (daraus die Auth. Licentiam Cod. de episcop. et cler.). Hier ist aber nur die Rede von Bischöfen, Oekonomen und Vorstehern der Wohlthätigkeitsanstalten. Dagegen bestimmt Justinian in der Nov. CXXIII. cap. 19.: „Presbyteros autem et diaconos et subdiaconos, cantores et lectores quos omnes clericos appellamus, res quolibet modo ad eorum dominium venientes habere sub sua potestate praecipimus, ad similitudinem castrensium peculiorum, et donare secundum leges, et in his testari, licet sint sub parentum potestate: sic tamen, ut horum filii, aut his non existentibus, parentes eorum legitimam partem ferant". Thomassin (l. c. P. III. lib. II. cap. XXXIX. no. 14., XL. no. 4.) und alle Späteren, mit Ausnahme J. H. Böhmer's (ius eccl. Prot. lib. III. tit. XXV. §. VIII sqq.), stellen demungeachtet die übrigen Kleriker den Bischöfen u. s. w. gleich. Böhmer ist aber wohl im Recht, wenn er auf die Worte: „quolibet modo", „ad similitudinem castrensium peculiorum", besonders Gewicht legt. Auch Gregor I. spricht nur von der Beschränkung der Bischöfe (Briefe von 602 u. 595 in c. 1. 2. Cau. XII. qu. V.) und ebenso auch andere Gesetze (Böhmer a. a. O. §. IX., s. auch Capitulare a. 794 c. 41. bei Pertz, Monumenta Germaniae III, 74). Seit dem Priester nicht mehr vom Bischof der Unterhalt gewährt wurde, sondern die eigene Verwaltung der zu ihrer Pfarrei gehörigen Güter zustand, ergab sich das Bedürfniß, die für die Bischöfe geltenden Grundsätze auch auf sie zu übertragen und dies um so mehr, als häufig darüber Klagen ergingen, daß sie das Kirchengut unredlich verwalteten. Dahin zielen die Bestimmungen des Concilium Toletan. IX. von 655 can. 4. (c. 1. Cau. XII. qu. IV.), die in den Dekretalen lib. III. tit. 25. de peculio clericorum enthaltenen Stellen,

wie auch das Rescriptum consultationis sive exortationis episcoporum ad domnum Hludowicum imperatorem von 829 (bei Pertz a. a. O. III, 332 ff.) cap. 12., aus welchem das Concilium Paris. VI. von 829 lib. I. cap. 16. und Benedict Lev. Capitul. lib. V. cap. 327. entlehnt sind. Gratian hat die Stelle mit falscher Inskription in c. 4. Can. XII. quaest. V. und überdies unvollständig, nämlich beschränkt auf die Bischöfe. Nachdem ausgesprochen ist: „.... postquam autem episcopus factus est, quascumque res de facultatibus ecclesiae aut suo aut alterius nomine qualibet conditione comparaverit, decrevimus ut non in propinquorum suorum, sed in ecclesiae cui praeest iura deveniant", heißt es im Originale: „Similiter presbiteris vel diaconis qui de ecclesiarum rebus quibus praesunt praedia eo modo emant, faciendum statuimus; quoniam multos presbiterorum occasione taliter emptarum rerum ecclesias quibus praesunt exspoliasse, et a suo ministerio multis modis exorbitasse, et se diabolo mancipasse, et hac occasione multos laicorum in scandalum damnationis et perditionis proruisse comperimus".

Das Recht, über den nicht aus dem Kirchengute geflossenen Erwerb zu verfügen, blieb hiernach dem Klerus überhaupt (m. s. Details bei Thomassin l. c. cap. 38 sq.; Neller, diss. de episcoporum testamenti factione activa eorumque testamentis sancta ordinandis. Trevir. 1761.; desselben diss. de clericorum saecularium testam. factione activa etc. Eod., beide wiederholt in Schmidt, thesaurus juris ecclesiastici T. VI. (Heidelb. 1777. 4.) pag. 382 sq. 402 sq.). Faktisch traten aber bald durch Uebung des Spolienrechts Hemmungen ein (vergl. den Art. Bd. XIV. S. 683 ff.); außerdem wurde es den Geistlichen zur Pflicht gemacht, der Kirche in ihren letzten Willen wenigstens einen Theil ihrer Güter zu hinterlassen. Bei'm Mangel jeder Verfügung sollten, nach Berücksichtigung der pflichttheilsberechtigten Verwandten, die betreffenden Kirchen selbst in den Nachlaß folgen. Gegenüber den willkürlichen Eingriffen der Spoliatoren suchten die Verletzten Privilegien für ihre Testirfreiheit zu erhalten, welche ihnen auch von Seiten des Staats wie der Kirche gewährt wurden. Seitdem bildeten sich nach und nach verschiedene Grundsätze in den einzelnen Diöcesen sowohl über den Umfang des Rechts, als die bei der Uebung desselben anzuwendenden Formen. Alexander III. entschied bereits, daß Kleriker auch über die im Amte erworbenen Mobilien disponiren können: „....Licet autem mobilia per ecclesiam acquisita de iure in alios pro morientis arbitrio transferri non possint, consuetudinis tamen est non improbandae, ut de his pauperibus, et religiosis locis, et illis, qui viventi servierant, sive consanguinei sint sive alii, aliqua iuxta servitii meritum conferantur" (c. 12. X. de test. III, 26). Später ging man jedoch auch weiter und gestattete sowohl in Bezug auf Mobilien, wie Immobilien letztwillige Verfügungen (Beispiele bei Gonzalez Tellez zum c. 12. X. cit.). Zuvörderst befolgte man indessen die von Alexander III. als zulässige Gewohnheit ausgesprochenen Grundsätze. So die Synode von Würzburg 1298 Kap. 12., Köln 1300 Kap. 5., Trier 1310 Kap. 78., Prag 1355 Kap. 35. (Hartzheim, Concilia Germaniae Tom. IV. Fol. 28. 38. 144. 390). Auch wurde es den Erblassern zur Pflicht gemacht, einen gewissen Antheil der Kirche selbst zu hinterlassen (m. s. z. B. das Indultum des Erzbischofs Werner von Trier v. 1398 bei Hontheim, historia diplom. Trevir. T. II. fol. 303; Blattau, statuta Trevir. T. I. no. 45.) u. a. (Richter, Kirchenrecht §. 315 Anmrkg. 16). Da den Bischöfen ein Anspruch auf den Nachlaß der Geistlichen als Ausfluß des ius spolii häufig zustand, dieselben aber auf diese Befugniß verzichteten, behielten sie sich gewöhnlich auch als Mortuarium einen „Ferto" vor (a. a. O. Anm. 18 a), wie auch für die meistens erforderliche bischöfliche Genehmigung des Testaments gewisse Prozente entrichtet werden sollten (1 Prozent nummus centesimus, 2 Prozent quinquagesimus, 5 Prozent vicesimus, vgl. a. a. O. Anmerk. 17. 18). Gegenwärtig entscheiden hierüber die Partikularrechte, welche die Testirfreiheit des Klerus allgemein anerkennen, die Verpflichtung gegen die Kirche und zu gewissen Abgaben aber in verschiedener Weise theils

bestätigt, theils aufgehoben haben. (Specielle Nachweisungen darüber gibt Permaneder, Handbuch des Kirchenrechts. 3. Aufl. §. 505, vgl. Richter a. a. O.)

Was die Form der Testamente der Geistlichen betrifft, so war dieselbe öfter begünstigt, indem die Errichtung vor einem Pfarrer und zwei Zeugen (s. o.), oder auch nur mündlich vor zwei Zeugen, oder auch durch alleinige eigenhändige Skriptur (testamenta holographa) erfolgen durfte, öfter aber auch an die gewöhnlichen Vorschriften des Civilrechts gebunden (vgl. J. H. Boehmer, jus eccles. Prot. lib. III. tit. XXVI. §. II. sqq.; Schulte, Kirchenrecht Bd. II. S. 529). Gegenwärtig sind die in den einzelnen Ländern vorgeschriebenen Formen maßgebend, insofern nicht ausnahmsweise Privilegien bestehen, wie für Hildesheim (F. A. Klinkhardt, das Recht der Hildesheimischen kathol. Geistlichkeit, ohne Feierlichkeiten gültiger Weise letztwillig verfügen zu können u. s. w. Hildesheim 1838.) und für Bamberg (Permaneder a. a. O. §. 459 Anm. 6).

Mönche, Nonnen und Ordensgeistliche können, sobald sie Profeß geleistet, also auch das Gelübde der Armuth abgelegt haben, da sie todt für die Welt sind, kein Testament errichten (vergl. J. H. Boehmer l. cit. lib. III. tit. XXV. §. XVII sqq. lib. III. tit. XXVI. §. IX sqq.). Dies ändert sich, sobald sie ihres Gelübdes entbunden und unter die Weltgeistlichen versetzt sind, sowie dann, wenn sie, unter dem Schutze der bürgerlichen Gesetze, apostasiren. H. F. Jacobson.

Tetrapolitana, confessio, auch Suevica oder Argentinensis genannt, das auf dem Reichstage zu Augsburg im J. 1530 übergebene Glaubensbekenntniß der vier Städte Straßburg, Constanz, Memmingen und Lindau, die erste eigentliche Bekenntnißschrift der reformirten Kirche.

Umsonst hatte Landgraf Philipp von Hessen nichts unversucht gelassen, um auf dem Augsburger Reichstage ein möglichst allgemeines Bekenntniß der Evangelischen zu Stande zu bringen. Seine dahin gehenden Bemühungen scheiterten an dem Starrsinn der Sachsen, die mit den der Zwingli'schen Ketzerei verdächtigen oberländischen Städten nun einmal nichts zu thun haben wollten. Die Abgeordneten der letzteren sahen sich von allen politischen wie theologischen Berathungen der Lutherischen gegenüber dem gemeinsamen Frieden ausgeschlossen; sie sahen, daß dieselben sogar geflissentlich jede Berührung mit ihnen vermieden, und hatten leider nur zu viel Grund zu dem Verdachte, daß man Sächsischerseits unedel und verblendet genug sey, um den Frieden mit dem Kaiser durch Preisgebung der „Sakramentirer" erkaufen zu wollen, — hat man's doch am Ende auch nur dem Landgraf Philipp zu verdanken, der sonst von der Sächsischen Confession zurückgetreten wäre, daß im 10. Artikel derselben Zwingli's Abendmahlslehre nicht namentlich und nur mit der milden Formel: et improbant secus docentes, verworfen wurde. Unter diesen Umständen glaubten endlich die Straßburger Gesandten, Jakob Sturm und Matthis Pfarrer, um dem Kaiser, der von den sämmtlichen zu Speier protestirenden Ständen eine Verantwortung ihres Glaubens begehrt hatte, gerecht zu werden, zur Einreichung eines Sonderbekenntnisses sich entschließen zu müssen. Zur Abfassung desselben wurden Bucer und Capito nach Augsburg beschieden. Der Erste traf am 23. Juni, der Letzte am 27. desselben Monats, zwei Tage nach der feierlichen Uebergabe der Sächsischen Confession, beide incognito, daselbst ein. Da die Zeit drängte, so machten sie sich unverzüglich an die Arbeit, und schon am 11. Juli konnte das von beiden trefflichen, innig verbundenen Theologen gemeinschaftlich auf Grund einer von Capito im März des Jahres im Auftrage des Raths verfaßten Apologie „aller Newerung halb, so durch Gottes Wort zu Straßburg eingebracht und im Namen eines ehrsamen Raths geschehen möcht", entworfene Glaubensbekenntniß, nachdem es dem Rath zu Straßburg mitgetheilt und von ihm und den Predigern der Stadt gutgeheißen und sodann den befreundeten Städten vorgelegt war, mit den Unterschriften der oben genannten vier Städte versehen (von den Verbündeten hatte sich nur Ulm aus Furcht vor dem Kaiser zurückgezogen) dem Reichs-Vicekanzler Balthasar Merkel, Propst zu

Waldkirch, bald nachher Bischof von Constanz, zur Uebergabe an den Kaiser eingehändigt werden.

Aus 23 Artikeln nebst Prolog und Epilog bestehend, hat diese Confession, obwohl, wie sie selbst hervorhebt, in nicht geringer Eile verfaßt, vor der Sächsischen doch die gleichmäßigere Ausarbeitung der Artikel sowie die größere Vollständigkeit voraus und steht in der einfachen Klarheit und ruhigen Milde, womit sie die Grundlehren des Glaubens auseinandersetzt, als eine ebenbürtige Schwester neben jener da, mit der sie auch fast durchgehends in Uebereinstimmung sich befindet. Vom Abendmahl wird cap. 18. gelehrt, daß Christus non minus hodie quam in novissima illa coena omnibus, qui inter illius discipulos ex animo nomen dederunt, cum hanc coenam, ut ipse instituit, repetunt, verum suum corpus verumque suum sanguinem vere edendum et bibendum in cibum potumque animarum, quo illae in aeternam vitam alantur, dare per sacramenta dignatur, — also bloß eine geistige Mittheilung Christi an diejenigen, qui inter illius discipulos ex animo nomen dederunt, behauptet, und mithin das eine räumliche Gegenwart Christi in den sakramentlichen Zeichen und den Genuß der Ungläubigen in sich schließende a d e s s e e t d i s t r i b u i v e s c e n t i b u s i n c o e n a d o m i n i der Augustana stillschweigend abgelehnt; unverkennbar aber hat sich der zwingli'sch denkende, aber schon von seinen Unionsplänen erfüllte Bucer der A u s d r u c k s w e i s e der Sächsischen Confession möglichst zu accommodiren gesucht (vergl. den Art. „Bucer" Bd. II. S. 417). Der Zwingli'sche Standpunkt der Oberländer gibt sich noch in der Polemik gegen die Bilder cap. 22. zu erkennen. Namentlich aber hat die tetrapolitana es nicht unterlassen, in ihrem ersten Artikel, de materia concionum, mit dem Satze von der heiligen Schrift als der alleinigen Quelle und Norm der christlichen Lehre zu beginnen, worin sie die sämmtlichen reformirten Confessionen zu Nachfolgern hat, während die Augustana ebenso wie die späteren lutherischen Bekenntnißschriften, mit Ausnahme der Concordienformel, dies höchste Formalprincip des Protestantismus ganz übergehen.

Erst am 24. Oktober, nachdem sie über drei Monate darauf hatten warten müssen, empfingen endlich die Gesandten der unterschriebenen Städte eine Antwort auf die von ihnen eingereichte Confession. Die Antwort war eine von Eck, Faber und Cochläus verfaßte, von Schmähungen und Verdrehungen strotzende „Confutation", die sie sich mußten vorlesen lassen, und die Bitte, von derselben nähere Einsicht oder eine Abschrift nehmen zu dürfen, wurde ihnen ebenso wie schon vorher den Unterzeichnern der Sächsischen Confession rund abgeschlagen. Indeß gelang es ihnen, sich eine Abschrift des Originals zu verschaffen, und so war Bucer im Stande, eine „schriftliche Beschirmung und Vertheidigung" ihres Bekenntnisses abzufassen, die zugleich mit der „Confutation und Widerlegung" als Anhang zur „Bekandtnuß der vier Frey und Reichstätt, Straßburg, Constantz, Memmingen vnd Lindaw, in deren sie key. Majestat, vff dem Reichstag zu Augsburg im xxx Jar gehalten, ires glaubens und fürhabens, der Religion halb, rechenschaft gethan haben", in der ersten deutschen Ausgabe derselben zu Straßburg im August 1531 veröffentlicht wurde. Im September kam dann auch eine lateinische Uebersetzung heraus mit dem Motto Joh. 7, 17. Bucer hatte sich nur nothgedrungen, um den Verläumdungen, welche über den Inhalt der Confession umliefen, entgegenzutreten und die „Confutation" nicht unbeantwortet zu lassen, zur Herausgabe verstanden, indem er fürchtete, daß dieselbe seinen Unionsbestrebungen hinderlich werden möchte, und während die Confession als der erste Versuch eines Unionssymbols betrachtet werden kann, hat sie das merkwürdige Loos gehabt, daß sie ungeachtet ihrer Vortrefflichkeit, worin sie Lebenskraft genug besaß, um nicht gegen das Sterben sich zu wehren, gerade wegen der immer stärker hervortretenden Unionsbestrebungen ihres Hauptverfassers von vornherein nie zu rechtem Leben gelangen konnte, — beiläufig ein starkes Zeugniß gegen die wenn auch noch so wohlgemeinten Bestrebungen aller derjenigen, die, wie der edle Bucer, die kirchliche Union auf dem Wege der Einigung in zweideutigen, den Gegensatz verhüllenden

dogmatischen Formeln, beziehungsweise durch Transaktionen mit einem unevangelischen Dogmatismus statt im entschiedenen Bruch mit demselben suchen. Als die Straßburger auf dem Convent zu Schweinfurt 1532 sich zur Unterschrift der Augustana verstanden, behielten sie sich noch ihre eigene Confession ausdrücklich vor. Und Bucer und seine Freunde haben die tetrapolitana als das eigentliche Bekenntniß ihrer Kirchen zu betrachten nie aufgehört. Jener hat noch auf seinem Sterbebette (1551) durch die Bestätigung seines 1548 aufgestellten Testaments sein Festhalten an der „Lehre und Bekenntniß, die wir (Straßburger) zu Augsburg vor dem Kaiser und den Ständen des Reichs haben bekennet und hernach in unserer Apologia erkläret", ausgesprochen. Er hat es aber nicht hindern können, daß das unter seinen eigenen Auspicien, zufolge der schiefen Stellung, in die er durch seine Verbindung mit den Wittenbergern gerathen war, auch in Straßburg allmählich eingedrungene Lutherthum immer mehr die Augustana, und zwar die invariata, als das ausschließliche Bekenntniß der Straßburger Kirche mit gänzlicher Zurücksetzung der tetrapolitana geltend machte. Und unter der Herrschaft, welche das starre Lutherthum seit Bucer's Tode und Martyr's Entfernung von Straßburg (1556) daselbst errungen hatte, konnte es geschehen, daß ein im Jahre 1579 von dem Rektor Johannes Sturm, einem der Wenigen, die noch das anrüchig gewordene Gedächtniß Bucer's und seiner Mitstreiter mit unerschütterlicher Pietät in Ehren hielten, zu Straßburg veranstalteter Wiederabdruck der ersten Ausgabe der Confession auf ein dies befürwortendes Gutachten der Prediger durch ein Edikt des Raths im J. 1580 unterdrückt wurde. Der letzte bekannte Abdruck des Bekenntnisses mit der Confutation und Apologie erschien zu Zweibrücken im J. 1604.

Ueber die Literatur und die Ausgaben s. Niemeyer's collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. Lips. 1840. pag. LXXXIII sqq. — Vergl. Baum, Capito und Bucer. Elberf. 1860. (3. Thl. der Biographieen der Väter und Begründer der reformirten Kirche). S. 466 ff. 595; und theilweise Planck's Gesch. des protestant. Lehrbegriffs. 3r Bd. 1r Thl. 2te Aufl. Leipzig 1796. S. 68 ff.

H. Mallet.

Tetrarch, τετράρχης (vergl. über die Form Winer's Grammatik S. 60), tetrarcha, Vierfürst, bedeutet nach dem späteren römischen Sprachgebrauch (Sall. Cat. 20. 7. Cic. pro Mil. 28. Hor. sat. 1, 3. 12. Vell. Pat. 2, 51. Tac. ann. 15, 25) einen unter römischer Oberhoheit mit beschränkter Souverainetät über ein kleineres Land (Tetrarchie) herrschenden Vasallenfürsten. Zuerst kommt das Wort Tetrarchie vor in Thessalien, das unter Philipp dem Macedonier in vier τετραρχίας, Landviertel, zerfiel (Dem. Phil. III, C. 26. Strab. 9, p. 430. Phot. s. v. τετραρχία). So hatten auch die nach Galatien eingewanderten celtischen Stämme, die Trocmer, Tolistobojer und Tectosagen je vier Fürsten, τετράρχαι (Strab. 9, 541. 567. Plin. 5, 42. App. Mithr. 46. Syr. 50. Civ. 4, 88). Allmählich vereinigten sie sich unter einem Fürsten, dem bekannten Dejotarus (Cic. pro rege Dejot. Liv. epit. 94. Hirt. bell. Alex. 67. 1), dem Amyntas folgte. So wurde der Titel überhaupt einem Fürsten über einen kleineren Theil eines Landes gegeben, mochten es nun dieser Theile mehr oder weniger als vier seyn. Doch steht kataphrastisch für τετράρχης, τετραρχεῖν (Luk. 3, 1. 19. 9, 7. Matth. 14, 1), auch βασιλεὺς und βασιλεύειν (Matth. 14, 9. Mark. 6, 22). Auch die Brüder Herodes und Phasael, Söhne des Idumäers Antipater, wurden anfangs von Antonius zu Tetrarchen ernannt (Bd. VI, 9.) und ersterer erhielt erst später mit der Herrschaft über ganz Palästina auch den Königstitel. Ueber die im Neuen Testamente angeführten Tetrarchen, Söhne Herodis des Großen, Herodes Antipas und Philippus, s. Bd. I. S. 391. XI. S. 549. Ueber den Luk. 3, 1. genannten Tetrarchen Lysanias von Abilene, den Eusebius Chron. zu Ol. 196. auch irrthümlich zum Sohne Herodis d. Gr. macht, s. Bd. I. S. 64 ff. Wollte man das Wort „Tetrarchie" premiren, so könnte man als vierten Theil zum Gebiet des Archelaus, Antipas und Philippus das der Salome im Vermächtniß ihres Bruders zugewiesene Gebiet, von Jaban, Asdod und Pha-

saeliß hinzunehmen, so wie später Luk. 3, 1. neben den Gebieten des Herodes und Philippus und dem unmittelbar unter dem römischen Prokurator stehenden Gebiet von Judäa noch als viertes Gebiet Abilene steht. Leyrer.

Tetzel, Johann, der bekannte Dominikaner und Ablaßprediger, war vermuthlich in einem der Jahre von 1450 bis 1460 zu Leipzig geboren. Sein Vater, der als Goldarbeiter in Leipzig lebte, hieß Johann Tietze, seine Mutter Margarethe, die als verwittwete Goldschmidt mit Johann Tietze eine zweite Ehe einging. Johann Tetzel war das jüngste Kind seiner Eltern, und aus der Bezeichnung „kleiner Tietze" ist allmählich der gewöhnliche Name Tetzel (Thietzel, Dözel) entstanden. In der Nikolaikirche zu Leipzig wurde Joh. Tetzel getauft. Ueber seine Jugendjahre und Jugendbildung ist uns zwar nichts Näheres bekannt, indeß wird doch in verschiedenen Nachrichten über ihn erwähnt, daß er schon als Knabe Verstand und Scharfsinn, überhaupt einen regen Geist und Talent zur Beredtsamkeit an den Tag gelegt habe. Er wählte die wissenschaftliche Laufbahn, bezog die Universität in seiner Vaterstadt, erlangte im Jahre 1482 unter dem Rektorate von M. Martin Fährmann das akademische Bürgerrecht, hörte philosophische, theologische und philologische Vorlesungen und übte sich in der Dialektik und Beredtsamkeit. Im Jahre 1487 erhielt er das Baccalaureat der Philosophie und zeichnete sich unter einer Anzahl von Bewerbern um diese akademische Würde vortheilhaft aus. Hieraus schon ergibt es sich von selbst, daß Tetzel überhaupt nicht der ganz unwissende Mönch gewesen seyn kann, als welcher er gewöhnlich bezeichnet worden ist. Nach dem Tode seiner Eltern trat er (1489) in das Dominikanerkloster St. Pauli in Leipzig, und hier gewann er bald durch seinen mönchischen Eifer wie durch seinen Fleiß und sein Talent die Gunst seines Priors Martin Adam, der ihm auch oft die Erlaubniß gab, außerhalb des Klosters zu seyn und zu predigen. Tetzel wußte durch seine Beredtsamkeit wie durch seine imponirende äußere Erscheinung die große Menge zu gewinnen, erhielt als Volksredner bald einen Ruf und sehr natürlich war es, daß auch seine Vorgesetzten die Aufmerksamkeit auf ihn lenkten. Im J. 1502 bekam er vom Stuhle zu Rom den Auftrag, das Jubeljahr und den Ablaß desselben zu verkünden. Hiermit begann Tetzel's Thätigkeit für die Ablaßpredigt und Ablaßkrämerei; die bedeutenden Erfolge, die er erzielte, ließen ihn natürlich in der Gunst Roms um so mehr sich befestigen. Der Schauplatz seiner Thätigkeit war zunächst Zwickau und die Umgegend, dann durchzog er seit dem Jahre 1504, um Geld für die liefländischen Ordensritter zum Kriege gegen den Fürsten Johann Basilides zusammenzubringen, Brandenburg, Schlesien, Preußen, Litthauen, kam im J. 1507 nach Meißen zurück, begab sich nach Freiberg, Dresden, Pirna und Leipzig, und überall wußte er einen reichen Gewinn aus dem Ablaßmarkte zu ziehen. Im Jahre 1508 besuchte er Naumburg und Erfurt, dann ging er nach Annaberg, wo er sich fast zwei Jahre lang aufhielt und in einer höchst ärgerlichen, marktschreierischen Weise sein Ablaßgeschäft betrieb, wie uns Myconius als Augen- und Ohrenzeuge (s. Frid. Myconii Historia Reformationis vom Jahre Christi 1518—1542 aus des Autors autographo mitgetheilt — von E. S. Cyprian. Leipz. 1718) erzählt, indem er zugleich den Pomp schildert, mit dem Tetzel überall einzog. Selbst unsittliche Reden und Blasphemie mußten seinen Zwecken dienen. Von Annaberg ging er nach der Oberlausitz, hielt sich (1509) in Görlitz und Chemnitz auf und wollte dann wieder nach Annaberg zurückkehren, der Bischof von Meißen, Johann von Salhausen, verbot ihm aber die Eröffnung des Ablaßmarktes, daher wendete er sich (1510) nach Glauchau im Schönburgischen. Darauf unternahm er eine Reise nach Rom, im Jahre 1512 aber hielt er sich wieder im Meißnischen Gebiete auf. Da jedoch schon von verschiedenen Seiten her die Mißbilligung gegen sein Treiben laut geworden war, verließ er seinen bisherigen Schauplatz wieder und wanderte nach Nürnberg, von da nach Ulm, wo namentlich der Priester Conrad Krafft gegen die Betrügerei durch den Ablaß sich erhob. Hier beging Tetzel eine Mißhandlung an einem Bürger, und wegen der Verleitung einer Frau zum Ehebruche war

er in Innsbruck zum Tode durch Säcken verurtheilt worden, doch der Kaiser Maximilian I. schenkte ihm das Leben und verurtheilte ihn zu lebenslänglicher Gefangenschaft. Nun saß er in Leipzig in Haft; doch durch Fürsprache erlangte er die Freiheit wieder und von Neuem begann er den Ablaßhandel, aber mit gesteigerter Unverschämtheit, ja mit einer Kühnheit und Frechheit, die wohl nicht höher getrieben werden konnte. Selbst von römischer Seite ist das schnöde Gebahren Tetzel's oft zugegeben worden, nur seine Unsittlichkeit bis zum Ehebruche und der Verkauf der Ablaßzettel ohne Verpflichtung der Käufer zur Beichte und Buße, als Freischeine selbst für künftige Sünden, wurde in Abrede gestellt, bloß darauf hin, daß von Anhängern Luther's diese Thatsachen angegeben wurden.

Eine sehr erwünschte Gelegenheit für seine bisherige Thätigkeit konnte Tetzel finden, als der Erzbischof Albrecht von Mainz darauf bedacht seyn mußte, das Pallium von Rom zu erhalten; Pabst Leo X. aber hatte, unter dem Vorwande, den Bau der Peterskirche zu vollenden, in der Wirklichkeit jedoch, um die Mittel zu seiner Verschwendung zu finden, auf den Rath des Cardinals Pucci einen Ablaß ausgeschrieben, und um diesen recht einträglich zu machen, drei Hauptcommissäre ernannt, die durch Untercommissäre den Ablaßverkauf betreiben ließen. Zu den Hauptcommissären gehörte der päbstliche Protonotarius Angelus Arcimbold und der Erzbischof Albrecht von Mainz. Zunächst trat Tetzel als Untercommissär in den Dienst Arcimbold's (im J. 1516) und besuchte zum Zwecke des Ablaßverkaufes die Städte und Dörfer in Meißen, Thüringen und der Mark, namentlich hielt er sich auch in Leipzig und Wurzen auf; für seinen Geschäftsbetrieb in den Stiftern von Meißen und Camin hatte er eine besondere Concession vom Kaiser Maximilian (datirt Schloß Erberg den 27. Aug. 1516) erhalten. Den Markt eröffnete er besonders gern in Schenken bei Kegel- und Würfelspiel und anderen Lustbarkeiten. Im Anfange des Jahres 1517 kam er wieder nach Annaberg und Leipzig, darauf trat er in die Dienste Albrecht's, wurde zum Ketzermeister ernannt und Pabst Leo X. ertheilte ihm durch ein besonderes Breve die Befugniß, in ganz Deutschland den Ablaß verkaufen zu können. Beides, der Titel eines Inquisitors wie das päbstliche Breve, unterstützte ihn wesentlich in der Ausführung seines Geschäftes; zugleich gab er an die Priester eine besondere Instruktion (s. Val. E. Löscher, vollständ. Reformations-Acta und Documenta. I. Lpz. 1720. S. 415 ff.), wie sie von der Kanzel aus den Nutzen des Ablaßkaufens dem Volke einreden und empfehlen sollten. Bis in den Monat September (1517) erließ er die Ablaßbriefe im Namen Albrecht's, dann aber stellte er sie unter seinem eigenen Namen aus, und als Gehülfe stand ihm der Dominikaner Bartholomäus zur Seite. Das Feld seiner Thätigkeit war jetzt zunächst in dem Mainzischen Gebiete und in der Mark Brandenburg (wo Tetzel im Anfange des Oktober 1517 in Berlin war), dann wandte er sich nach der Gränze der sächsischen Länder, denn in diesen selbst war ihm der Handel nicht gestattet worden, und kam nach Zerbst und Jüterbock. Wie gewöhnlich, so verkaufte er auch hier den Ablaß in der ihm eigenthümlichen frechen, selbst frivolen Weise, daß er für Geld vollkommene Absolution, sogar für die schwersten Sünden, ohne Reue ertheilte, eine Absolution, die der Seele augenblicklich die Befreiung aus dem Fegfeuer schaffen sollte. (Vgl. Luther's Schrift: Wider Hans Wurst, in Luther's sämmtlichen Schriften, herausg. von J. G. Walch. XVII. Halle 1745. S. 1703.) Daß Tetzel solchen Ablaß wirklich predigte und verkaufte, dafür zeugt die Thatsache, daß Luther nicht bloß eines solchen Unfugs bald darauf in seinen Thesen (27. 33. 35.), sondern auch in seinen Briefen an den Erzbischof Albrecht (in de Wette's Luher's Briefe rc. I. Berlin 1825. S. 69) ausdrücklich gedenkt, daher die Abläugnung dieser Thatsache von römischer Seite entschieden der Wahrheit ermangelt. Ebenso hat man von dieser Seite jene bekannte Tetzel'sche Blasphemie als unwahr hingestellt, daß der Ablaßverkauf auch die Vergebung der Sünde bewirke, die durch eine Schwächung der Jungfrau Maria entstanden seyn könnte (Thes. 75; Walch a. a. O. S. 1703); in der Tetzel'schen, gegen Luther's Thesen gerichteten Replick aber (Thes. 101; bei Löscher am angef. O. S. 503 ff.) heißt es ausdrücklich, daß die Kraft des Ab-

lasses auch diejenigen absolvire, welche die Mutter Gottes geschwächt haben möchten. Hieraus ergibt es sich von selbst, welchen historischen Werth noch das Zeugniß haben kann, welches Tetzel späterhin beibrachte, um eine solche unverschämte Anpreisung seines Ablasses von sich abzuwälzen, doch mag es wohl auch vorgekommen seyn, daß manche andere Aeußerung, die im Volke laut geworden war, ohne Grund auf Tetzel übergetragen worden ist. Der Unwille aber, den er sich durch sein freches und unwürdiges Auftreten bei dem verständigen und besseren Theile in allen Schichten des Volkes bereits zugezogen, ihn da und dort mit Spott und Verhöhnung, Schimpf und Schande verfolgt hatte, änderte seine Praxis nicht, um so weniger, da er doch wieder an vielen Orten in feierlichster Weise empfangen wurde, daß Gott selbst, wie Myconius sagt, wenn er gekommen wäre, nicht feierlicher hätte empfangen werden können.

Kaum hatte Luther die verderblichen Folgen der Tetzel'schen Praxis im Beichtstuhle vernommen, als er sich in seinen Predigten gegen den Betrug, welcher der Christenheit gespielt wurde, nachdrücklich erhob. Tetzel, davon benachrichtigt, fühlte sich natürlich angegriffen und gekränkt, predigte auch gegen Luther, drohte als Inquisitor ihm und anderen Gegnern mit dem Ketzergerichte und ließ auf dem Markte zu Jüterbock wiederholt ein Feuer anzünden, um allen seinen Widersachern Furcht einzujagen und anzudeuten, daß er als Inquisitor die Macht habe, Ketzer zu verbrennen. Da schlug endlich Luther seine berühmten 95 Theses an die Schloßkirche zu Wittenberg an, um in einer Disputation die herrschende thomistische Lehre von der Kraft des Ablasses nach der augustinisch-biblischen Rechtfertigungstheorie in ihrer Nichtigkeit darzulegen. Luther's Schritt regte den Zorn Tetzel's und der Gesinnungsgenossen desselben im höchsten Grade auf, doch erschien weder er noch ein anderer Ablaßprediger zur Disputation, wohl aber verbrannte Tetzel die Theses auf dem Markte zu Jüterbock. Indessen fühlten Luther's Gegner doch, daß sie mehr gegen den erlittenen Angriff thun müßten, als nur von der Kanzel aus gegen Luther zu drohen und zu toben oder die Thesen zu verbrennen. Tetzel ging auf den Rath seiner Genossen nach Frankfurt an der Oder, um hier die Grade eines Licentiaten und Doktors der Theologie zu erwerben, dadurch aber seiner Bestreitung der Thesen Luther's wo möglich ein größeres Gewicht zu verleihen. Zum Zwecke der Promotionen verfaßte der damalige Rektor der Universität, Conrad Wimpina, zunächst 106 Theses (s. bei Löscher a. a. O. S. 504 ff.), die den reinen Gegensatz zu Luther's Theses bildeten, den neuen Unterschied zwischen genugthuenden und heilenden Strafen aufstellten, noch am Schlusse des Jahres 1517, unter Wimpina's Leitung zur Disputation kamen, und an Joh. Knipstrow, der damals in Frankfurt studirte, einen geschickten Gegner fanden. Von Halle aus waren diese Theses nach Wittenberg gekommen, wo sie von den Studenten feierlich verbrannt wurden. Sodann schrieb Wimpina noch 50 Theses (bei Löscher a. a. O. S. 517 ff.), welche hauptsächlich von der Gewalt des Pabstes zur Feststellung des Glaubens handelten; über sie disputirte Tetzel am 21. Januar 1518. In beiden Thesen war Luther nicht namentlich genannt, doch war die Beziehung auf ihn hinreichend kenntlich, Tetzel aber schrieb noch eine Widerlegung des Sermons von Luther über den Ablaß und die Gnade (bei Löscher a. a. O. S. 484 ff.) und behauptete wiederholt, daß der Ablaß die Kraft habe, von den Kirchenstrafen zu befreien und die guten Werke zu fördern.

Während darauf manche bedeutendere Persönlichkeit, als Tetzel war, Luthern gegenübertrat, war man im Verlaufe des sich weiter entwickelnden Kampfes in Rom zu der Ueberzeugung gekommen, daß andere Schritte, als bisher geschehen waren, zur Erhaltung der kirchlichen Autorität gethan werden müßten. Cajetan's Verhandlungen mit Luther waren gänzlich fehlgeschlagen und Miltiz wurde als päbstlicher Gesandter nach Sachsen geschickt, um im Sinne des päbstlichen Stuhles zu handeln. In Altenburg angekommen, entbot er den Tetzel vor sich. Obschon der Provinzial der sächsischen Franciskaner, Hermann Rab, eine Fürbitte für Tetzel einlegte (bei Walch a. a. O. XV. Leipz. 1745. S. 863), erschien dieser doch nicht vor Miltiz, ohne Zweifel im Bewußtseyn der über

ihn laut gewordenen Klagen; er schrieb vielmehr an Miltiz (s. bei Löscher a. angef. O. S. 567) und entschuldigte seinen Ungehorsam gegen die erhaltene Ladung mit einer schlecht verdeckten Furcht vor der Verantwortung, indem er bemerkte, daß er nicht mit Sicherheit seines Lebens nach Altenburg reisen könne, da er vor den Anhängern Luther's gewarnt worden sey. Als darauf Miltiz, um zu Cajetan nach Augsburg zu reisen, über Leipzig kam, ließ er den Tetzel abermals vor sich rufen. Dieser erschien nun zweimal vor dem päbstlichen Commissär in Gegenwart des Ordensprovinzials Sixtus Pfeffer und mußte, seiner Unsittlichkeit und Unverschämtheit überwiesen, harte Reden, selbst die Bedrohung mit dem päbstlichen Zorne und mit der Ausstoßung aus dem Orden hinnehmen. Miltiz schrieb über das Resultat der Vernehmung Tetzel's an Pfeffinger (bei Löscher a. a. O. III. Leipz. 1729. S. 20): „Mir ist Tetzel's lügenhaftes und schändliches Leben hinlänglich bekannt, ich habe ihn selbst hievon mit giltigen Zeugnissen überführt, ich habe ihn, mit der Rechnung des Commissionärs aus dem Hause Fugger, der das Ablaßgeld eingenommen hat, überwiesen, daß er alle Monate 130 Gulden für seine Mühe gehabt hat, dazu alle Kosten frei, einen Wagen mit drei Pferden und noch zehn Gulden monatlich für seinen Diener, ohne das, was er obendrein gestohlen hat. So hat Tetzel, der noch überdies zwei Kinder hat, der Kirche gedient. Ich werde Alles nach Rom berichten und ein Urtheil über Tetzel erwarten.“ Von Angst und Schrecken ergriffen, wollte Tetzel aus dem Lande fliehen, da erkrankte er. Luther hatte Mitleid mit ihm und sandte ihm einen Trostbrief zu; römischerseits hat man daraus gefolgert, daß Luther es bereut habe, Tetzeln hart angegriffen zu haben, während Luther an Tetzel doch nur schrieb: „Er solle sich unbekümmert lassen, denn die Sache sey von seinetwegen nicht angefangen, sondern das Kind habe viel einen anderen Vater“; dann wieder: „Er sollte einen guten Muth haben und sich für mir und meinem Namen nicht fürchten.“ Tetzel erlag seiner Krankheit im Dominikanerkloster zu Leipzig im Juli 1519. Wie Luther wohl sehr richtig bemerkt, ist „sein Gewissen und des Pabstes Zorn vielleicht so heftig gewesen, daß er darüber gestorben ist“, denn die Annahme, daß Tetzel an der Pest gestorben sey, ist ohne Grund.

Vergl. noch Gottfr. Hechtius, Vita Joannis Tezelii. Witemb. 1717. — Jo. Frid. Mayer, Dissert. de Jo. Tezelio. Wittemb. 1717. — Jo. Erch. Kapp, Disputatio historica de nonnullis indulgentiarum Quaestoribus Saec. XV. et XVI. Lips. 1720; und Exercitatio in Ambrosii Altamurae Elogium Joh. Tetzelii. Lps. 1721. — J. E. Kappen's Schauplatz des Tetzelischen Ablaßkrams und des darwider streitenden sel. D. M. Lutheri. Leipz. 1720; deſſ. Sammlung einiger zum päbstlichen Ablaß überhaupt, sonderlich aber zu der im Anfange der Reformation hievon geführten Streitigkeit gehörigen Schriften. Leipz. 1721. — Jak. Vogel, das Leben des sächsischen Gnadenpredigers oder Ablaßkrämers Joh. Tetzel's. Leipz. 1717. 1727. — Der achte Theil der teutschen Bücher und Schriften — Doct. Martin Lutheri. Altenb. 1662, in der Vorrede gegen das Ende hin. — Fried. Gottlob Hofmann, Lebensbeschreibung des Ablaßpredigers Dr. Joh. Tezel (herausg. v. Max. Poppe). Leipz. 1844. — Joh. Karl Seidemann, Carl v. Miltiz. Dresd. 1844; deſſ. D. Martin Luther's Briefe ꝛc. Berlin 1856. S. 10. 18 und die Nachweisungen aus Luther's Tischreden S. 699. — V. Gröne, Tetzel und Luther, oder Lebensgeschichte und Rechtfertigung des Ablaßpredigers und Inquisitors Dr. Johann Tetzel aus dem Predigerorden. Soest 1853.

Neudecker.

Teufel oder Satan — der unsichtbare Feind der Menschen, der Geist und das Bild des Bösen und Fürst oder Vertreter aller gottwidrigen und menschenfeindlichen dämonischen Mächte in der Welt nach der Vorstellung der Schrift; der erste der abgefallenen Engel, der historische Anfänger und Urheber der Sünde und individuell-dynamische Ausgangs- und Mittelpunkt alles Bösen in der Engel- und Menschenwelt nach der Kirchenlehre; eine Figur, von welcher Lücke (in seiner Abhandlung: „Ueber Dr. Martensen's christliche Dogmatik, insbesondere über seine Lehre vom Teufel“ in der

deutschen Zeitschr. für christl. Wissenschaft und christl. Leben, 1851. Nr. 7 u. 8. (S. 57) gewiß nicht mit Unrecht gesagt hat, daß sie „von jeher ein schweres dogmatisches Kreuz, ein Problem, ein Mysterium nicht nur für die christliche Gnosis, sondern auch für den christlichen Glauben war, welcher auch in seiner edelsten Bescheidenheit und kräftigsten Muthigkeit oft schwer an ihr zu tragen, ja manche Gefahr zu bestehen gehabt hat", wie auch, daß die Lehre vom Teufel eine vor allen anderen biblischen Lehren im Argen liegende oder doch noch immer streitige sey. Wir haber es hier vorzugsweise mit der Darlegung der Schriftlehre vom Teufel und ihres Verhältnisses zur Kirchenlehre, so wie ihrer Bedeutung für das christliche Bewußtseyn zu thun und werden schließlich das Wichtigste aus der Dogmengeschichte nur kurz andeuten.

Im alten Testament, das wir zuerst in's Auge fassen müssen, kommt ein dämonischer „Feind" oder „Satan" nur ganz gelegentlich an einigen Stellen der späteren Bücher vor, der so zu sagen der erst noch werdende Teufel ist. — Die traditionelle Auslegung findet freilich nach Weish. 2, 24. Offenb. 12, 9. 20, 2. zufolge der orthodoxen Vorstellung von der Schrift als inspirirtem Lehrcodex, der ein in allen seinen Theilen schlechthin homogenes Ganze seyn soll, den Teufel schon 1 Mos. 3. in der Schlange des Paradieses dargestellt, sey es nun, daß man dieselbe in der Weise der älteren strikten Orthodoxie als Manifestation oder auch als Instrument, oder moderner als Symbol des unsichtbaren diabolischen Versuchers faßt. Allein weder die eine noch die andere Auffassung läßt sich irgendwie rechtfertigen. Man kann doch nicht ohne die äußerste Willkür der Schlange, „dem listigsten Thiere des Feldes", von welchem im Texte allein die Rede ist, einen in Schlangengestalt erscheinenden oder aus der Schlange redenden dämonischen Geist als eigentliches Subjekt der Verführung substituiren, resp. an die Stelle der der Schlange als solcher eigenen List und Verschlagenheit, in welcher sie nach der Urkunde spricht, eine dämonische Eingebung setzen, während noch dazu der Fluch, der die Verführerin trifft (Vs. 14. 15.) bloß auf das eigentliche Schlangenthier paßt und gar nicht auf einen unsichtbaren Schlangengeist (Jul. Müller, Schenkel). Und so gewiß die symbolische Bedeutsamkeit der Schlange nicht bestritten werden soll, vermöge deren sie schon der älteren jüdischen und christlichen Theologie zu einem Typus des Versuchers geworden ist, so wenig existirt ein exegetisches Recht, das Auftreten derselben in der mosaischen Erzählung für einen nicht historischen, sondern bloß symbolischen Zug zu erklären im Sinne des Referenten, während man es übrigens nicht in Zweifel zieht, daß ein historischer Vorgang berichtet werden soll, geschweige denn hier schon eine Vorstellung symbolisirt zu finden, nämlich vom Teufel als Urheber des Sündenfalles, von der sich im ganzen alten Testament keine weitere Spur entdecken läßt. — Ueberhaupt aber findet sich im ganzen Pentateuch und in den sämmtlichen älteren Büchern des alttestamentlichen Kanons vom Teufel noch keine Spur. Nur gelegentlich kommen Dämonen vor, die שֵׁדִים (= בְּעָלִים, *κύριοι*, 1 Kor. 8, 5., oder n. A. s. v. a. Unholde, von שׁוּד, verderben), 5 Mos. 32, 17. Ps. 106, 37., und שְׂעִירִים (LXX *δαιμόνια*, Feldgeister oder Feldteufel nach Luther), 3 Mos. 17, 7. vgl. 2 Chr. 11, 15., aber nicht in dogmatischem Sinne, sondern als Gegenstände der heidnischen Culte, als Etwas, was wie Wahrsagerei, Zauberei u. s. w. ganz dem Gebiet des Heidenthums angehört, womit der Jehovahverehrer nichts zu thun haben soll; und bei Jes. 13, 21. 34, 14. erscheinen die שְׂעִירִים wieder als gleichfalls ganz außerhalb des religiösen Vorstellungskreises existirende dämonische Spukgestalten des Volksglaubens, die nach demselben ihre Behausung in der Wüste haben, wie auch das Nachtgespenst לִילִית (a. a. O.), zu denen vielleicht auch die räthselhafte עֲלוּקָה Spr. 30, 15. gehört. Namentlich aber haben wir wohl auch den עֲזָאזֵל, dem nach 3 Mos. 16, 8. 10. 26. der Sündenbock zugeschickt wird in die Wüste am Versöhnungsfeste, trotz Hengstenberg's Machtspruch (Christologie I, 14.), daß nur dogmatische Befangenheit in ihm den Teufel verkennen könne, nicht für diesen, von dem man gar nicht wüßte, wie er auf einmal hierher und wie er noch dazu zum Wohnen in der Wüste kommen sollte, sondern für einen jener „Wüstenunholde" zu

halten. Allerdings würde ein einem solchen Dämon gebrachtes Opfer an dieser Stelle völlig unbegreiflich seyn (noch vielmehr freilich auch ein dem Teufel dargebrachtes), aber die Zusendung des Sündenbocks involvirt keine Verehrung, sondern kann höchstens als Verhöhnung Azazel's gelten, als liturgischer Ausdruck der Verachtung desselben und alles durch ihn repräsentirten Dämonenthums, indem der Ritus in einer alten Volkssitte, einen Bock dem Azazel in die Wüste zu schicken, seinen zufälligen Ursprung haben, in jedem Falle aber das Hauptgewicht auf die Wegschaffung des Bocks gelegt werden dürfte*). Immerhin mag hier ein Anknüpfungspunkt für spätere dämonologische Vorstellungen gegeben seyn; aber im älteren Hebraismus finden dieselben noch gar keinen Raum. Wo eine spätere Zeit etwa von dämonischer, satanischer Einwirkung und Versuchung spricht, da ist hier durchaus bloß von der subjektiven menschlichen Schuld einer- und andererseits von göttlicher strafender Schickung die Rede. Der althebräische Glaube kennt auch hinter den Anlässen und Reizen zur Sünde keine andere unsichtbare Macht als die Jehova's, der selbst nicht bloß einen Abraham versucht, um ihn auf die Probe zu stellen (1 Mos. 22, 1.), sondern auch, um seinen Namen zu verherrlichen, das Gericht der Verstockung über einen Pharao verhängt (2 Mos. 7, 3. 10, 1. 11, 10.) und gleicherweise in seinem Zorn einen David zur Sünde der Volkszählung reizt (2 Sam. 24, 1). Um so viel mehr wird auch jede Erscheinung des Uebels und Unglücks unmittelbar abgeleitet von dem Herrn. Jehovah selbst geht 2 Mos. 12. aus als Verderber, um die Erstgeburt der Aegypter zu schlagen**), und nach späterer Vorstellung tritt der Engel des Herrn als der Engel des göttlichen Zorns und Gerichts, auf der das verschuldete Israel und dessen Fürsten (2 Sam. 24, 16 f.; vgl. 1 Chr. 22, 15 f.) oder dessen Feinde (2 Kön. 19, 35.; vgl. Jes. 37, 36.) schlägt und den Gottlosen verfolgt (Ps. 35, 5 f.). So sind denn auch die מַלְאֲכֵי רָעִים, Ps. 78, 49., d. h. nicht *ἄγγελοι πονηροί* (LXX), böse Engel (Luth.), sondern Engel oder Boten des Unglücks, wie auch die Todesengel Hiob 33, 22., vgl. Spr. 16, 14., Engel, resp. Schickungen des Herrn. So ist ferner der רוּחַ־רָעָה, der den Saul ängstigt (1 Sam. 16, 14. 18, 10. 19, 9.) keineswegs etwa ein böser Dämon oder „böser Geist“ (Luth., *πνεῦμα πονηρόν*, LXX), sondern eine zwar vom רוּחַ יְהוָֹה bestimmt unterschiedene und demselben entgegengesetzte, aber doch von Seiten Jehovah's kommende (ר״־ר״ מֵאֵת יְהוָֹה) und insofern auch göttliche, höhere, im ethisch-indifferenten Sinne dämonische (ר״ אֱלֹהִים ר״ und Kap. 19, 9. רוּחַ יְהוָֹה רָעָה) Geistesmacht oder Stimmung des Unglücks, des Trübsinns, der Schwermuth; desgl. ist Richter 9, 23. רוּחַ רָעָה ein Geist oder eine Stimmung der Zwietracht zwischen Abimelech und den Sichemiten, welche Gott gesandt hat, und Jes. 19, 14. ר״ עִוְעִים ein Geist des Schwindels, den er über die Aegypter kommen läßt, — wie auch ein Geist der Eifersucht vorkommt (4 Mos. 5, 14.), ein Geist der Schlafsucht (Jes. 29, 10.) und der Wollust (Hos. 4, 12.), wo allenthalben רוּחַ eine geistige Richtung oder Stimmung bezeichnet. „Der Geist“ aber, הָרוּחַ, der als Lügengeist die Propheten Ahab's bethört (1 Kön. 22, 21 ff. 2 Chr. 18, 20 ff.), ist nach dem Zusammenhange der personifizirte Geist der Weissagung, ר״ הַנְּבוּאָה, der unter Umständen, wenn Gott es haben will, auch zum ר״ שֶׁקֶר werden kann, d. h. die Verblendung der falschen Propheten wird als aus Mißbrauch der ihnen verliehenen prophetischen Gabe hervorgegangen oder als göttliche Strafwirkung vorgestellt, wie u. A. auch Gerlach erklärt. Uebrigens läßt sich in dieser letzten

*) Vgl. über das Nähere den Art. „Azazel“, mit dessen Verfasser wir freilich im Resultate nicht ganz übereinstimmen, indem wir die dogmatische Bedeutung des Gebrauchs, der von der Vorstellung des Azazel gemacht ward, doch bezweifeln. Gegen die Erklärung von Schenkel, Dogmatik Bd. II. S. 270, wonach ע״ה den entschieden weggehen machenden bedeuten soll, d. h. den Beauftragten, der nach Vs. 21. den Bock in die Wüste zu schaffen hatte, spricht doch schon die Phrase Vs. 10: שלח לע״ במרברה, vgl. Vs. 26.

**) Auch Vs. 23. ist מַשְׁחִית nicht ein von Jehovah gesandter „Verderber“, wie Luther, *ὀλοθρεύων*, wie LXX übersetzt, vgl. Hebr. 11, 28., sondern wie Vers 13. als Abstraktum zu fassen: das Verderben.

Vorstellung allerdings — nach der treffenden Bemerkung von Thenius zu 1 Kön., daß dieselbe in der Mitte stehe zwischen Jes. 19, 14. und Hiob 1. 2. — sowie andererseits in der Idee des Strafengels der allmähliche Uebergang zu der Vorstellung des „Satan", הַשָּׂטָן, erkennen, wie er in einigen der jüngsten, nachexilischen Bücher des A. Testam., Hiob 1 u. 2. Sach. 3, 1 f. 1 Chr. 21, 1. erscheint. Das Wort שָׂטָן = der Widerpart, Gegner, überhaupt der Hindernisse in den Weg legt, kommt sonst von menschlichen Widersachern vor, von politischen Feinden und Friedensstörern 1 Kön. 5, 18. 11, 4. 23. 25., vom Gegner in der Schlacht 1 Sam. 29, 4., von Jemand, der sittlich hindernd in den Weg tritt, 2 Sam. 19, 23. vgl. Matth. 16, 23., von einem menschlichen Verkläger Ps. 109, 6. vgl. Vs. 20. 29. Und 4 Mos. 22, 22. 32. heißt es sogar von dem Engel des Herrn, daß er Bileam in den Weg trat, לְשָׂטָן לוֹ, als feindlicher Hinderungsengel. Dagegen ist der Satan, der in den oben genannten drei Stellen auftritt als der Feind κατ' ἐξοχήν, der specifische Widersacher des Menschen und besonders des Frommen, der denselben zum Bösen zu reizen sucht, um ihn bei Gott verklagen und Unglück, Strafe über ihn herbeiführen zu können, ein geistiges Wesen, welches ebenso einen entschiedenen Gegensatz gegen den מַלְאַךְ ד׳ bildet, wie es sich von jedem bloß menschlichen Feinde, mit dem der Fromme zu thun hat, unterscheidet. Zwar hat er noch seinen Platz unter den בְּנֵי אֱלֹהִים, in deren Versammlung er im Buch Hiob vor Gott erscheint und bei Sacharja dem Engel des Herrn (man vergl. über denselben die Artt. „Engel" und „Michael") gegenübertritt. Gewiß hat auch Hengstenberg Unrecht, wenn er (Christologie I. S. 35), darin bloß eine poetische Fiktion erblicken will, — als ob man nicht eben so gut die Gestalt des Satans selbst für eine bloße poetische Figur erklären dürfte. Und wenn man gemeint hat, daß wenigstens bei Sacharja der Satan schon ganz als ein von Gott verfluchter und verbannter Geist erscheine, so spricht der ihm ertheilte Verweis Vs. 2., aus dem man diesen Schluß zieht: „Es bedrohe dich Jehovah, Satan; es bedrohe dich Jehovah, der Israel erwählt hat", vielmehr dagegen; denn er sagt nur aus, daß der Satan mit seiner Klage gegen den Hohepriester Josua als Repräsentanten des schuldbeladenen, aber von Gott zu Gnaden angenommenen erwählten Bundesvolkes entschieden abgewiesen werden soll. Auf der anderen Seite gehen aber auch diejenigen viel zu weit, welche nach Herder's und Eichhorn's Vorgang den Satan des Hiob für einen bloßen göttlichen Generalfiskal oder περιοδευτής erklären, der nur thue, was seines Amtes sey, wofür man auch eine Stütze in der willkürlichen Ableitung des Namens שָׂטָן oder שָׁטָן, wie man emendiren wollte, von שׁוּט (vgl. Hiob 1, 7. 2, 2.) suchte. Und so wird man auch nicht mit Schenkel (Dogmatik II. S. 267) den Gegensatz, in welchem der Satan zum Engel des Herrn bei Sacharja erscheint, auf den bloßen Gegensatz eines hervorragenden Repräsentanten des Strafengelamts (s. oben) gegen den Engel der Gnade zurückführen dürfen. Vielmehr ist, abgesehen von dem Wahren, welches übrigens die Schenkel'sche Erklärung enthält, nur so viel richtig, daß der alttestamentliche „Widersacher" so zu sagen noch viel moderater auftritt als der neutestamentliche Lügen- und Verläumdergeist und demgemäß auch noch mehr als ein in der göttlichen Haushaltung geduldetes und gebrauchtes Wesen und noch nicht als der vom Zutritt zu Gott oder aus dem Himmel schlechthin Ausgeschlossene und Verbannte erscheint, während doch der bösartige Karakter desselben, wonach er gerade den Widerpart der Frommen und des auserwählten Volkes macht, und bei Sacharja auch das nicht zu verkennen ist; daß er hier wesentlich schon dieselbe Rolle spielt, die dem Teufel als Ankläger der Gläubigen Offenb. 12, 10. beigelegt wird. Besonders lehrreich ist noch 1 Chron. 21, 1. Hier wird dasjenige dem Satan zugeschrieben, was in der Parallelstelle 2 Sam. 24, 1. von dem Zorn Jehovah's abgeleitet wurde. Sicher wird auch an der erstgenannten Stelle vorausgesetzt, daß das Volk den Zorn des Herrn gereizt und auf diese Weise durch seine Verschuldungen sich die Versuchung des Widersachers zugezogen hat (vgl. Bertheau z. d. St.). Ebenso ist aber auch unverkennbar, daß die Tendenz, jeden Schein einer Mitschuld des Bösen von Jehovah zu entfernen,

bestätigt, theils aufgehoben haben. (Specielle Nachweisungen darüber gibt Permaneder, Handbuch des Kirchenrechts. 3. Aufl. §. 505, vgl. Richter a. a. O.)

Was die Form der Testamente der Geistlichen betrifft, so war dieselbe öfter begünstigt, indem die Errichtung vor einem Pfarrer und zwei Zeugen (s. o.), oder auch nur mündlich vor zwei Zeugen, oder auch durch alleinige eigenhändige Skriptur (testamenta holographa) erfolgen durfte, öfter aber auch an die gewöhnlichen Vorschriften des Civilrechts gebunden (vgl. J. H. Boehmer, jus eccles. Prot. lib. III. tit. XXVI. §. II. sqq.; Schulte, Kirchenrecht Bd. II. S. 529). Gegenwärtig sind die in den einzelnen Ländern vorgeschriebenen Formen maßgebend, insofern nicht ausnahmsweise Privilegien bestehen, wie für Hildesheim (F. A. Klinkhardt, das Recht der Hildesheimischen kathol. Geistlichkeit, ohne Feierlichkeiten gültiger Weise letztwillig verfügen zu können u. s. w. Hildesheim 1838.) und für Bamberg (Permaneder a. a. O. §. 459 Anm. 6).

Mönche, Nonnen und Ordensgeistliche können, sobald sie Profeß geleistet, also auch das Gelübde der Armuth abgelegt haben, da sie todt für die Welt sind, kein Testament errichten (vergl. J. H. Boehmer l. cit. lib. III. tit. XXV. §. XVII sqq. lib. III. tit. XXVI. §. IX sqq.). Dies ändert sich, sobald sie ihres Gelübdes entbunden und unter die Weltgeistlichen versetzt sind, sowie dann, wenn sie, unter dem Schutze der bürgerlichen Gesetze, apostasiren. H. F. Jacobson.

Tetrapolitana, confessio, auch Suevica oder Argentinensis genannt, das auf dem Reichstage zu Augsburg im J. 1530 übergebene Glaubensbekenntniß der vier Städte Straßburg, Constanz, Memmingen und Lindau, die erste eigentliche Bekenntnißschrift der reformirten Kirche.

Umsonst hatte Landgraf Philipp von Hessen nichts unversucht gelassen, um auf dem Augsburger Reichstage ein möglichst allgemeines Bekenntniß der Evangelischen zu Stande zu bringen. Seine dahin gehenden Bemühungen scheiterten an dem Starrsinn der Sachsen, die mit den der Zwingli'schen Ketzerei verdächtigen oberländischen Städten nun einmal nichts zu thun haben wollten. Die Abgeordneten der letzteren sahen sich von allen politischen wie theologischen Berathungen der Lutherischen gegenüber dem gemeinsamen Frieden ausgeschlossen; sie sahen, daß dieselben sogar geflissentlich jede Berührung mit ihnen vermieden, und hatten leider nur zu viel Grund zu dem Verdachte, daß man Sächsischerseits unedel und verblendet genug sey, um den Frieden mit dem Kaiser durch Preisgebung der „Sakramentirer" erkaufen zu wollen, — hat man's doch am Ende auch nur dem Landgraf Philipp zu verdanken, der sonst von der Sächsischen Confession zurückgetreten wäre, daß im 10. Artikel derselben Zwingli's Abendmahlslehre nicht namentlich und nur mit der milden Formel: et improbant secus docentes, verworfen wurde. Unter diesen Umständen glaubten endlich die Straßburger Gesandten, Jakob Sturm und Matthis Pfarrer, um dem Kaiser, der von den sämmtlichen zu Speier protestirenden Ständen eine Verantwortung ihres Glaubens begehrt hatte, gerecht zu werden, zur Einreichung eines Sonderbekenntnisses sich entschließen zu müssen. Zur Abfassung desselben wurden Bucer und Capito nach Augsburg beschieden. Der Erste traf am 23. Juni, der Letzte am 27. desselben Monats, zwei Tage nach der feierlichen Uebergabe der Sächsischen Confession, beide incognito, daselbst ein. Da die Zeit drängte, so machten sie sich unverzüglich an die Arbeit, und schon am 11. Juli konnte das von beiden trefflichen, innig verbundenen Theologen gemeinschaftlich auf Grund einer von Capito im März des Jahres im Auftrage des Raths verfaßten Apologie „aller Neuerung halb, so durch Gottes Wort zu Straßburg eingebracht und im Namen eines ehrsamen Raths geschehen möcht", entworfene Glaubensbekenntniß, nachdem es dem Rath zu Straßburg mitgetheilt und von ihm und den Predigern der Stadt gutgeheißen und sodann den befreundeten Städten vorgelegt war, mit den Unterschriften der oben genannten vier Städte versehen (von den Verbündeten hatte sich nur Ulm aus Furcht vor dem Kaiser zurückgezogen) dem Reichs-Vicekanzler Balthasar Merkel, Propst zu

Waldkirch, bald nachher Bischof von Constanz, zur Uebergabe an den Kaiser eingehändigt werden.

Aus 23 Artikeln nebst Prolog und Epilog bestehend, hat diese Confession, obwohl, wie sie selbst hervorhebt, in nicht geringer Eile verfaßt, vor der Sächsischen doch die gleichmäßigere Ausarbeitung der Artikel sowie die größere Vollständigkeit voraus und steht in der einfachen Klarheit und ruhigen Milde, womit sie die Grundlehren des Glaubens auseinandersetzt, als eine ebenbürtige Schwester neben jener da, mit der sie auch fast durchgehends in Uebereinstimmung sich befindet. Vom Abendmahl wird cap. 18. gelehrt, daß Christus non minus hodie quam in novissima illa coena omnibus, qui inter illius discipulos ex animo nomen dederunt, cum hanc coenam, ut ipse instituit, repetunt, verum suum corpus verumque suum sanguinem vere edendum et bibendum in cibum potumque animarum, quo illae in aeternam vitam alantur, dare per sacramenta dignatur, — also bloß eine geistige Mittheilung Christi an diejenigen, qui inter illius discipulos ex animo nomen dederunt, behauptet, und mithin das eine räumliche Gegenwart Christi in den sakramentlichen Zeichen und den Genuß der Ungläubigen in sich schließende adesse et distribui vescentibus in coena domini der Augustana stillschweigend abgelehnt; unverkennbar aber hat sich der zwingli'sch denkende, aber schon von seinen Unionsplänen erfüllte Bucer der Ausdrucksweise der Sächsischen Confession möglichst zu accommodiren gesucht (vergl. den Art. „Bucer“ Bd. II. S. 417). Der Zwingli'sche Standpunkt der Oberländer gibt sich noch in der Polemik gegen die Bilder cap. 22. zu erkennen. Namentlich aber hat die tetrapolitana es nicht unterlassen, in ihrem ersten Artikel, de materia concionum, mit dem Satze von der heiligen Schrift als der alleinigen Quelle und Norm der christlichen Lehre zu beginnen, worin sie die sämmtlichen reformirten Confessionen zu Nachfolgern hat, während die Augustana ebenso wie die späteren lutherischen Bekenntnißschriften, mit Ausnahme der Concordienformel, dies höchste Formalprincip des Protestantismus ganz übergehen.

Erst am 24. Oktober, nachdem sie über drei Monate darauf hatten warten müssen, empfingen endlich die Gesandten der unterschriebenen Städte eine Antwort auf die von ihnen eingereichte Confession. Die Antwort war eine von Eck, Faber und Cochläus verfaßte, von Schmähungen und Verdrehungen strotzende „Confutation“, die sie sich mußten vorlesen lassen, und die Bitte, von derselben nähere Einsicht oder eine Abschrift nehmen zu dürfen, wurde ihnen ebenso wie schon vorher den Unterzeichnern der Sächsischen Confession rund abgeschlagen. Indeß gelang es ihnen, sich eine Abschrift des Originals zu verschaffen, und so war Bucer im Stande, eine „schriftliche Beschirmung und Vertheidigung“ ihres Bekenntnisses abzufassen, die zugleich mit der „Confutation und Widerlegung“ als Anhang zur „Bekandtnuß der vier Frey und Reichstätt, Straßburg, Constantz, Memmingen vnd Lindaw, in deren sie keys. Majestat, vff dem Reichstag zu Augsburg im xxx Jar gehalten, ires glaubens und fürhabens, der Religion halb, rechenschaft gethan haben“, in der ersten deutschen Ausgabe derselben zu Straßburg im August 1531 veröffentlicht wurde. Im September kam dann auch eine lateinische Uebersetzung heraus mit dem Motto Joh. 7, 17. Bucer hatte sich nur nothgedrungen, um den Verläumdungen, welche über den Inhalt der Confession umliefen, entgegenzutreten und die „Confutation“ nicht unbeantwortet zu lassen, zur Herausgabe verstanden, indem er fürchtete, daß dieselbe seinen Unionsbestrebungen hinderlich werden möchte, und während die Confession als der erste Versuch eines Unionssymbols betrachtet werden kann, hat sie das merkwürdige Loos gehabt, daß sie ungeachtet ihrer Vortrefflichkeit, worin sie Lebenskraft genug besaß, um nicht gegen das Sterben sich zu wehren, gerade wegen der immer stärker hervortretenden Unionsbestrebungen ihres Hauptverfassers von vornherein nie zu rechtem Leben gelangen konnte, — beiläufig ein starkes Zeugniß gegen die wenn auch noch so wohlgemeinten Bestrebungen aller derjenigen, die, wie der edle Bucer, die kirchliche Union auf dem Wege der Einigung in zweideutigen, den Gegensatz verhüllenden

dogmatischen Formeln, beziehungsweise durch Transaktionen mit einem unevangelischen Dogmatismus statt im entschiedenen Bruch mit demselben suchen. Als die Straßburger auf dem Convent zu Schweinfurt 1532 sich zur Unterschrift der Augustana verstanden, behielten sie sich noch ihre eigene Confession ausdrücklich vor. Und Bucer und seine Freunde haben die tetrapolitana als das eigentliche Bekenntniß ihrer Kirchen zu betrachten nie aufgehört. Jener hat noch auf seinem Sterbebette (1551) durch die Bestätigung seines 1548 aufgestellten Testaments sein Festhalten an der „Lehre und Bekenntniß, die wir (Straßburger) zu Augsburg vor dem Kaiser und den Ständen des Reichs haben bekennet und hernach in unserer Apologia erkläret", ausgesprochen. Er hat es aber nicht hindern können, daß das unter seinen eigenen Auspicien, zufolge der schiefen Stellung, in die er durch seine Verbindung mit den Wittenbergern gerathen war, auch in Straßburg allmählich eingedrungene Lutherthum immer mehr die Augustana, und zwar die invariata, als das ausschließliche Bekenntniß der Straßburger Kirche mit gänzlicher Zurücksetzung der tetrapolitana geltend machte. Und unter der Herrschaft, welche das starre Lutherthum seit Bucer's Tode und Martyr's Entfernung von Straßburg (1556) daselbst errungen hatte, konnte es geschehen, daß ein im Jahre 1579 von dem Rektor Johannes Sturm, einem der Wenigen, die noch das anrüchig gewordene Gedächtniß Bucer's und seiner Mitstreiter mit unerschütterlicher Pietät in Ehren hielten, zu Straßburg veranstalteter Wiederabdruck der ersten Ausgabe der Confession auf ein dies befürwortendes Gutachten der Prediger durch ein Edikt des Raths im J. 1580 unterdrückt wurde. Der letzte bekannte Abdruck des Bekenntnisses mit der Confutation und Apologie erschien zu Zweibrücken im J. 1604.

Ueber die Literatur und die Ausgaben s. Niemeyer's collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. Lips. 1840. pag. LXXXIII sqq. — Vergl. Baum, Capito und Bucer. Elberf. 1860. (3. Thl. der Biographieen der Väter und Begründer der reformirten Kirche). S. 466 ff. 595; und theilweise Planck's Gesch. des protestant. Lehrbegriffs. 3r Bd. 1r Thl. 2te Aufl. Leipzig 1796. S. 68 ff.

H. Mallet.

Tetrarch, τετράρχης (vergl. über die Form Winer's Grammatik S. 60), tetrarcha, Vierfürst, bedeutet nach dem späteren römischen Sprachgebrauch (Sall. Cat. 20. 7. Cic. pro Mil. 28. Hor. sat. 1, 3. 12. Vell. Pat. 2, 51. Tac. ann. 15, 25) einen unter römischer Oberhoheit mit beschränkter Souverainetät über ein kleineres Land (Tetrarchie) herrschenden Vasallenfürsten. Zuerst kommt das Wort Tetrarchie vor in Thessalien, das unter Philipp dem Macedonier in vier τετραρχίας, Landviertel, zerfiel (Dem. Phil. III, C. 26. Strab. 9, p. 430. Phot. s. v. τετραρχία). So hatten auch die nach Galatien eingewanderten celtischen Stämme, die Trocmer, Tolistobojer und Tectosagen je vier Fürsten, τετράρχαι (Strab. 9, 541. 567. Plin. 5, 42. App. Mithr. 46. Syr. 50. Civ. 4, 88). Allmählich vereinigten sie sich unter einem Fürsten, dem bekannten Dejotarus (Cic. pro rege Dejot. Liv. epit. 94. Hirt. bell. Alex. 67. 1), dem Amyntas folgte. So wurde der Titel überhaupt einem Fürsten über einen kleineren Theil eines Landes gegeben, mochten es nun dieser Theile mehr oder weniger als vier seyn. Doch steht kataphrastisch für τετράρχης, τετραρχεῖν (Luk. 3, 1. 19. 9, 7. Matth. 14, 1), auch βασιλεὺς und βασιλεύειν (Matth. 14, 9. Mark. 6, 22). Auch die Brüder Herodes und Phasael, Söhne des Idumäers Antipater, wurden anfangs von Antonius zu Tetrarchen ernannt (Bd. VI, 9.) und ersterer erhielt erst später mit der Herrschaft über ganz Palästina auch den Königstitel. Ueber die im Neuen Testamente angeführten Tetrarchen, Söhne Herodis des Großen, Herodes Antipas und Philippus, s. Bd. I. S. 391. XI. S. 549. Ueber den Luk. 3, 1. genannten Tetrarchen Lysanias von Abilene, den Eusebius Chron. zu Ol. 196. auch irrthümlich zum Sohne Herodis d. Gr. macht, s. Bd. I. S. 64 ff. Wollte man das Wort „Tetrarchie" premiren, so könnte man als vierten Theil zum Gebiet des Archelaus, Antipas und Philippus das der Salome im Vermächtniß ihres Bruders zugewiesene Gebiet, von Jaban, Asdod und Pha-

faelis hinzunehmen, so wie später Luk. 3, 1. neben den Gebieten des Herodes und Philippus und dem unmittelbar unter dem römischen Prokurator stehenden Gebiet von Judäa noch als viertes Gebiet Abilene steht. Lehrer.

Tetzel, Johann, der bekannte Dominikaner und Ablaßprediger, war vermuthlich in einem der Jahre von 1450 bis 1460 zu Leipzig geboren. Sein Vater, der als Goldarbeiter in Leipzig lebte, hieß Johann Tietze, seine Mutter Margarethe, die als verwittwete Goldschmidt mit Johann Tietze eine zweite Ehe einging. Johann Tetzel war das jüngste Kind seiner Eltern, und aus der Bezeichnung „kleiner Tietze" ist allmählich der gewöhnliche Name Tetzel (Thietzel, Dözel) entstanden. In der Nikolaikirche zu Leipzig wurde Joh. Tetzel getauft. Ueber seine Jugendjahre und Jugendbildung ist uns zwar nichts Näheres bekannt, indeß wird doch in verschiedenen Nachrichten über ihn erwähnt, daß er schon als Knabe Verstand und Scharfsinn, überhaupt einen regen Geist und Talent zur Beredtsamkeit an den Tag gelegt habe. Er wählte die wissenschaftliche Laufbahn, bezog die Universität in seiner Vaterstadt, erlangte im Jahre 1482 unter dem Rektorate von M. Martin Fährmann das akademische Bürgerrecht, hörte philosophische, theologische und philologische Vorlesungen und übte sich in der Dialektik und Beredtsamkeit. Im Jahre 1487 erhielt er das Baccalaureat der Philosophie und zeichnete sich unter einer Anzahl von Bewerbern um diese akademische Würde vortheilhaft aus. Hieraus schon ergibt es sich von selbst, daß Tetzel überhaupt nicht der ganz unwissende Mönch gewesen seyn kann, als welcher er gewöhnlich bezeichnet worden ist. Nach dem Tode seiner Eltern trat er (1489) in das Dominikanerkloster St. Pauli in Leipzig, und hier gewann er bald durch seinen mönchischen Eifer wie durch seinen Fleiß und sein Talent die Gunst seines Priors Martin Adam, der ihm auch oft die Erlaubniß gab, außerhalb des Klosters zu seyn und zu predigen. Tetzel wußte durch seine Beredtsamkeit wie durch seine imponirende äußere Erscheinung die große Menge zu gewinnen, erhielt als Volksredner bald einen Ruf und sehr natürlich war es, daß auch seine Vorgesetzten die Aufmerksamkeit auf ihn lenkten. Im J. 1502 bekam er vom Stuhle zu Rom den Auftrag, das Jubeljahr und den Ablaß desselben zu verkünden. Hiermit begann Tetzel's Thätigkeit für die Ablaßpredigt und Ablaßkrämerei; die bedeutenden Erfolge, die er erzielte, ließen ihn natürlich in der Gunst Roms um so mehr sich befestigen. Der Schauplatz seiner Thätigkeit war zunächst Zwickau und die Umgegend, dann durchzog er seit dem Jahre 1504, um Geld für die liefländischen Ordensritter zum Kriege gegen den Fürsten Johann Basilides zusammenzubringen, Brandenburg, Schlesien, Preußen, Litthauen, kam im J. 1507 nach Meißen zurück, begab sich nach Freiberg, Dresden, Pirna und Leipzig, und überall wußte er einen reichen Gewinn aus dem Ablaßmarkte zu ziehen. Im Jahre 1508 besuchte er Naumburg und Erfurt, dann ging er nach Annaberg, wo er sich fast zwei Jahre lang aufhielt und in einer höchst ärgerlichen, marktschreierischen Weise sein Ablaßgeschäft betrieb, wie uns Myconius als Augen- und Ohrenzeuge (s. Frid. Myconii Historia Reformationis vom Jahre Christi 1518—1542 aus des Autors autographo mitgetheilt — von E. S. Cyprian. Leipz. 1718) erzählt, indem er zugleich den Pomp schildert, mit dem Tetzel überall einzog. Selbst unsittliche Reden und Blasphemie mußten seinen Zwecken dienen. Von Annaberg ging er nach der Oberlausitz, hielt sich (1509) in Görlitz und Chemnitz auf und wollte dann wieder nach Annaberg zurückkehren, der Bischof von Meißen, Johann von Salhausen, verbot ihm aber die Eröffnung des Ablaßmarktes, daher wendete er sich (1510) nach Glauchau im Schönburgischen. Darauf unternahm er eine Reise nach Rom, im Jahre 1512 aber hielt er sich wieder im Meißnischen Gebiete auf. Da jedoch schon von verschiedenen Seiten her die Mißbilligung gegen sein Treiben laut geworden war, verließ er seinen bisherigen Schauplatz wieder und wanderte nach Nürnberg, von da nach Ulm, wo namentlich der Priester Conrad Krafft gegen die Betrügerei durch den Ablaß sich erhob. Hier beging Tetzel eine Mißhandlung an einem Bürger, und wegen der Verleitung einer Frau zum Ehebruche war

er in Innsbruck zum Tode durch Säcken verurtheilt worden, doch der Kaiser Maximilian I. schenkte ihm das Leben und verurtheilte ihn zu lebenslänglicher Gefangenschaft. Nun saß er in Leipzig in Haft; doch durch Fürsprache erlangte er die Freiheit wieder und von Neuem begann er den Ablaßhandel, aber mit gesteigerter Unverschämtheit, ja mit einer Kühnheit und Frechheit, die wohl nicht höher getrieben werden konnte. Selbst von römischer Seite ist das schnöde Gebahren Tetzel's oft zugegeben worden, nur seine Unsittlichkeit bis zum Ehebruche und der Verkauf der Ablaßzettel ohne Verpflichtung der Käufer zur Beichte und Buße, als Freischeine selbst für künftige Sünden, wurde in Abrede gestellt, bloß darauf hin, daß von Anhängern Luther's diese Thatsachen angegeben wurden.

Eine sehr erwünschte Gelegenheit für seine bisherige Thätigkeit konnte Tetzel finden, als der Erzbischof Albrecht von Mainz darauf bedacht seyn mußte, das Pallium von Rom zu erhalten; Pabst Leo X. aber hatte, unter dem Vorwande, den Bau der Peterskirche zu vollenden, in der Wirklichkeit jedoch, um die Mittel zu seiner Verschwendung zu finden, auf den Rath des Cardinals Pucci einen Ablaß ausgeschrieben, und um diesen recht einträglich zu machen, drei Hauptcommissäre ernannt, die durch Untercommissäre den Ablaßverkauf betreiben ließen. Zu den Hauptcommissären gehörte der päbstliche Protonotarius Angelus Arcimbold und der Erzbischof Albrecht von Mainz. Zunächst trat Tetzel als Untercommissär in den Dienst Arcimbold's (im J. 1516) und besuchte zum Zwecke des Ablaßverkaufes die Städte und Dörfer in Meißen, Thüringen und der Mark, namentlich hielt er sich auch in Leipzig und Wurzen auf; für seinen Geschäftsbetrieb in den Stiftern von Meißen und Camin hatte er eine besondere Concession vom Kaiser Maximilian (datirt Schloß Erberg den 27. Aug. 1516) erhalten. Den Markt eröffnete er besonders gern in Schenken bei Kegel- und Würfelspiel und anderen Lustbarkeiten. Im Anfange des Jahres 1517 kam er wieder nach Annaberg und Leipzig, darauf trat er in die Dienste Albrecht's, wurde zum Ketzermeister ernannt und Pabst Leo X. ertheilte ihm durch ein besonderes Breve die Befugniß, in ganz Deutschland den Ablaß verkaufen zu können. Beides, der Titel eines Inquisitors wie das päbstliche Breve, unterstützte ihn wesentlich in der Ausführung seines Geschäftes; zugleich gab er an die Priester eine besondere Instruktion (s. Val. E. Löscher, vollständ. Reformations-Acta und Documenta. I. Lpz. 1720. S. 415 ff.), wie sie von der Kanzel aus den Nutzen des Ablaßkaufens dem Volke einreden und empfehlen sollten. Bis in den Monat September (1517) erließ er die Ablaßbriefe im Namen Albrecht's, dann aber stellte er sie unter seinem eigenen Namen aus, und als Gehülfe stand ihm der Dominikaner Bartholomäus zur Seite. Das Feld seiner Thätigkeit war jetzt zunächst in dem Mainzischen Gebiete und in der Mark Brandenburg (wo Tetzel im Anfange des Oktober 1517 in Berlin war), dann wandte er sich nach der Gränze der sächsischen Länder, denn in diesen selbst war ihm der Handel nicht gestattet worden, und kam nach Zerbst und Jüterbock. Wie gewöhnlich, so verkaufte er auch hier den Ablaß in der ihm eigenthümlichen frechen, selbst frivolen Weise, daß er für Geld vollkommene Absolution, sogar für die schwersten Sünden, ohne Reue ertheilte, eine Absolution, die der Seele augenblicklich die Befreiung aus dem Fegfeuer schaffen sollte. (Vgl. Luther's Schrift: Wider Hans Wurst, in Luther's sämmtlichen Schriften, herausg. von J. G. Walch. XVII. Halle 1745. S. 1703.) Daß Tetzel solchen Ablaß wirklich predigte und verkaufte, dafür zeugt die Thatsache, daß Luther nicht bloß eines solchen Unfugs bald darauf in seinen Thesen (27. 33. 35.), sondern auch in seinen Briefen an den Erzbischof Albrecht (in de Wette's Luher's Briefe rc. I. Berlin 1825. S. 69) ausdrücklich gedenkt, daher die Abläugnung dieser Thatsache von römischer Seite entschieden der Wahrheit ermangelt. Ebenso hat man von dieser Seite jene bekannte Tetzel'sche Blasphemie als unwahr hingestellt, daß der Ablaßverkauf auch die Vergebung der Sünde bewirke, die durch eine Schwächung der Jungfrau Maria entstanden seyn könnte (Thes. 75; Walch a. a. O. S. 1703); in der Tetzel'schen, gegen Luther's Thesen gerichteten Replick aber (Thes. 101; bei Löscher am angef. O. S. 503 ff.) heißt es ausdrücklich, daß die Kraft des Ab-

lasses auch diejenigen absolvire, welche die Mutter Gottes geschwächt haben möchten. Hieraus ergibt es sich von selbst, welchen historischen Werth noch das Zeugniß haben kann, welches Tetzel späterhin beibrachte, um eine solche unverschämte Anpreisung seines Ablasses von sich abzuwälzen, doch mag es wohl auch vorgekommen seyn, daß manche andere Aeußerung, die im Volke laut geworden war, ohne Grund auf Tetzel übergetragen worden ist. Der Unwille aber, den er sich durch sein freches und unwürdiges Auftreten bei dem verständigen und besseren Theile in allen Schichten des Volkes bereits zugezogen, ihn da und dort mit Spott und Verhöhnung, Schimpf und Schande verfolgt hatte, änderte seine Praxis nicht, um so weniger, da er doch wieder an vielen Orten in feierlichster Weise empfangen wurde, daß Gott selbst, wie Myconius sagt, wenn er gekommen wäre, nicht feierlicher hätte empfangen werden können.

Kaum hatte Luther die verderblichen Folgen der Tetzel'schen Praxis im Beichtstuhle vernommen, als er sich in seinen Predigten gegen den Betrug, welcher der Christenheit gespielt wurde, nachdrücklich erhob. Tetzel, davon benachrichtigt, fühlte sich natürlich angegriffen und gekränkt, predigte auch gegen Luther, drohte als Inquisitor ihm und anderen Gegnern mit dem Ketzergerichte und ließ auf dem Markte zu Jüterbock wiederholt ein Feuer anzünden, um allen seinen Widersachern Furcht einzujagen und anzudeuten, daß er als Inquisitor die Macht habe, Ketzer zu verbrennen. Da schlug endlich Luther seine berühmten 95 Theses an die Schloßkirche zu Wittenberg an, um in einer Disputation die herrschende thomistische Lehre von der Kraft des Ablasses nach der augustinisch-biblischen Rechtfertigungstheorie in ihrer Nichtigkeit darzulegen. Luther's Schritt regte den Zorn Tetzel's und der Gesinnungsgenossen desselben im höchsten Grade auf, doch erschien weder er noch ein anderer Ablaßprediger zur Disputation, wohl aber verbrannte Tetzel die Theses auf dem Markte zu Jüterbock. Indessen fühlten Luther's Gegner doch, daß sie mehr gegen den erlittenen Angriff thun müßten, als nur von der Kanzel aus gegen Luther zu drohen und zu toben oder die Thesen zu verbrennen. Tetzel ging auf den Rath seiner Genossen nach Frankfurt an der Oder, um hier die Grade eines Licentiaten und Doktors der Theologie zu erwerben, dadurch aber seiner Bestreitung der Thesen Luther's wo möglich ein größeres Gewicht zu verleihen. Zum Zwecke der Promotionen verfaßte der damalige Rektor der Universität, Conrad Wimpina, zunächst 106 Theses (s. bei Löscher a. a. O. S. 504 ff.), die den reinen Gegensatz zu Luther's Theses bildeten, den neuen Unterschied zwischen genugthuenden und heilenden Strafen aufstellten, noch am Schlusse des Jahres 1517, unter Wimpina's Leitung zur Disputation kamen, und an Joh. Knipstrow, der damals in Frankfurt studirte, einen geschickten Gegner fanden. Von Halle aus waren diese Theses nach Wittenberg gekommen, wo sie von den Studenten feierlich verbrannt wurden. Sodann schrieb Wimpina noch 50 Theses (bei Löscher a. a. O. S. 517 ff.), welche hauptsächlich von der Gewalt des Pabstes zur Feststellung des Glaubens handelten; über sie disputirte Tetzel am 21. Januar 1518. In beiden Thesen war Luther nicht namentlich genannt, doch war die Beziehung auf ihn hinreichend kenntlich, Tetzel aber schrieb noch eine Widerlegung des Sermons von Luther über den Ablaß und die Gnade (bei Löscher a. a. O. S. 484 ff.) und behauptete wiederholt, daß der Ablaß die Kraft habe, von den Kirchenstrafen zu befreien und die guten Werke zu fördern.

Während darauf manche bedeutendere Persönlichkeit, als Tetzel war, Luthern gegenübertrat, war man im Verlaufe des sich weiter entwickelnden Kampfes in Rom zu der Ueberzeugung gekommen, daß andere Schritte, als bisher geschehen waren, zur Erhaltung der kirchlichen Autorität gethan werden müßten. Cajetan's Verhandlungen mit Luther waren gänzlich fehlgeschlagen und Miltiz wurde als päbstlicher Gesandter nach Sachsen geschickt, um im Sinne des päbstlichen Stuhles zu handeln. In Altenburg angekommen, entbot er den Tetzel vor sich. Obschon der Provinzial der sächsischen Franciskaner, Hermann Rab, eine Fürbitte für Tetzel einlegte (bei Walch a. a. O. XV. Leipz. 1745. S. 863), erschien dieser doch nicht vor Miltiz, ohne Zweifel im Bewußtseyn der über

ihn laut gewordenen Klagen; er schrieb vielmehr an Miltiz (s. bei Löscher a. angef. O. S. 567) und entschuldigte seinen Ungehorsam gegen die erhaltene Ladung mit einer schlecht verdeckten Furcht vor der Verantwortung, indem er bemerkte, daß er nicht mit Sicherheit seines Lebens nach Altenburg reisen könne, da er vor den Anhängern Luther's gewarnt worden sey. Als darauf Miltiz, um zu Cajetan nach Augsburg zu reisen, über Leipzig kam, ließ er den Tetzel abermals vor sich rufen. Dieser erschien nun zweimal vor dem päbstlichen Commissär in Gegenwart des Ordensprovinzials Sixtus Pfeffer und mußte, seiner Unsittlichkeit und Unverschämtheit überwiesen, harte Reden, selbst die Bedrohung mit dem päbstlichen Zorne und mit der Ausstoßung aus dem Orden hinnehmen. Miltiz schrieb über das Resultat der Vernehmung Tetzel's an Pfeffinger (bei Löscher a. a. O. III. Leipz. 1729. S. 20): „Mir ist Tetzel's lügenhaftes und schändliches Leben hinlänglich bekannt, ich habe ihn selbst hievon mit giltigen Zeugnissen überführt, ich habe ihn, mit der Rechnung des Commissionärs aus dem Hause Fugger, der das Ablaßgeld eingenommen hat, überwiesen, daß er alle Monate 130 Gulden für seine Mühe gehabt hat, dazu alle Kosten frei, einen Wagen mit drei Pferden und noch zehn Gulden monatlich für seinen Diener, ohne das, was er obendrein gestohlen hat. So hat Tetzel, der noch überdies zwei Kinder hat, der Kirche gedient. Ich werde Alles nach Rom berichten und ein Urtheil über Tetzel erwarten." Von Angst und Schrecken ergriffen, wollte Tetzel aus dem Lande fliehen, da erkrankte er. Luther hatte Mitleid mit ihm und sandte ihm einen Trostbrief zu; römischerseits hat man daraus gefolgert, daß Luther es bereut habe, Tetzeln hart angegriffen zu haben, während Luther an Tetzel doch nur schrieb: „Er solle sich unbekümmert lassen, denn die Sache sey von seinetwegen nicht angefangen, sondern das Kind habe viel einen anderen Vater"; dann wieder: „Er sollte einen guten Muth haben und sich für mir und meinem Namen nicht fürchten." Tetzel erlag seiner Krankheit im Dominikanerkloster zu Leipzig im Juli 1519. Wie Luther wohl sehr richtig bemerkt, ist „sein Gewissen und des Pabstes Zorn vielleicht so heftig gewesen, daß er darüber gestorben ist", denn die Annahme, daß Tetzel an der Pest gestorben sey, ist ohne Grund.

Vergl. noch Gottfr. Hechtius, Vita Joannis Tezelii. Witemb. 1717. — Jo. Frid. Mayer, Dissert. de Jo. Tezelio. Wittemb. 1717. — Jo. Erch. Kapp, Disputatio historica de nonnullis indulgentiarum Quaestoribus Saec. XV. et XVI. Lips. 1720; und Exercitatio in Ambrosii Altamurae Elogium Joh. Tetzelii. Lps. 1721. — J. E. Kappen's Schauplatz des Tetzelischen Ablaßkrams und des darwider streitenden sel. D. M. Lutheri. Leipz. 1720; dess. Sammlung einiger zum päbstlichen Ablaß überhaupt, sonderlich aber zu der im Anfange der Reformation hievon geführten Streitigkeit gehörigen Schriften. Leipz. 1721. — Jak. Vogel, das Leben des sächsischen Gnadenpredigers oder Ablaßkrämers Joh. Tetzel's. Leipz. 1717. 1727. — Der achte Theil der teutschen Bücher und Schriften — Doct. Martin Lutheri. Altenb. 1662, in der Vorrede gegen das Ende hin. — Fried. Gottlob Hofmann, Lebensbeschreibung des Ablaßpredigers Dr. Joh. Tezel (herausg. v. Max. Poppe). Leipz. 1844. — Joh. Karl Seidemann, Carl v. Miltiz. Dresd. 1844; dess. D. Martin Luther's Briefe &c. Berlin 1856. S. 10. 18 und die Nachweisungen aus Luther's Tischreden S. 699. — V. Gröne, Tetzel und Luther, oder Lebensgeschichte und Rechtfertigung des Ablaßpredigers und Inquisitors Dr. Johann Tetzel aus dem Predigerorden. Soest 1853.

Neudecker.

Teufel oder Satan — der unsichtbare Feind der Menschen, der Geist und das Bild des Bösen und Fürst oder Vertreter aller gottwidrigen und menschenfeindlichen dämonischen Mächte in der Welt nach der Vorstellung der Schrift; der erste der abgefallenen Engel, der historische Anfänger und Urheber der Sünde und individuelldynamische Ausgangs- und Mittelpunkt alles Bösen in der Engel- und Menschenwelt nach der Kirchenlehre; eine Figur, von welcher Lücke (in seiner Abhandlung: „Ueber Dr. Martensen's christliche Dogmatik, insbesondere über seine Lehre vom Teufel" in der

deutschen Zeitschr. für christl. Wissenschaft und christl. Leben, 1851. Nr. 7 u. 8. S. 57) gewiß nicht mit Unrecht gesagt hat, daß sie „von jeher ein schweres dogmatisches Kreuz, ein Problem, ein Mysterium nicht nur für die christliche Gnosis, sondern auch für den christlichen Glauben war, welcher auch in seiner edelsten Bescheidenheit und kräftigsten Muthigkeit oft schwer an ihr zu tragen, ja manche Gefahr zu bestehen gehabt hat", wie auch, daß die Lehre vom Teufel eine vor allen anderen biblischen Lehren im Argen liegende oder doch noch immer streitige sey. Wir haber es hier vorzugsweise mit der Darlegung der Schriftlehre vom Teufel und ihres Verhältnisses zur Kirchenlehre, so wie ihrer Bedeutung für das christliche Bewußtseyn zu thun und werden schließlich das Wichtigste aus der Dogmengeschichte nur kurz andeuten.

Im alten Testament, das wir zuerst in's Auge fassen müssen, kommt ein dämonischer „Feind" oder „Satan" nur ganz gelegentlich an einigen Stellen der späteren Bücher vor, der so zu sagen der erst noch werdende Teufel ist. — Die traditionelle Auslegung findet freilich nach Weish. 2, 24. Offenb. 12, 9. 20, 2. zufolge der orthodoxen Vorstellung von der Schrift als inspirirtem Lehrcodex, der ein in allen seinen Theilen schlechthin homogenes Ganze seyn soll, den Teufel schon 1 Mos. 3. in der Schlange des Paradieses dargestellt, sey es nun, daß man dieselbe in der Weise der älteren strikten Orthodoxie als Manifestation oder auch als Instrument, oder moderner als Symbol des unsichtbaren diabolischen Versuchers faßt. Allein weder die eine noch die andere Auffassung läßt sich irgendwie rechtfertigen. Man kann doch nicht ohne die äußerste Willkür der Schlange, „dem listigsten Thiere des Feldes", von welchem im Texte allein die Rede ist, einen in Schlangengestalt erscheinenden oder aus der Schlange redenden dämonischen Geist als eigentliches Subjekt der Verführung substituiren, resp. an die Stelle der der Schlange als solcher eigenen List und Verschlagenheit, in welcher sie nach der Urkunde spricht, eine dämonische Eingebung setzen, während noch dazu der Fluch, der die Verführerin trifft (Vs. 14. 15.) bloß auf das eigentliche Schlangenthier paßt und gar nicht auf einen unsichtbaren Schlangengeist (Jul. Müller, Schenkel). Und so gewiß die symbolische Bedeutsamkeit der Schlange nicht bestritten werden soll, vermöge deren sie schon der älteren jüdischen und christlichen Theologie zu einem Typus des Versuchers geworden ist, so wenig existirt ein exegetisches Recht, das Auftreten derselben in der mosaischen Erzählung für einen nicht historischen, sondern bloß symbolischen Zug zu erklären im Sinne des Referenten, während man es übrigens nicht in Zweifel zieht, daß ein historischer Vorgang berichtet werden soll, geschweige denn hier schon eine Vorstellung symbolisirt zu finden, nämlich vom Teufel als Urheber des Sündenfalles, von der sich im ganzen alten Testament keine weitere Spur entdecken läßt. — Ueberhaupt aber findet sich im ganzen Pentateuch und in den sämmtlichen älteren Büchern des alttestamentlichen Kanons vom Teufel noch keine Spur. Nur gelegentlich kommen Dämonen vor, die שֵׁדִים (= בְּעָלִים, *κύριοι*, 1 Kor. 8, 5., oder n. A. s. v. a. Unholde, von שׁוּד, verderben), 5 Mos. 32, 17. Ps. 106, 37., und שְׂעִירִים (LXX *δαιμόνια*, Feldgeister oder Feldteufel nach Luther), 3 Mos. 17, 7. vgl. 2 Chr. 11, 15., aber nicht in dogmatischem Sinne, sondern als Gegenstände der heidnischen Culte, als Etwas, was wie Wahrsagerei, Zauberei u. s. w. ganz dem Gebiet des Heidenthums angehört, womit der Jehovahverehrer nichts zu thun haben soll; und bei Jes. 13, 21. 34, 14. erscheinen die שְׂעִירִים wieder als gleichfalls ganz außerhalb des religiösen Vorstellungskreises existirende dämonische Spukgestalten des Volksglaubens, die nach demselben ihre Behausung in der Wüste haben, wie auch das Nachtgespenst לִילִית (a. a. O.), zu denen vielleicht auch die räthselhafte עֲלוּקָה Spr. 30, 15. gehört. Namentlich aber haben wir wohl auch den עֲזָאזֵל, dem nach 3 Mos. 16, 8. 10. 26. der Sündenbock zugeschickt wird in die Wüste am Versöhnungsfeste, trotz Hengstenberg's Machtspruch (Christologie I, 14.), daß nur dogmatische Befangenheit in ihm den Teufel verkennen könne, nicht für diesen, von dem man gar nicht wüßte, wie er auf einmal hierher und wie er noch dazu zum Wohnen in der Wüste kommen sollte, sondern für einen jener „Wüstenunholde" zu

halten. Allerdings würde ein einem solchen Dämon gebrachtes Opfer an dieser Stelle völlig unbegreiflich seyn (noch vielmehr freilich auch ein dem Teufel dargebrachtes), aber die Zusendung des Sündenbocks involvirt keine Verehrung, sondern kann höchstens als Verhöhnung Azazel's gelten, als liturgischer Ausdruck der Verachtung desselben und alles durch ihn repräsentirten Dämonenthums, indem der Ritus in einer alten Volkssitte, einen Bock dem Azazel in die Wüste zu schicken, seinen zufälligen Ursprung haben, in jedem Falle aber das Hauptgewicht auf die Wegschaffung des Bocks gelegt werden dürfte*). Immerhin mag hier ein Anknüpfungspunkt für spätere dämonologische Vorstellungen gegeben seyn; aber im älteren Hebraismus finden dieselben noch gar keinen Raum. Wo eine spätere Zeit etwa von dämonischer, satanischer Einwirkung und Versuchung spricht, da ist hier durchaus bloß von der subjektiven menschlichen Schuld einer- und andererseits von göttlicher strafender Schickung die Rede. Der althebräische Glaube kennt auch hinter den Anlässen und Reizen zur Sünde keine andere unsichtbare Macht als die Jehova's, der selbst nicht bloß einen Abraham versucht, um ihn auf die Probe zu stellen (1 Mos. 22, 1.), sondern auch, um seinen Namen zu verherrlichen, das Gericht der Verstockung über einen Pharao verhängt (2 Mos. 7, 3. 10, 1. 11, 10.) und gleicherweise in seinem Zorn einen David zur Sünde der Volkszählung reizt (2 Sam. 24, 1). Um so viel mehr wird auch jede Erscheinung des Uebels und Unglücks unmittelbar abgeleitet von dem Herrn. Jehovah selbst geht 2 Mos. 12. aus als Verderber, um die Erstgeburt der Aegypter zu schlagen**), und nach späterer Vorstellung tritt der Engel des Herrn als der Engel des göttlichen Zorns und Gerichts, auf der das verschuldete Israel und dessen Fürsten (2 Sam. 24, 16 f.; vgl. 1 Chr. 22, 15 f.) oder dessen Feinde (2 Kön. 19, 35.; vgl. Jes. 37, 36.) schlägt und den Gottlosen verfolgt (Ps. 35, 5 f.). So sind denn auch die מַלְאֲכֵי רָעִים, Ps. 78, 49., d. h. nicht *ἄγγελοι πονηροί* (LXX), böse Engel (Luth.), sondern Engel oder Boten des Unglücks, wie auch die Todesengel Hiob 33, 22., vgl. Spr. 16, 14., Engel, resp. Schickungen des Herrn. So ist ferner der רוּחַ־רָעָה, der den Saul ängstigt (1 Sam. 16, 14. 18, 10. 19, 9.) keineswegs etwa ein böser Dämon oder „böser Geist" (Luth., *πνεῦμα πονηρόν*, LXX), sondern eine zwar vom רוּחַ יְהוָֹה bestimmt unterschiedene und demselben entgegengesetzte, aber doch von Seiten Jehovah's kommende (ר״־ר״ מֵאֵת יְהוָֹה) und insofern auch göttliche, höhere, im ethisch-indifferenten Sinne dämonische (ר״ אֱלֹהִים ר״ und Kap. 19, 9. רוּחַ יְהוָֹה רָעָה) Geistesmacht oder Stimmung des Unglücks, des Trübsinns, der Schwermuth; desgl. ist Richter 9, 23. רוּחַ רָעָה ein Geist oder eine Stimmung der Zwietracht zwischen Abimelech und den Sichemiten, welche Gott gesandt hat, und Jes. 19, 14. ר״ עִוְעִים ein Geist des Schwindels, den er über die Aegypter kommen läßt, — wie auch ein Geist der Eifersucht vorkommt (4 Mos. 5, 14.), ein Geist der Schlafsucht (Jes. 29, 10.) und der Wollust (Hos. 4, 12.), wo allenthalben רוּחַ eine geistige Richtung oder Stimmung bezeichnet. „Der Geist" aber, הָרוּחַ, der als Lügengeist die Propheten Ahab's bethört (1 Kön. 22, 21 ff. 2 Chr. 18, 20 ff.), ist nach dem Zusammenhange der personifizirte Geist der Weissagung, ר״ הַנְּבוּאָה, der unter Umständen, wenn Gott es haben will, auch zum ר״ שֶׁקֶר werden kann, d. h. die Verblendung der falschen Propheten wird als aus Mißbrauch der ihnen verliehenen prophetischen Gabe hervorgegangen oder als göttliche Strafwirkung vorgestellt, wie u. A. auch Gerlach erklärt. Uebrigens läßt sich in dieser letzten

---

*) Vgl. über das Nähere den Art. „Azazel", mit dessen Verfasser wir freilich im Resultate nicht ganz übereinstimmen, indem wir die dogmatische Bedeutung des Gebrauchs, der von der Vorstellung des Azazel gemacht ward, doch bezweifeln. Gegen die Erklärung von Schenkel, Dogmatik Bd. II. S. 270, wonach ה״ע den entschieden weggehen machenden bedeuten soll, d. h. den Beauftragten, der nach Vs. 21. den Bock in die Wüste zu schaffen hatte, spricht doch schon die Phrase Vs. 10: שלח לע״ במדברה, vgl. Vs. 26.

**) Auch Vs. 23. ist מַשְׁחִית nicht ein von Jehovah gesandter „Verderber", wie Luther, *ὀλοθρεύων*, wie LXX übersetzt, vgl. Hebr. 11, 28., sondern wie Vers 13. als Abstraktum zu fassen: das Verderben.

Vorstellung allerdings — nach der treffenden Bemerkung von Thenius zu 1 Kön., daß dieselbe in der Mitte stehe zwischen Jes. 19, 14. und Hiob 1. 2. — sowie andererseits in der Idee des Strafengels der allmähliche Uebergang zu der Vorstellung des „Satan“, הַשָּׂטָן, erkennen, wie er in einigen der jüngsten, nachexilischen Bücher des A. Testam., Hiob 1 u. 2. Sach. 3, 1 f. 1 Chr. 21, 1. erscheint. Das Wort שָׂטָן = der Widerpart, Gegner, überhaupt der Hindernisse in den Weg legt, kommt sonst von menschlichen Widersachern vor, von politischen Feinden und Friedensstörern 1 Kön. 5, 18. 11, 4. 23. 25., vom Gegner in der Schlacht 1 Sam. 29, 4., von Jemand, der sittlich hindernd in den Weg tritt, 2 Sam. 19, 23. vgl. Matth. 16, 23., von einem menschlichen Verkläger Ps. 109, 6. vgl. Vs. 20. 29. Und 4 Mos. 22, 22. 32. heißt es sogar von dem Engel des Herrn, daß er Bileam in den Weg trat, לְשָׂטָן לוֹ, als feindlicher Hinderungsengel. Dagegen ist der Satan, der in den oben genannten drei Stellen auftritt als der Feind κατ᾽ ἐξοχήν, der specifische Widersacher des Menschen und besonders des Frommen, der denselben zum Bösen zu reizen sucht, um ihn bei Gott verklagen und Unglück, Strafe über ihn herbeiführen zu können, ein geistiges Wesen, welches ebenso einen entschiedenen Gegensatz gegen den מַלְאַךְ ה״ bildet, wie es sich von jedem bloß menschlichen Feinde, mit dem der Fromme zu thun hat, unterscheidet. Zwar hat er noch seinen Platz unter den בְּנֵי אֱלֹהִים, in deren Versammlung er im Buch Hiob vor Gott erscheint und bei Sacharja dem Engel des Herrn (man vergl. über denselben die Artt. „Engel“ und „Michael“) gegenübertritt. Gewiß hat auch Hengstenberg Unrecht, wenn er (Christologie I. S. 35), darin bloß eine poetische Fiktion erblicken will, — als ob man nicht eben so gut die Gestalt des Satans selbst für eine bloße poetische Figur erklären dürfte. Und wenn man gemeint hat, daß wenigstens bei Sacharja der Satan schon ganz als ein von Gott verfluchter und verbannter Geist erscheine, so spricht der ihm ertheilte Verweis Vs. 2., aus dem man diesen Schluß zieht: „Es bedrohe dich Jehovah, Satan; es bedrohe dich Jehovah, der Israel erwählt hat“, vielmehr dagegen; denn er sagt nur aus, daß der Satan mit seiner Klage gegen den Hohepriester Josua als Repräsentanten des schuldbeladenen, aber von Gott zu Gnaden angenommenen erwählten Bundesvolkes entschieden abgewiesen werden soll. Auf der anderen Seite gehen aber auch diejenigen viel zu weit, welche nach Herder's und Eichhorn's Vorgang den Satan des Hiob für einen bloßen göttlichen Generalfiskal oder περιοδεύτης erklären, der nur thue, was seines Amtes sey, wofür man auch eine Stütze in der willkürlichen Ableitung des Namens שָׂטָן oder שׂוֹטֵן, wie man emendiren wollte, von שׁוּט (vgl. Hiob 1, 7. 2, 2.) suchte. Und so wird man auch nicht mit Schenkel (Dogmatik II. S. 267) den Gegensatz, in welchem der Satan zum Engel des Herrn bei Sacharja erscheint, auf den bloßen Gegensatz eines hervorragenden Repräsentanten des Strafengelamts (s. oben) gegen den Engel der Gnade zurückführen dürfen. Vielmehr ist, abgesehen von dem Wahren, welches übrigens die Schenkel'sche Erklärung enthält, nur so viel richtig, daß der alttestamentliche „Widersacher“ so zu sagen noch viel moderater auftritt als der neutestamentliche Lügen- und Verläumdergeist und demgemäß auch noch mehr als ein in der göttlichen Haushaltung geduldetes und gebrauchtes Wesen und noch nicht als der vom Zutritt zu Gott oder aus dem Himmel schlechthin Ausgeschlossene und Verbannte erscheint, während doch der bösartige Karakter desselben, wonach er gerade den Widerpart der Frommen und des auserwählten Volkes macht, und bei Sacharja auch das nicht zu verkennen ist; daß er hier wesentlich schon dieselbe Rolle spielt, die dem Teufel als Ankläger der Gläubigen Offenb. 12, 10. beigelegt wird. Besonders lehrreich ist noch 1 Chron. 21, 1. Hier wird dasjenige dem Satan zugeschrieben, was in der Parallelstelle 2 Sam. 24, 1. von dem Zorn Jehovah's abgeleitet wurde. Sicher wird auch an der erstgenannten Stelle vorausgesetzt, daß das Volk den Zorn des Herrn gereizt und auf diese Weise durch seine Verschuldungen sich die Versuchung des Widersachers zugezogen hat (vgl. Bertheau z. d. St.). Ebenso ist aber auch unverkennbar, daß die Tendenz, jeden Schein einer Mitschuld des Bösen von Jehovah zu entfernen,

hier zur Einschiebung des Satans und wohl überhaupt zu der Vorstellung eines solchen bösen, wiewohl den Absichten Gottes dienenden feindseligen Geistes geführt hat, der ganz besonders der Widerpart der Frommen ist, und gegen den der Engel des Herrn selbst ihren Vertreter und Beistand macht, vgl. Ps. 34, 8.

In der Zeit nach dem Schlusse des alttestamentl. Kanons hat sich dann diese Vorstellung weiter ausgebildet und eine entschiedenere Haltung gewonnen, ob und inwieweit unter der Einwirkung der persischen Lehre vom Ahriman? ist eine Frage, die verschieden beantwortet wird. Ein verhältnißmäßiger Einfluß des Parsismus wird wohl nicht zu läugnen seyn, ebenso wenig aber, daß das Judenthum sich keine parsische Vorstellung angeeignet hat, ohne sie den Voraussetzungen des Monotheismus gemäß zu modificiren und ihrer dualistischen Fassung zu entkleiden. Bemerkenswerth ist, daß das Buch Daniel, das doch eine so sehr ausgebildete Angelologie hat, den Satan noch gar nicht zu kennen scheint. Auch in den Apokryphen kommt er nur an zwei Stellen vor, die aber beide schon eine entwickeltere Vorstellung des bösen Geistes erkennen lassen, sowohl Sirach 21, 27: *ἐν τῷ καταρᾶσθαι ἀσεβῆ τὸν σατανᾶν* (Luther unrichtig „Schalk"), *αὐτὸς καταρᾶται τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν*, als auch namentlich Weish. 2, 24. Hier tritt er zuerst unter dem Namen *διάβολος* auf als der Urheber des Sündenfalls, durch dessen Neid auf den von Gott *ἐπ' ἀφθαρσίᾳ* und zum *εἰκών τῆς ἰδίας ἰδιότητος* (var. *ἀϊδιότητος*) geschaffenen Menschen (Vs. 23.) der Tod in die Welt, die Menschenwelt vergl. Kap. 14, 14., gekommen ist, — mit offenbarer Anspielung auf die Schlange des Paradieses, deren Motiv auch Josephus (Antt. I, 1, 4.) im Neide findet. Andererseits findet sich in den Büchern Tobias und Baruch ein ausgebildeter Volksglaube an Dämonen (*δαιμόνιον ἢ πνεῦμα πονηρόν*, Tob. 6, 8.), in denen wir nicht die parsischen Dew's, sondern die althebräischen שְׂעִירִים wieder erkennen. Es sind böse, jedoch beschränkte Wesen, die an wüsten Orten wohnen (Bar. 4, 35. Tob. 8, 3; vgl. Jes. 13, 21. 34, 14. Matth. 12, 43. Luk. 10, 24. Offenb. 18, 2.) und Götzen der Heiden sind (Bar. 4, 7.; vergl. 3 Mos. 17, 7. 2 Chr. 11, 15. 5 Mos. 32, 17. Ps. 106, 37. 1 Kor. 10, 20. Offenb. 9, 20.), die den Menschen und etwa auch, wie der Dämon *Ἀσμοδαῖος* (Tob. 3, 8), wollüstig den Weibern nachstellen und diejenigen, welche durch Schuld oder Unvorsichtigkeit in ihre Gewalt gerathen, tödten, aber durch Gebet und Zaubermittel vertrieben werden können (Tob. 3, 8. Kap. 6. 8, 2.). Vergl. die ähnliche Vorstellung des Josephus (bell. Jud. VII, 6, 3. Antt. VIII, 2, 5). Ueber den Asmodi, der sein Vorbild an den בְּנֵי אֱלֹהִים, 1 Mos. 6, 1 ff. hat, die lüstern nach den schönen Töchtern der Menschen schauen (s. unten), ist der betreffende Artikel in unserer Encyklopädie zu vergleichen.

Wir kommen zum Neuen Testament. Hier tritt uns nun der Teufel sehr häufig, man möchte fast sagen, auf jedem Blatte entgegen. Er kommt beinahe noch häufiger im Munde Christi (bei den Synoptikern) als bei den Aposteln vor, doch auch sehr oft bei Paulus, seltener bei Johannes und in der Apostelgeschichte, außerdem noch einmal im Hebräerbrief (2, 14.) und ebenso 1 Petr. (5, 8.), bei Jakobus (4, 7.) und Judas (Vs. 9.), um so häufiger aber wieder in der Apokalypse. Freilich sind die neutestamentlichen Aussagen über den Teufel so beschaffen, daß es schon schwierig, wo nicht unmöglich ist, aus ihnen eine einheitliche Gesammtanschauung zu gewinnen, sicher aber unthunlich, ein Dogma vom Teufel, wie das kirchliche, aus ihnen abzuleiten. Aber gegen die Erklärung derselben aus bloßer Accommodation an die herrschende Zeitvorstellung spricht doch schon der häufige Gebrauch, der von ihr gemacht wird, noch mehr der unverkennbare Nachdruck, womit an so vielen Stellen auf den „Bösewicht" hingewiesen wird, und zumal die originelle Ausprägung, welche die Gestalt desselben im Ganzen doch mehr in Anschließung an die besprochenen alttestamentlichen Andeutungen als an umlaufende Volks- und Zeitvorstellungen im N. Testam. und sicher schon durch Christus selbst erhalten hat, wodurch der Teufel erst zu einer so bedeutsamen karakteristischen Figur für das Bewußtseyn der christlichen Gemeinde geworden ist. Wie geläufig die Vor-

stellung von ihm inzwischen bereits geworden war, das zeigt sich schon in den mannichfaltigen Namen, unter denen er auftritt. Neben den Hauptbezeichnungen *διάβολος* und *σατανᾶς* (einmal *σατᾶν*, 2 Kor. 12, 7.) = *ἀντίδικος* (1 Petr. 5, 8.), *ἐχθρός* (Matth. 13, 39. Luk. 10, 19.), *κατήγωρ* (rabbinisch קטיגור, statt *κατήγορος*, Offenb. 12,10., was auch nur den Satan, den Widersacher vor Gericht, den Ankläger bezeichnet nach Sach. 3.), kommen noch vor *Βελίαρ* (syrische Corruption für *Βελίαλ*, בְּלִיַּעַל, Bosheit, Nichtswürdigkeit, אִישׁ ב״, oder auch ohne אִישׁ, der Nichtswürdige, LXX *ἄνομος, παράνομος, πονηρός*, 2 Kor. 6, 15.) = *πονηρός* (Matth. 13, 19. Eph. 6, 16. 2 Thess. 3, 3.?? 1 Joh. 2, 13. 14. 3, 12.? 5, 18.), *Βεελζεβούλ* (s. d. Art. „Beelzebub"), *ἄρχων τῶν δαιμονίων* (Matth. 9, 34.; Kap. 12, 24 u. Parall. in Verbindung mit *Βεελζεβούλ* — welchem ungefähr das paulinische *ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*, Ephes. 2, 2., entspricht), *ἄρχων τοῦ κόσμου* (Joh. 12,31. 14,30. 16,11.), *ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος* (Offenb. 12,9. 20, 2.), *ὁ πειράζων* (Matth. 4,3. 1 Thess. 3, 5.) u. a. — Bezeichnungen, die wohl größtentheils, etwa die johanneischen und apokalyptischen ausgenommen, dem herkömmlichen jüdischen Sprachgebrauch entlehnt sind. — Im Allgemeinen werden sich zwei Hauptelemente in der Vorstellung des Teufels, wie sie im N. Testam. erscheint, unterscheiden lassen. Das eine ist der Satan des A. Test., der Feind, der als Versucher und Verkläger dem Frommen nachstellt, dessen Züge wir mit seinem Namen in Stellen wie Luk. 22, 31 f. 1 Petr. 5, 8. noch ganz unverändert wiederfinden, während hier Christus wie im A. Testam. der Engel des Herrn den Anwalt und Beistand des vom Satan Angefochtenen macht. Mit dieser Vorstellung hat sich aber die andere ursprünglich doch wohl aus dem Parsismus stammende, aber auch vom N. Testam. recipirte vom Teufel als bösen Geisterfürsten, vom *Βεελζεβούλ*, dem *ἄρχων τῶν δαιμονίων*, verbunden. Demnach erscheinen nun die Dämonen — *δαίμονες, δαιμόνια* (Luther „Teufel"), *πνεύματα πονηρά, ἀκάθαρτα*, auch *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* (Kol. 2, 15. Eph. 6, 12.), *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου, πνευματικὰ τῆς πονηρίας* (Ephes. a. a. O.) — mit dem Teufel zusammengedacht als ihrem Oberhaupt, als seine *ἄγγελοι* (Matth. 25, 41. Offenb. 12, 7. 9. 2 Kor. 12, 7.), an deren Spitze er gegen die himmlischen Mächte, gegen Michael und seine Engel (die alttestamentliche צְבָא הַשָּׁמַיִם, *στρατιὰ οὐράνιος*, Luk. 2,13.) nach der Offenb. a. a. O. kämpft, und die nun auch aus bloßen Plagegeistern zu ethisch versuchenden Mächten geworden sind (Ephes. a. a. O.). Die fragliche Vorstellung tritt freilich im N. Testam. lange nicht so in den Vordergrund, wie es unstreitig im jüdischen Volksbewußtseyn der Fall war; sie ist mit Bestimmtheit nur in den oben angeführten Stellen ausgesprochen, wie denn, was gleich hier hervorgehoben werden mag, in der Regel bloß die Einheit des Teufels auftritt und nur selten statt seiner die Vielheit der Dämonen, und wie überhaupt die letzteren, abgesehen von den Synoptikern und der Apostelgeschichte nur selten vorkommen (außer an einigen Stellen bei Paulus und in der Apokalypse nur noch einmal bei Jakobus Kap. 2, 19.). Und namentlich bei Johannes *) ist an die Stelle des bösen Geisterfürsten ganz der böse Weltfürst getreten, *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου* = *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* (2 Kor. 4, 4.), der Beherrscher und falsche Gott der von Gott abgewandten und ihm feindselig widerstrebenden Welt, der Menschenwelt, sofern sie in dem Zuge des Abfalles von Gott und des Widerstrebens gegen die Wahrheit begriffen ist, oder des *αἰὼν οὗτος*, des gegenwärtigen bösen und verderbten Zeitalters. Immerhin erscheint er nun durchgängig als entschiedener adversarius dei, als der Beherrscher eines widergöttlichen Reiches, dem auch die bösen, Gott und der Wahrheit widerstrebenden oder die Wahrheit in Lüge verkehrenden Menschen als seine Kinder (Joh. 8,44. 1 Joh. 3, 10. Apgsch. 13,10.) oder dienstbaren Werkzeuge (*διάκονοι τοῦ σατανᾶ*, 2 Kor. 11, 15.) angehören, als eine geistige Potenz, eine *ἐξου-*

---

*) Bei dem die Dämonen nur in der Phrase vorkommen: *δαιμόνιον ἔχειν* = *μαίνεσθαι, δαιμονίζεσθαι* Kap. 10, 20 f.; vgl. 7, 20. 8, 48. 49. 52; resp. in der Frage der Juden 10, 21.

σία τοῦ σκότους (Kol. 1, 13.), deren ganzes Daseyn und Wirken aufgeht in dem feindseligen Gegensatze gegen das Lichtreich Gottes (Matth. 12, 25 ff. Parall.). Er ist nun der abgesagte Feind Gottes und alles Guten, der unablässig darauf aus ist, die Saat des Bösen zu streuen (Matth. 13, 25. 39.) und das Wort Gottes aus den Herzen zu reißen (Matth. 13, 19. Parall.), der in der Welt mächtige böse Dämon der Verführung, die alte Schlange, welche schon die Eva im Paradiese bethört hat (Offenb. 12, 9. 20, 10.; vgl. 2 Kor. 11, 3 *)), der unsichtbare Feind, der als ein böser Ueberall und Nirgends, von dem man auch sagen kann, daß er nicht hier oder da, sondern inwendig im Menschen, in der Geistessphäre ist und wirkt, dem Menschen nachstellt um ihn zu verderben, und den Schwachen und Unbefestigten so gefährlich ist, endlich der König im Reiche des Abfalls, der Anstifter, Vater und Schutzherr alles Bösen, dessen Werke zu zerstören Christus gekommen ist (1 Joh. 3, 8. Hebr. 2, 14 f.), während er selbst auch den eben so tückischen wie erbitterten Antagonisten Christi macht, der als der schlechthin böse, Gott und Christus feindliche Geist auch der schlechthin Gebannte und Verbannte ist. Als besondere Merkmale des teuflischen Wesens macht Christus Joh. 8, 44. namhaft Lüge und Mord oder Haß, wie beides vereint in dem mörderischen Hasse der Juden gegen den persönlichen Zeugen der Wahrheit sich zeigt und sie als Teufelskinder karakterisirt. Der Teufel ist der Urlügner, der im beständigen Abfall von der Wahrheit und im Negiren derselben begriffen ist (οὐχ ἕστηκεν ἐν τῇ ἀληθείᾳ), der seinem ethischen ἰδίωμα oder Karakter nach nicht anders als lügen kann (ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ); er ist gleicherweise der Mörder von Anfang (der Welt oder der Geschichte), der schon den Kain anstiftete zum Brudermord (vgl. Nitzsch: Ueber den Menschenmörder von Anfang, Joh. 8, 44. in der Berl. theologischen Zeitschr. Heft 3. S. 52 ff. und Lücke z. d. St.), der nach der Apokalypse besonders nach dem Blute der Heiligen dürstet und die blutigen Verfolgungen derselben verschuldet (vergl. 1 Joh. 3, 12.); daher auch die rothe Farbe des großen Drachen (Offenb. 12, 3.), denn roth, πυῤῥός, ist die Farbe des Zorns und Bluts Kap. 6, 4. Nach 1 Joh. 3, 8. aber ist er der Ursünder, der von Anfang (ἀπ' ἀρχῆς scil. τοῦ ἁμαρτάνεσθαι. s. de Wette und Huther zu d. St.) gesündigt hat und immerfort sündigt, nämlich eben so wie er von Anfang an mordet, indem er als der Geist der Versuchung immer mit dabei und dahinter ist. — So beschränkt nun die Macht dieses Lügen- und Sündengeistes ist, ja so sehr sie ihrem Wesen nach ganz auf Täuschung und Schein gegründet ist, so furchtbar ist sie doch. Er ist ein mächtiger Geist, ὁ ἰσχυρός (Matth. 12, 29. Parall.), der in seiner Sphäre, — in der Welt, im αἰὼν οὗτος, in der Sphäre des weltlichen Lebens, ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας (Eph. 2, 2.) übermächtig ist, dem ohne die Gnade der Erlösung Niemand gewachsen ist. Daher der Eintritt in die christliche Gemeinde oder in den Bereich der Gnadenwirkungen des Herrn als Rettung aus der Gewalt des Satans erscheint (Kol. 1, 13.), während umgekehrt die Ausschließung aus der Gemeinde, die Excommunikation als παραδιδόναι τῷ σατανᾷ bezeichnet wird (1 Kor. 5, 5 f. 1 Timoth. 1, 20.), freilich nur als ein wesentlich symbolischer Akt, der ja nicht zum Verderben des Individuums gereichen, sondern ein heilsames Zuchtmittel für dasselbe seyn soll. Die Wirksamkeit des Teufels zeigt sich im Allgemeinen in dem Abfall der ganzen Welt von Gott (ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, Offenb. 12, 9. 20, 10. vgl. 1 Joh. 5, 19. ὁ κόσμος ὅλος ἐν

---

*) Hier wird freilich die Schlange nicht direkt als der Teufel bezeichnet, aber die Vergleichung scheint doch nicht bloß darauf zu beruhen, daß die Korinther sich nicht, wie Eva, zur Untreue gegen Gott, beziehungsweise zum Abfall von der ἁπλότης Χριστοῦ sollen verleiten lassen, sondern auch auf der Voraussetzung der Identität des versuchenden Princips. Der Apostel will ja gerade vor der List des Teufels warnen, womit er einst die Eva bethört hat und jetzt wieder in der gleißenden Hülle eines Lichtengels durch den blendenden Schein pseudochristlicher Irrlehren die Korinther zu berücken sucht (Vs. 14. 15). Auch Röm. 16, 20. scheint Paulus den Satan als die „alte Schlange" zu bezeichnen, wenn anders hier eine Anspielung auf das sogenannte Protevangelium 1 Mos. 3, 15. schwerlich sich verkennen läßt.

τῷ πονηρῷ κεῖται). Insbesondere haben auf dem Gebiete des Heidenthums, in der Idololatrie u. s. w. dämonische Mächte ihr freies Spiel nach der national-jüdischen, von Paulus ausdrücklich acceptirten Vorstellung (1 Kor. 10, 20. vgl. 8, 5. desgl. Offenb 9, 20). Aber der Teufel herrscht auch im abtrünnigen Judenthum (vgl. Joh. 8, 44.), und seine Macht thut sich namentlich kund in der Verblendung gegen die Wahrheit des Evangeliums (2 Kor. 4, 4. vgl. Matth. 13, 19), in der Christusfeindschaft der Welt (Joh. 8, 44.), wie auch in der Sittenverderbniß derselben (Ephes. 2, 3). Und auch in die Gemeinde schleicht er sich ein. Gerade in dem Verräther unter den Jüngern offenbart sich die Macht, welche der Teufel gewinnen kann über ein Menschenherz (Joh. 6, 70. 13, 2. 26.), und immer wieder zeigt sich die Tücke des Feindes in dem Aufschießen des Unkrauts zwischen dem Weizen (Matth. 13), in der inmitten der Gemeinde auf's Neue beginnenden Verfälschung der Wahrheit und dem Umsichgreifen pseudo- und antichristlicher Irrlehren (2 Kor. 11, 3. vgl. 13—15. 1 Tim. 4, 1. 1 Joh. 4, 1. 3. 2, 18. Offenb. 2, 24. vgl. Vs. 20. 14 f., dagegen ist die συναγωγή τοῦ σατανᾶ V. 9. 3, 9. das christusfeindliche Judenthum; 2 Thess. 2, 3 ff.; vgl. Matth. 24, 24. Mark. 13, 22) oder als Antichristenthum im gleißnerischen Pseudochristenthum; weßhalb auch die Offenb. neben das Thier aus dem Meere (13, 1) oder aus dem Abyssus (11, 7. 17, 8), welchem der Drache „seine Macht gibt und seinen Thron und große Gewalt“ (13, 2.) oder die antichristliche heidnische Weltmacht das Thier aus der Erde stellt (13, 11 ff.) als das pseudo-christliche Prophetenthum, als die zweite antitheokratische und antichristliche Macht,, welche der ersteren dient und das gefährlichste Werkzeug derselben und resp. des Satans selber ist (vgl. den Art. „Antichrist“). — Den Synoptikern und der Apostelgeschichte eigen ist die Vorstellung von der Wirksamkeit des Teufels oder der Dämonen in den Zuständen der sogenannten Dämonischen (vgl. im Allgemeinen den betreffenden Artikel). Das πνεῦμα πυθῶνος Apostelgeschichte 16, 16. erinnert aber zugleich an die Wahrsagerei als eine der im Gebiete des Heidenthums herrschenden dämonischen Mächte, vgl. Offenb. 16, 13 f. Eine davon wesentlich verschiedene Vorstellung ist es, wenn Paulus in einem von Gott über ihn verhängten körperlichen Leiden zugleich die Anfechtung eines Satansengels erblickt 2 Kor. 12, 7., falls man nicht lieber bei diesem ἄγγελος σατᾶν (man bemerke das hapax leg. σατᾶν), der den Apostel „mit Fäusten schlägt, auf daß er sich nicht überhebe“, mit Schenkel (a. a. O. S. 277) an einen allgemeinen Hinderungs- oder Unglücksengel denken will, der mit dem teuflischen Verführer nichts zu thun hätte. Unter dem Satan aber, der den Paulus an der Ausführung seines wiederholt gefaßten Entschlusses nach Thessalonich zurückzukehren hinderte, möchten wir den bekannten Christushaß der Juden zu Thessalonich verstehen, von welchem noch Vs. 14. die Rede war; vgl. den Satan, der zu Pergamus wohnt, Offenb. 2, 13. Die Vorstellung vom Teufel als Herrn des Todes, der durch die Furcht des Todes die ganze Welt beherrscht, Hebr. 2, 14., erinnert allerdings sehr an den Sammaël des späteren Judenthums, stimmt aber doch mit der paulinischen Lehre, daß durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen ist (Röm. 5, 12. vergl. Weish. 2, 24.), und daß der Stachel des Todes die Sünde ist, die Macht der Sünde aber das Gesetz (1 Kor. 15, 56), vor welchem der Verkläger Recht behält. Daher denn auch a. a. O. Vs. 26. der Tod als der letzte von Christus zu vernichtende Feind aufgeführt wird. Und dem entsprechend erscheint in der Offenbarung der Tod und sein Gefährte, der Hades (der Engel des Abyssus, Abaddon — s. den Art. — oder Apollyon, 9, 11), die freilich auch nach Kap. 6, 8. wie der Krieg (Vs. 4.) und der Hunger (Vs. 5 f.) dienstbare Werkzeuge der Vorsehung sind, als durch Christus überwundene dämonische Mächte (1, 18), die zuletzt mit dem Drachen und den beiden antichristlichen Thieren in den Feuerpfuhl geworfen werden (20, 14. vgl. d. Art. „Hades“). — Von einer Bekehrung des Teufels als solchen kann, ganz abgesehen von der Frage nach der Apokatastasis, im Sinne der Schrift gewiß eben so wenig die Rede seyn, als von einer Bekehrung des alten Menschen, der Sünde, des Fleisches, der Welt als widergöttlicher,

christusfeindlicher Macht gedacht, mit denen er wesentlich ganz auf einer Linie steht, sondern bloß von einer Ueberwindung desselben. Und dies wird nun auch mit großem Nachdruck im N. T. hervorgehoben, daß Christus als der Stärkere gekommen ist und über „den Starken" den Sieg davongetragen hat (Matth. 12, 29. Parall.). An ihn hat sich der Teufel umsonst versucht, indem er ihn erst durch die falschen Messiasideale der Zeit zu blenden (Matth. 4, 1 ff. Luk. 4, 1 ff.) und dann durch den Tod zu schrecken suchte (Joh. 14, 30). Gerade durch sein Todesleiden hat Christus über die dämonischen Mächte triumphirt (Kol. 2, 15.) und ist die Niederlage des Fürsten der Welt entschieden. Derselbe ist nun gerichtet (Joh. 16, 11) = das Urtheil ist ihm gesprochen, er hat seine Sache verloren; er wird ausgestoßen (12, 31.), *ἐκβληθήσεται*, scil. *ἐκ τοῦ κόσμου*, aus seiner angemaßten Stellung in der Welt; er ist — wie ein Blitz, urplötzlich, für einmal und für immer — aus dem Himmel gestürzt (Luk. 10, 18.). Dies Bild (das Offenb. 9, 1. in ganz anderem Sinne vorkommt) hat der Apokalyptiker weiter ausgeführt in einer höchst eigenthümlichen phantasie- und sinnvollen Darstellung Kap. 12, 7 ff., wonach in Folge der Erhöhung Christi (Vs. 5.) und des damit vollbrachten Erlösungswerks der Drache mit seiner Rotte von Michael und seinen Engeln, die hier bloß als Vollstrecker des messianischen Willens auftreten (wie der Herr durch sie auch sein Gericht ausführt, Matth. 13, 41. 49 u. ö.) aus dem Himmel herausgeschafft und auf die Erde geworfen wird, so daß er nun in der himmlischen, idealen Gemeinde, wo Christus als König thront, ganz keine Stätte mehr hat und keine Verwüstungen mehr anrichten kann (vgl. V. 4.), daß er — in der Oekonomie des neuen Bundes — nicht mehr als Verkläger der Gläubigen und „Auserwählten Gottes" auftreten kann (Vs. 10. vgl. Röm. 8, 33 f. 1 Joh. 2, 1.), daß er mit der Macht, durch seine Anklagen als der Geist des bösen Gewissens sie zum Zweifeln und Verzagen an der göttlichen Gnade zu bringen, nun überhaupt alle Macht über sie verloren hat (vgl. Kol. 1, 13.) und also als gestürzter und überwundener Feind ihnen gegenübersteht (1 Joh. 2, 13. 14. 4, 4., vgl. 5, 4; 2 Kor. 12, 9. Jak. 4, 7): mit dem Siege Christi ist auch der Sieg der Seinen entschieden (s. Joh. 16, 33), nämlich im Himmel, vor Gott, d. h. der Idee nach oder principiell. Denn der aus dem Himmel (aus der himmlischen Urkirche, Lange) verwiesene und durch seine Niederlage gereizte Satan setzt doch sein Wirken und Wüthen „auf Erden", in dem ihm anheimgefallenen Gebiete der gottlosen Welt fort (Offenb. a. a. O. Vs. 12 ff.), und wenn er auch der Gemeinde als solcher, der unsichtbaren Kirche, nichts mehr anhaben kann (Vs. 14—16), so setzt er nur um so erbitterter den Gliedern derselben zu (Vs. 17). Daher die Gläubigen fortwährend gegen die Tücke (*πανουργία*, 2 Kor. 11, 3.) und Täuschungskünste (*μεθοδεῖαι* Eph. 6. 11., *παγίς* 2 Tim. 2, 26.; vgl. I, 6, 9., *ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας* Hebr. 3, 13., *ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης* Ephes. 4, 23.) ihres erbitterten Feindes auf der Hut seyn und sich immer gerüstet halten müssen, ihm zu begegnen (1 Petr. 5, 8 f. Ephes. 6, 11 ff. Jak. 4, 7. Luk. 22, 31. 2 Kor. 2, 11. vgl. Matth. 26, 41). Aber die Stunden seines Wirkens sind gezählt (Offenb. 12, 12.) und am Ende müssen nach der Darstellung der Apokalypse die höchsten Triumphe der satanischen, antichristlichen Mächte gerade zur Ausführung des vernichtenden Strafgerichts über sie ausschlagen, für das sie von Haus aus bestimmt sind (Matth. 25, 41. Offenb. 20, 10.) und das die Dämonen als ein unvermeidliches bereits mit Zittern kommen sehen (Offenb. 12, 12. Jak. 2, 19. Matth. 8, 29. vergl. Jud. 6. 2 Petr. 2, 4). Ueber die apokalyptische Idee von dem tausendjährigen Reich, während dessen Dauer der Satan gebunden ist (Offenb. 20, 2. 7.) s. d. Art. „Chiliasmus".

Die Hauptfrage, die wir nun noch zu erörtern haben, ist die, ob diese Aufstellungen über den Teufel bloß symbolisch oder dogmatisch zu fassen sind; ob also der Teufel bloße Personifikation sey oder eine transcendente Persönlichkeit; ob ein böses Einzelwesen oder das böse Princip gleichsam in persona, eine Personifikation der absoluten Bosheit, des rein auf sich gestellten, von seinem göttlichen Lebensgrunde losgerissenen und demselben systematisch widerstrebenden bösen Willens; ob nach der herkömmlichen

kirchlichen Auffassung ein abgefallener Geist, beziehungsweise der Erste der gefallenen Geister oder „Engel“, dessen Abfall den Fall der übrigen Engel ebensowohl wie den der Menschen nach sich gezogen hat, oder nicht vielmehr der Geist des Abfalls von und der Empörung wider Gott selbst, der ein non ens, ein μὴ ὄν an sich, in der Schöpfung Gottes, in der Welt der persönlichen Wesen, in dem Willen der Menschen sich eine Existenz zu gründen und ein Reich zu schaffen sucht und, an sich vom Daseyn in der Welt Gottes ausgeschlossen und als bloße Möglichkeit in dem freien Willen der persönlichen Creatur gesetzt, doch sich eine verhältnißmäßige Verwirklichung und Wirkungssphäre, resp. Herrschaft in ihr errungen hat; ob nach jener, der empirisch-buchstäblichen Auffassung der biblischen Lehre vom Teufel und den Dämonen dieselbe eine positive Mittheilung enthält über das Daseyn des Bösen in der übermenschlichen Sphäre der Engelwelt, sowie über dessen Ursprung in derselben und den Zusammenhang des menschlich-Bösen mit jenem übermenschlichen — dem Satanischen oder Dämonischen, oder nach dieser „spiritualistischen“ Auslegung jene Lehre nur ein bedeutsames Bild uns gewähren soll von dem Wesen des Bösen, wie es an sich und also auch im Menschen, über dessen Sphäre wir hier mithin gar nicht hinausgeführt würden, ist und wirkt. Beide Auffassungen schließen sich allerdings nicht absolut aus. Sicher wird sich schwerlich in Abrede stellen lassen, daß die Schriftlehre vom Teufel auch ein symbolisches Element enthält, und daß man, um sie überhaupt zu verstehen, erst mit Lange (Dogmatik II. S. 569. 574 f.) zwischen dem Teufel als Symbol und als Individuum unterscheiden muß. Die Frage wäre dann nur noch, ob nicht ebenso gewiß hinter dem Teufel als Symbol oder unpersönliches Princip die transcendente „historische Person“ desselben (wie Ebrard, Dogmatik I. S. 293 Anm. 3 sie nennt) als des gleichsam empirischen Anfängers und Urhebers der Sünde in der Engel- und Menschenwelt steht und als wesentlicher Bestandtheil der neutestamentl. Lehre anzusehen ist. Wir bemerken dagegen Folgendes.

Erstens sey hier wieder erinnert an das bereits oben hervorgehobene Verhältniß der Einheit des Teufels zu der Vielheit der Dämonen, sowie an das verhältnißmäßig seltene Vorkommen der letzteren und im Zusammenhange damit daran, daß in der That der Erstere niemals den Dämonen gleichgestellt und als Einer von ihnen bezeichnet, vielmehr schon durch die Benennung constant von ihnen unterschieden wird (vgl. Lange a. a. O.). Der Teufel heißt niemals ein Dämon in der Schrift, und ebenso werden die sämmtlichen Ausdrücke, die den Teufel bezeichnen, niemals von den Dämonen gebraucht. Auch διάβολος kommt wie σατανᾶς hie und da von Menschen vor, öfter von menschlichen Verläumdern und einmal (Joh. 6, 70.) in dem Sinne von τέκνον διαβόλου von Judas, aber nirgends von den Dämonen.

Zweitens aber sagt das N. Test. auch nichts davon, daß der Teufel und die Dämonen abgefallene „Engel“ sind. Zugegeben, daß in der Schrift auch Engel als persönliche Geister vorkommen, ja auch abgefallene Engel (s. u.), obwohl in der Regel die biblischen Engel entweder bloße Personifikationen sind oder mitten inne stehen zwischen Persönlichkeit und Personifikation (vergl. den Art. „Engel“ und Martensen, Dogmatik §. 69.), so viel ist doch gewiß, daß die Dämonen nirgends als abgefallene, böse Engel den guten, treugebliebenen entgegengestellt werden, sondern die Schrift kennt bloß den Gegensatz der Engel Gottes und der Engel des Teufels (Matth. 25, 41. Offenb. 12, 7. 9. Kor. 12, 7.), resp. der „Engel“, welche Michael, und der Dämonen, welche der Teufel repräsentirt. Ueberhaupt kommt der dogmatische Terminus „böse Engel“ gar nicht in ihr vor. Psalm 78, 49. erscheint er unrichtiger Weise in Uebersetzungen wie bei Luther (s. o.), und Sprüche 17, 11. ist der „grausame Engel“ Luther's ein „grausamer Bote“. Bloß der Ausdruck ἀγαθὸς ἄγγελος findet sich zweimal in dem apokryphischen 2 Makkabäerbuch Kap. 11, 6. 15, 23., aber dieser „gute Engel“ ist ein hülfreicher Engel Gottes im Gegensatz zu einem Engel des Unglücks oder vielleicht zu einem „bösen Dämon“, so daß ἀγαθός ein dem „Engel“ als solches eignendes Epitheton

wäre wie ἐκλεκτός (1 Tim. 5,21.) und öfter ἅγιος. So bleibt nur noch 2 Petr. 2, 4, Jud. 6. zu erörtern, wo allerdings von gefallenen Engeln die Rede ist, die aufbewahrt werden zum Gericht. Wir wollen kaum Gewicht darauf legen, daß die fraglichen Aussprüche in zwei sehr untergeordneten, ja auf der Gränze des Apokryphischen stehenden und demnach auch von jeher für bloß deuterokanonisch gehaltenen neutestamentlichen Schriften sich finden. Wir bemerken aber zunächst, daß wenigstens der Teufel, der schon die Eva betrog und den Brudermord Kain's verschuldete, nicht zu den Engeln des Judasbriefs, mit denen die ἄγγελοι ἁμαρτήσαντες 2 Petri sicher identisch sind, gehören kann. Denn diese ἄγγελοι οἱ μὴ τηρήσαντες τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν, ἀλλὰ ἀπολιπόντες τό ἴδιον οἰκητήριον sind nach V. 7. keine anderen als die „Gottessöhne" 1 Mos. 6, 1 ff., welche ihre Würde so weit vergaßen, daß sie ihre himmlische Wohnung verließen und auf die Erde herabstiegen, um sich auf derselben mit den schönen „Menschentöchtern" zu begatten, als schlimmes Vorbild der Sodomiter, welche (V. 7.) „auf ähnliche Weise wie diese (τὸν ὅμοιον τούτοις τρόπον, wo sich τούτοις nur auf die vorhergenannten Engel beziehen kann, s. Stier, de Wette und Huther z. d. St.) Unzucht trieben und unnatürlicher Wollust nachgingen" (ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας, resp. dem Genusse männlicher wie die himmlischen Geister irdischer σάρξ), — woraus auch hervorgeht, daß der Verfasser des Judasbriefs die genannten בְּנֵי אֱלֹהִים nicht wie die orthodoxe Auslegung seit Chrysostomus und Augustin für Menschen, resp. die Sethiten im Unterschiede von den Kainiten, sondern mit der ganzen alten Kirche für Engel, was sie auch dem Zusammenhange nach allein seyn können*), gehalten hat. Ferner aber heißt es von diesen Engeln bloß, daß sie „mit ewigen Banden unter Finsterniß" oder nach 2 Petri „mit Banden der Finsterniß in den Tartarus gestoßen" aufbewahrt werden zum Gericht. Und wenn man nun auch ihr Gebundenseyn „mit Banden der Finsterniß" und ihr Gefängniß im Tartarus nicht so buchstäblich zu nehmen braucht, daß die Vorstellung einer dämonischen Wirksamkeit dieser Gefangenen dadurch ausgeschlossen wäre, wie denn hier die orthodoxen Ausleger eine sonst von ihnen so perhorrescirte „spiritualistische" Erklärung sich ganz wohl gefallen lassen: so ist doch andererseits die Combination dieser gefallenen Engel mit den Dämonen in der Schrift selbst nirgends vollzogen, — und wenn man hinzunimmt, daß die Vorstellung von gefallenen Engeln sonst nirgends wiederkehrt in der ganzen Schrift und überhaupt bloß in Anschließung an den mythischen Zug 1 Mos. 6. vorkommt, dann hat man doch wohl ein Recht zu der Erklärung, daß die orthodoxe Annahme, die Dämonen mit Einschluß des Teufels seyen gefallene Engel, nur ebenso sehr oder ebenso wenig in der Schrift begründet sey wie etwa die Vorstellung des Josephus (bell. Jud. VII, 6, 3.), daß sie abgeschiedene Seelen böser Menschen, oder die der Pseudo-Clementinen 8, 18., daß sie speciell die Seelen der von den Gottessöhnen mit den Töchtern der Menschen erzeugten Giganten 1 Mos. 6, 4. seyen.

Drittens. Die Schrift kennt auch zwar wohl eine Geschichte des Teufels, wie man ja auch von einer Geschichte der Sünde reden kann nach der Schrift. Aber sie weiß keineswegs wie die traditionelle Dogmatik von einer transcendentalen, vor- und übermenschlichen Satansgeschichte, und insbesondere ist nichts in ihr zu lesen von einem einmal vor der Verführung des Menschen durch ihn geschehenen *Falle* desselben. Jes. 14, 12. Ezech. 28, 13 ff. gehört gar nicht hierher. Joh. 8, 44. ist die gewöhnliche Erklärung der Worte: οὐχ ἕστηκεν ἐν τῇ ἀληθείᾳ: er ist nicht bestanden in der Wahrheit = von ihr abgefallen, nicht bloß sprachwidrig, weil das perf. ἕστηκα immer nur präsentische Bedeutung hat: sich gestellt haben, stehen, bestehen, — wogegen man noch zu der

---

*) Denn abgesehen von den גִּבֹּרִים, welche aus der Verbindung der „Gottessöhne" mit den „Menschentöchtern" hervorgingen (Vs. 4.), kann der Ausdruck „Gottessöhne" im Gegensatz nicht etwa zu Weltkindern, sondern zu „*Menschenkindern*" resp. -Töchtern niemals bloß wieder eine Klasse von Menschen bezeichnen.

Annahme seine Zuflucht nehmen könnte, daß Johannes nicht rein griechisch geschrieben habe (Strauß), sondern auch ganz gegen den Zusammenhang, nach welchem das Wesen des Teufels oder die Teufelei karakterisirt werden soll, wie sie auch in den Juden erscheint, womit doch wohl ein einmaliger historischer Abfall des Teufel-Individuums nichts zu thun hat, während das Nichtbestehen in der Wahrheit, das im fortgehenden Abfall von derselben Begriffensehn ganz dahin gehört. Der Fall des Teufels vom Himmel (Offb. 12. Luk. 10, 18.) ist oben schon erklärt. 1 Tim. 3, 6. aber kann doch nur der eine Andeutung über den Fall des Teufels und etwa auch darüber finden, daß er aus Hochmuth gefallen sey, welcher nach solchen Andeutungen sucht. — Man kann auch nicht sagen, daß doch der Anfänger und Vater der Lüge und Sünde, der Urheber des Sündenfalls auch als vor dem Menschen und vor allen andern Sündern überhaupt lügend und sündigend gedacht werde. Man kann dies nur einwenden, wenn man zwischen dem dynamischen Anfänger oder dem Princip und dem historischen oder Dem, der Etwas zuerst thut, nicht unterscheidet und es übersieht, daß in den einschlägigen Schriftstellen ganz bestimmt nur von dem Ersteren die Rede ist. So wenn der Teufel Joh. 8, 44. der Vater der Lüge heißt (*ὁ πατὴρ αὐτοῦ*, sc. *τοῦ ψεύδους*), so ist das keine historische Notiz, daß er zuerst gelogen hat, sondern eine Karakteristik seines Wesens als des Geistes der Bosheit oder des Abfalls von Gott, dessen Kind die Lüge ist, und der überall, wo er wirkt und herrscht, die Lüge von Neuem aus sich erzeugt. Und in welchem Sinne er sündigt von Anfang (1 Joh. 3, 8.), haben wir schon gesehen.

Viertens. Ueberhaupt hat die Voraussetzung, daß zum Begriffe des Satanischen und Dämonischen das Moment des Uebermenschlichen gehöre, und daß also der Satan an sich, seinem Wesen und Begriffe nach seine Daseyns- und Wirkungssphäre außerhalb und über der Menschenwelt habe, gar keinen Grund in der Schrift. Denn sie kennt schlechterdings nur einen Teufel in der Menschheit und der menschlichen, irdischen Geschichte; sie weiß nichts von einem Seyn und Wirken des Teufels außer ihr. Der Teufel mit seiner Rotte gehört allerdings nach der biblischen Anschauung der unsichtbaren, übersinnlichen Welt an, wie die Engel auch. Aber man hüte sich doch wohl, die biblische „unsichtbare Welt" mit der modernen Vorstellung von außer- und überirdischen, resp. außer- und übermenschlichen, dem Menschen als solchen oder auch nur auf der gegenwärtigen irdischen Stufe seines Daseyns jenseitigen Welt- und Schöpfungssphären zu verwechseln. Die biblische „unsichtbare Welt" steht an sich bloß der Welt der sichtbaren, sinnlichen, äußerlichen Dinge und Mächte gegenüber. Und wenn daher Paulus Ephes. 6, 12. den Christen zuruft, daß sie nicht mit *σάρξ καὶ αἷμα* zu kämpfen haben, sondern *πρὸς τὰς ἀρχὰς κ. λ.*: so wird damit nicht „dem Bösen, wie es inner der menschlichen Natur irdisch verkörpert (*σάρξ καὶ αἷμα*) ist, *τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας* gegenübergestellt, eine geistige Naturhaftigkeit desselben, wie sie in der Region des Ueberirdischen individualisirt ist in mannichfach abgestuften Potenzen" (Beck, christl. Lehrwissenschaft I. S. 251); so werden damit nicht die dämonischen Mächte als übermenschliche bezeichnet im Gegensatz zu innermenschlichen Potenzen des Bösen; sondern es heißt nur, daß sie keine äußeren Feinde sind, sey's nun persönliche Gegner, sey's äußere Leiden, Verfolgung, Mangel u. dgl., oder auch keine Mächte „von dieser Welt", die mit Waffen wie Bajonnete und gezogene Kanonen kommen, sondern geistige Potenzen, unsichtbare, innere Feinde, Feinde der Seele, die als solche *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* existiren, = *ἐν τοῖς ἀοράτοις*, d. h. sie existiren, wirken und herrschen in der Region des geistigen Lebens und zwar des geistigen Menschenlebens. Ob sie auch in anderen Sphären jenseit der Menschenwelt existiren, oder wie nach unserer Meinung im biblischen Sinne vielmehr die Frage gestellt werden sollte, ob auch jenseit der Menschenwelt liegende Schöpfungssphären ihren Teufel und ihre Dämonen haben, das ist eine Frage, die wir nach der Bibel weder bejahen noch verneinen können In jedem Falle gehört der Teufel der Bibel mit seinen Engeln ganz der Sphäre des Menschenlebens und gerade des diesseitigen Menschenlebens an. Der *αἰὼν οὗτος* ist sein eigenthümliches

Gebiet. Im Jenseits, αἰὼν μέλλων, existirt er nur als gerichtet. Da hat der Teufel ebensowenig mehr eine Stätte wie der Tod. Er ist der Fürst der Welt, nämlich der von Gott abgefallenen und emancipirten Menschenwelt und als solcher gehört er auch ganz dieser Welt an, wie er denn auch mit seinen Engeln ganz nur als in ihr wirkend und herrschend erscheint. Gerade die Schrift weiß nichts von einem Wirken des Teufels in einer übermenschlichen Geisterwelt und auf dieselbe. Er streitet zwar nach dem apokalyptischen Bilde mit den himmlischen Mächten, aber nicht um Engel zu verführen, sondern um seine Macht über den Menschen nicht zu verlieren. Und wie der Kampf der Engel Gottes und der Engel des Teufels sich ganz um den Menschen dreht, so wird man am Ende auch die eigentliche Wahlstatt dieses Kampfes nirgend anderswo suchen dürfen als auf dem Boden der Erde, als in der Menschengeschichte und den Menschenherzen.— Insonderheit muß hier noch ein ebenso verbreiteter, wie im Grunde sogar gefährlicher Mißverstand der neutestamentlichen Lehre vom Teufel als Urheber der Sünde hervorgehoben werden, wenn dieselbe als eine metaphysische Erklärung über den Ursprung des Bösen im Menschen dahin gedeutet wird, daß der Mensch nicht wie der Teufel aus sich selbst, sondern durch Verführung von Außen gefallen sey, daher denn auch das menschliche Böse specifisch verschieden seyn soll von dem satanisch Bösen. Damit ist nun doch entweder nichts gesagt, oder es heißt, daß die Sünde des Menschen, weil durch die Versuchung des Teufels bedingt, weniger die eigene innere verdammungswürdige That des Menschen sey, als sie es sonst seyn würde (!), daß mithin die im eigenen Innern wohnende und sich regende Sünde ein wesentlich anderes und weniger furchtbares Wesen sey, als das des von Außen uns versuchenden Feindes (!), wie man denn auch consequent zwischen den Anfechtungen des Teufels als den gefährlicheren und denen der eigenen bösen Lust (Jak. 1, 14.) unterscheidet. In diesem Sinne hat man Eph. 6, 12. gedeutet, wovon schon die Rede war; auch wohl 1 Kor. 10, 13., wo der πειρασμὸς ἀνθρώπινος bloß eine der menschlichen Kraft angemessene Versuchung ist im Gegensatz zum πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε. Ueberhaupt aber verkehrt diese Vorstellung die neutestamentliche Lehre von dem teuflischen Versucher geradezu in ihr Gegentheil. Daß die Sünde ein Werk des Teufels ist, das heißt richtig verstanden gerade, daß bei der Sünde und eben bei der Sünde des Menschen immer eine Teufelei mit zu Grunde liegt und immer in derselben auch die Teufelei, das Wesen und Wirken des Teufels (welches beides gar nicht zu trennen ist) sich kundthut und irgendwie durchblickt. Demnach darf man auch nicht der ἰδία ἐπιθυμία den Teufel als einen verhältnißmäßig äußeren Feind entgegensetzen, während vielmehr der in der Welt umgehende Versucher und Verkläger mit dem in unserem Innern sich regenden Geist der bösen Lust und des bösen Gewissens wesentlich identisch ist. Und am Ende gilt gegen die fragliche Auffassung der Verführung durch den Teufel, wonach dieselbe immer doch wie eine Art Fatum von Außen kommt und durch sie auch die Sünde von Außen in den Menschen hineinkommt, gerade auch das Wort des Jakobus Kap. 1, 13 ff. und das Wort Christi Matth. 15, 17 ff. Mark. 7, 18 ff. Es läßt sich auch wohl noch fragen, ob es zufällig sey, daß Jakobus da, wo er didaktisch und nicht bloß paränetisch, wie 4, 7., von der Versuchung spricht, den Teufel nicht erwähnt, sondern die im Herzen sich regende Lust als die alte Schlange bezeichnet, die den Menschen verführt, wie auch Lücke (a. a. O.) schon darauf hingewiesen hat, daß, wo didaktisch vom Ursprung der Sünde die Rede sey, wie Röm. 5, 12 ff., der Teufel gar nicht genannt werde. Ueberhaupt steht der Satz, daß durch den Teufel die Sünde in die Welt gekommen sey, zwar wohl in der kirchlichen Dogmatik, aber nicht in der Schrift; und unserer Meinung nach kann es im Sinne der richtig verstandenen Schriftlehre zwar wohl heißen, daß durch den Teufel der Tod in die Welt gekommen sey, und daß er die Eva bethört und verführt habe, wie man auch sagen kann, daß die Sünde den Menschen verführe (Röm. 7, 11.), aber genau genommen hätte Paulus in dem angeführten locus classicus des Römerbriefs auch gar nicht sagen können, durch den Teufel (statt: durch Adam) sey die Sünde

(als herrschende Macht) in die Welt gekommen, wohl aber, daß durch Adam der Teufel in die Welt gekommen sey. — Allerdings bleibt zwischen der bloß relativen Bosheit auch des bösesten Menschen und der absoluten des Teufels immer ein großer Unterschied. Aber daraus folgt nicht, daß der Teufel ein übermenschliches Böse darstellt oder das Böse, wie es sich auf einer übermenschlichen Stufe des Geisteslebens verwirklicht hat, sondern nur, daß zwischen der empirischen Erscheinung des Bösen und der in allem Bösen wirksamen und sich offenbarenden Geistesmacht des Abfalls von Gott immer ein Unterschied bleibt, oder daß der Teufel eben die an sich unpersönliche Potenz des Bösen ist, welche nach persönlicher Verwirklichung strebt, ohne sie je, sey's in der Menschenwelt, sey's überhaupt in absoluter Weise, zu finden. Darnach bleibt es also dabei, daß uns in dem neutestamentlichen Teufelsbilde das Böse überhaupt veranschaulicht wird, wie es gerade auch im Menschen wohnt und Gestalt gewonnen hat. Näher erblicken wir in dem Teufel das Böse einerseits in seiner positiven Gottwidrigkeit und absoluten Lügenhaftigkeit und Verdammlichkeit, wie es nicht eine bloße Privation, nicht bloßer Mangel, bloß sinnliche Schwachheit und ein Nochnichtdaseyn des Guten, sondern seinem innersten Wesen nach oder an sich, principiell immer feindselige negatio boni, titanenhafter Trotz und freche Selbsterhebung wider Gott und Losreißung und Abfall von demselben und mit einem Worte ἔχθρα εἰς θεόν (Röm. 8, 7.) ist, wonach es also auch das positive Nichtseynsollende ist, was schlechterdings kein Recht der Existenz hat, sondern als an sich immer schon gerichtet und verworfen, nur durch die Lüge, wodurch es die Wahrheit verkehrt und den Schein vom Guten borgt (2 Kor. 11, 14.), ein nichtiges Scheindaseyn behaupten kann. Andererseits ist auch in dem Verhältnisse des Teufels zum Menschen ausgedrückt (was auch das Wahre an der zuletzt von uns bestrittenen Vorstellung ist), daß das Böse an sich etwas dem Menschen als der nach dem Bilde Gottes geschaffenen persönlichen Creatur Fremdes ist, d. h. es gehört nicht zum Wesen des Menschen, sondern ist und bleibt ein demselben an sich Aeußerliches und schlechthin Widerstrebendes; es steht ihm, ob es auch in ihm wohnt (Röm. 7, 17. 18.), doch als ein Anderes gegenüber, das er immer unterscheidet von sich selbst, als ein νόμος τῆς ἁμαρτίας ἐν τοῖς μέλεσιν, das seinem innersten Wesen, dem ἔσω ἄνθρωπος, dem νόμος τοῦ νοός αὐτοῦ widerstreitet, und also als eine fremde feindselige Gewalt, von der er sich überlistet (a. a. O. V. 11.) und gefangen (V. 23.) sieht oder beherrscht, und deren Herrschaft eben, weil sie ihn in Widerspruch bringt mit sich selbst und seiner innern Bestimmung, ihn in Tod und Verderben stürzt (vgl. Martensen a. a. O. §. 101., wo derselbe im Ganzen doch treffend ausführt, wie in dem Bilde des Teufels die christliche Anschauung vom Wesen des Bösen in ihrem Gegensatz gegen Dualismus, Akosmismus und Pantheismus sich ausdrückt).

Fünftens. Endlich läßt sich auch die Behauptung durchaus nicht rechtfertigen, daß das N. Test. doch eine Persönlichkeit des Teufels (und der Dämonen) lehre. Es ist was anderes, die Realität des Teufels lehren oder behaupten und seine Persönlichkeit. Und es ist auch sehr was anderes, eine gegebene Vorstellung gebrauchen und zu lehrhaften oder paränetischen Zwecken in eigenthümlicher Weise verwerthen, und aber die Richtigkeit derselben in allen ihren Momenten vertreten und behaupten. Oder wir werden Christus und den Aposteln doch nicht das Recht abstreiten, welches schon jeder geniale Geist an seinem Orte ausübt, cursirende Begriffe und Vorstellungen sich anzueignen und umzuprägen, ohne daß man ihm deshalb eine Solidarität mit der hergebrachten Fassung derselben zumuthet. Wir werden es auch nicht für Christi unwürdig erklären, wenn er durch den Gebrauch, den er von der unter den Juden vorgefundenen Vorstellung des Teufels und seines dämonischen Reiches unter Anlehnung an die alttestamentliche Figur des Satans machte, dieselbe zu einem bedeutsamen Symbol umgeschaffen hat, mit der Intention dadurch das Wesen des Bösen, wie er selbst es erst erschaut und erfaßt hatte in seiner dämonischen Tiefe und Furchtbarkeit, zu veranschaulichen. Und daß bei dem so häufigen Gebrauch der Teufelvorstellung im

Neuen Test. wesentlich noch eine andere Tendenz obwaltet, daß in demselben auch eine Absicht vorliegt, die herkömmliche Vorstellung vom Teufel zu bestätigen, daß irgendwo auf die Persönlichkeit des Teufels als solche Gewicht gelegt oder die Existenz des Teufels als einer Einzelpersönlichkeit auch nur mit Nothwendigkeit vorausgesetzt wird, das soll noch erst nachgewiesen werden. Man kann an manchen Stellen allerdings zweifelhaft seyn. Wir erinnern beispielsweise an Ephes. 2, 2. Ob wir in der „Macht der Luft" eine bloße Zeitvorstellung zu erblicken haben, oder ob ein symbolisches Element darin anzuerkennen ist, lassen wir dahingestellt. Schwierigkeit macht aber der Genitiv *τοῦ πνεύματος κλ.*, den man doch nur als Apposition zu *τ. ἐξουσίας τ. ἀ.* und als abhängig von *ἄρχοντα* fassen kann; aber so willkommen der „Beherrscher des Geistes", den wir darnach hier fänden, auch Denjenigen seyn mag, welche die Persönlichkeit des Teufels betonen, so werden doch wieder auch diese nicht läugnen können, daß die Bezeichnung des Teufels als Fürsten nicht der Welt, sondern des Geistes oder geistigen Princips, das in der Welt, „in den Söhnen des Ungehorsams" wirksam ist, ohne alle Analogie in der Schrift dasteht und zu auffallend ist, als daß man nicht am Ende noch lieber dazu sich entschließen sollte, ein Herausfallen aus der Construktion anzunehmen und *τοῦ πνεύματος* als Apposition zu *ἄρχοντα* zu fassen, wie Luther und mit ihm Viele gethan haben. Um so gewisser dürfen wir bei der zweiten berühmten dämonologischen Stelle des Epheserbriefs (6, 12 ff.) seyn, daß hier die Dämonen nur symbolisch gemeint sind und Paulus bei den *ἀρχαῖς, ἐξουσίαις κλ.* nicht an dämonische Persönlichkeiten denkt, sondern an die unpersönlichen Höllengeister der Sünde, oder die falschen ethischen, religiösen, socialen Principien und Ideale, Anschauungen und Stimmungen des Welt- und Zeitgeistes, — nicht bloß weil die persönlichen Dämonen am Ende doch nur wieder eine Art von äußern Feinden seyn und somit selbst zum *σάρξ καὶ αἷμα* gehören würden, dem sie entgegengesetzt werden; auch nicht bloß, weil Paulus vorzugsweise abstrakte Ausdrücke gebraucht, *ἀρχαὶ, ἐξουσίαι, πνευματικὰ τ. πον.* neben dem einzigen konkret-persönlichen *κοσμοκράτορες;* sondern vor Allem auch, weil er ja hier und in den folgenden Versen, wo er die geistliche Waffenrüstung schildert, in welcher der Christ gegen die genannten Feinde kämpfen soll, in lauter Bildern redet. Uebrigens werden auch 1 Petri 2, 11. die *σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι* als die Feinde der Seele bezeichnet, vor denen der Christ sich hüten soll. — Auf keinen Fall wagen wir zu entscheiden, ob und wie weit die neutestamentlichen Schriftsteller immer Bild und Sache unterschieden haben. Was aber der eigentliche Sinn und wesentliche Gehalt der Schriftlehre vom Teufel ist, daß nicht die Wirksamkeit einer „historischen Person", sondern eines geistigen Princips uns durch dieselbe veranschaulicht wird, kann nicht zweifelhaft seyn. Und am Ende halten wir es auch nicht bloß mit Hase für möglich, oder mit Schenkel für wahrscheinlich, daß wenigstens Johannes mit Bewußtseyn personificirt und wie der Antichrist zur antichristlichen Richtung (I, 2, 18), so der *διάβολος* ihm zum *διαβολισμός* geworden ist (vgl. Lücke, Comment. üb. d. Briefe des Johannes. 3. Ausg. S. 285), sondern wir meinen auch, es müsse mindestens mit Lücke (a. a. O. S. 65), gesagt werden, daß die Lehre der Schrift noch immer zwischen Person und Personifikation, zwischen Begriff und Bild oder Symbol schwankt, oder daß sie „aus einer gewissen Keuschheit und edlen Vorsichtigkeit" nirgends zu einer festen lehrbegrifflichen Bestimmung, nämlich zu einer lehrhaften Bestimmung über den Teufel als transcendente Persönlichkeit gekommen ist.

Nach allem dem dürfen wir dann aber auch sagen, daß in der weiteren kirchlichen Ausbildung dieser Lehre die Schale für den Kern und das Bild für die Sache genommen worden und daß der Teufel der Kirchenlehre dem rabbinischen verwandter ist als dem der Schrift. Statt an den ethischen Kern der Schriftvorstellung hielt man sich an die phantastische Form, welche zumal der Darstellung der Apokalypse eignet, und dogmatisirte, wie sich ein dahingehender Zug schon im Judas- und zweiten Petrusbrief kund gibt, über die Natur und den Fall der übermenschlichen Dämonen. Gegenüber

der dualistischen Fassung des Teufels als αὐτοφυής und αὐτογενής bei den Marcioniten und Manichäern wurde zunächst festgestellt, daß der Teufel als Geschöpf Gottes ursprünglich gut gewesen, aber durch eigene Schuld gefallen sey. Den Fall der Engel fand man Anfangs 1 Mos. 6. Später unterschied man von diesem zweiten Abfall durch Wollust den ersten, der vor dem Falle des Menschen stattgefunden habe, und betrachtete als Motiv desselben entweder nach Weish. 2, 24. den Neid oder später, besonders nach Augustin's Vorgang (de Genesi ad lit. XI, 14.) den Hochmuth. Bei den Scholastikern, resp. seit Johannes Damascenus erscheint dann die ausgebildete Theorie von dem Teufel als einem der höchsten oder dem allerhöchstgestellten Engel, dem Lucifer, der zuerst gefallen sey, und dessen Abfall den eines großen Theils der Engel nach sich gezogen habe. Daß er mit seinen Engeln, obgleich mit Freiheit gefallen, doch unwiderruflich verdammt sey, wurde von Anfang an behauptet und die entgegengesetzte Lehre des Origenes von der Kirche verworfen. Luther's bekannte derb-sinnliche, poetisch-phantastische Vorstellung vom Teufel hat selbst in seinen größeren Katechismus (vergl. Hase Conc. p. 532 f. 525) und in die Schmalkaldischen Artikel (l. c. p. 308 f. 315) gelegentlichen Eingang gefunden; überhaupt aber kommt der Teufel in den symbolischen Büchern nur beiläufig vor mit Ausnahme einiger reformirten (Helvet. post. c. 7. Belg. c. 12.) welche das Daseyn, den Fall und die Wirksamkeit der bösen Engel als Lehrsatz aufstellen. Ueber die altprotestantische Kirchenlehre vergl. Hase's Hutt. redivivus, speciell über die altreformirte Ebrard's Dogmatik, über den volksthümlichen Teufels- und Hexenglauben vor und nach der Reformationszeit bis in's 17. Jahrhundert hinein den Artikel „Hexerei und Hexenprocesse". Der Rationalismus fand in der biblischen Satano- und Dämonologie bloße Accommodation an herrschende Zeitvorstellungen und ließ etwa den Teufel als Personifikation des Bösen gelten, ohne sich jedoch weiter um den Gehalt derselben zu bekümmern, oder ging mit Röhr leichten Fußes über diesen „jüdischen und mittelalterlichen Wahn" hinweg, während Philosophen und philosophische Dogmatiker, wie Kant, Erhard, Schelling, Daub, Marheinecke, zum Theil mit größerer oder geringerer scheinbarer Anlehnung an die Kirchenlehre den Teufel als Symbol eines ursprünglichen Bösen betrachteten. Durch die empirisch-buchstäbliche Auffassung der Schriftlehre, in welcher sogar Strauß mit den Orthodoxen wetteifert (s. die Bemerkungen von Lange darüber a. a. O. S. 572 f.), resp. durch die empirische Auffassung derselben als positiver Offenbarung auf der einen und die ebenso empirische Negation der ganzen Vorstellung auf der anderen Seite ist das Verständniß des Gegenstandes in neuerer Zeit sehr wenig gefördert worden und nicht viel mehr durch die neueren Theosophen, die sich über die irdische oder außerirdische Herkunft der Dämonen oder über den Schöpfungstag, an welchem sie gefallen seyen, streiten und etwa auch das ursprüngliche Chaos bei der Weltschöpfung, das תֹהוּ וָבֹהוּ 1 Mos. 1. aus dem Falle der Engel entstanden seyn lassen. Viel bedeutsamer ist Schleiermacher's berühmte Polemik gegen den persönlichen Teufel gewesen (Glaubensl. §. 44. 45.), wenn sie auch im Einzelnen nicht immer zutreffend ist. Ihm sind zugleich mit dem entschiedenen Streben, der Bedeutung des Teufels gerechter zu werden, namentlich Lücke (in der angeführten Abhandlung), Weiße (Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche und philos. Dogmatik) und Schenkel (Dogmatik) gefolgt. Außer Weiße, aber ganz anders als dieser, der von der Voraussetzung ausgeht, daß der persönliche Teufel auf einem entschiedenen Mißverständniß der Schriftlehre beruht, hat auch Rothe (Ethik) die Lehre vom Teufel und den Dämonen wieder spekulativ zu begründen versucht, indem er dieselben im genauen Zusammenhange mit seiner ganzen höchst tiefsinnigen, aber doch etwas gnostisch-theosophischen Construktion vollendung als die Verdammten eines früheren Schöpfungsäons faßt. Andererseits haben Martensen und Lange darauf gedrungen, daß (wie der Erstere der Welt- ausführt) zwischen dem Teufel als unpersönlichem universell-kosmischen und anthropologisch-historischen Princip und als persönlicher Centraloffenbarung desselben, oder (wie der Andere sagt) zwischen dem Teufel als Symbol und Repräsentant alles Dä-

monenthums und als dämonischem Einzelindividuum bestimmt unterschieden werden müsse, indem sie aber doch Beide meinen, auch den persönlichen Teufel als das der Schriftlehre wesentliche positive Element derselben festhalten zu müssen. — Sicher wird gegen die Behauptung einer absolut bösen und demnach auch absolut und unwiederbringlich verdammten Persönlichkeit, wie es der Teufel der Kirchenlehre ist, immer der Einwand Schleiermacher's seine Gültigkeit behalten, daß eine solche sich nur unter manichäischen Voraussetzungen denken lasse oder, wie Nitzsch sich ausdrückt (System der christl. Lehre. §. 116. Anm. 2.), „daß wir das absolut böse Wesen immer nur unter der Bedingung denken können, daß wir entweder an der absoluten Bosheit oder an der wahren Existenz etwas fehlen lassen.“ Anders ist es allerdings wenn die Bosheit des Teufelsindividuums als nur vergleichsweise absolut und mithin doch bloß als relative gefaßt wird, so daß auch in ihm noch ein Rest des Guten zu denken und die Möglichkeit seiner Bekehrung nicht von vorn herein abzuweisen ist. Gegen die Möglichkeit der Existenz eines solchen Wesens läßt sich allerdings, nichts Gegründetes einwenden. Immer aber bleibt doch die Schwierigkeit, wie die Einwirkung eines Wesens, das einer anderen Sphäre angehört als der Menschenwelt, auf die letztere denkbar sey, näher wie eine Einwirkung geschaffener Wesen auf andere denkbar sey, die nicht organisch vermittelt wäre*). Namentlich aber müssen wir erinnern, daß ein Kampf mit Wesen dieser Art, wie bösartig und mächtig sie seyn mögen, in jedem Falle, wie schon angedeutet wurde, nur in die Kategorie der Kämpfe mit „Fleisch und Blut“ gehört, weil sie gerade als persönliche Individuen, ob sie auch nicht sichtbar erscheinen, doch nur äußere Feinde sind und keine ethischen Mächte. Und so wäre denn doch die Existenz derselben eine Sache, die mit dem Glauben und Gewissen nichts zu thun hat, und von der man doch wohl mit Schenkel fragen darf, wie sie überhaupt Gegenstand der Offenbarung werden könne. Mögen damit diejenigen nicht einverstanden seyn, welche mehr oder minder noch an einem abstrakt-supranaturalistischen Offenbarungsbegriffe festhalten und demnach auch Belehrung über Gegenstände, die ganz außerhalb des religiös-ethischen Gebietes liegen, in der Schrift suchen und finden; mögen auch zumal solche, welche es noch nicht wagen, allen Ernstes zu unterscheiden zwischen Wort Gottes und Schrift oder zwischen dem göttlichen unfehlbaren Wahrheitsgeist oder Offenbarungsinhalt der Schrift und der menschlichen Hülle ihres Buchstabens, meinen, die Vorstellung eines persönlichen Teufels, weil sie dieselbe noch in der Schrift finden, nicht aufgeben zu dürfen: so viel sollte doch immer feststehen, daß der eigentliche gefährliche Feind, vor dem die Schrift uns warnt, nicht der Teufel außer uns, sondern der Teufel in uns ist, und daß, so großes Gewicht auf die Realität des Teufels zu legen ist, die Frage nach der Persönlichkeit desselben ein unmittelbares Interesse für den Glauben nicht haben kann. Strauß meint freilich (Dogmatik II. S. 15), „die ganze Idee des Messias und seines Reichs sey ohne den Gegensatz eines Dämonenreichs gleichfalls mit einem persönlichen Oberhaupt so wenig möglich, als der Nordpol ohne den Südpol.“ Indeß ist dieses Urtheil des berühmten Kritikers nicht der einzige Beleg dafür, daß er die den Teufel betreffenden Paragraphen seiner Dogmatik in einer sehr schwachen Stunde gearbeitet hat. Immerhin wird dieses Straußische Curiosum noch in Schatten gestellt durch das Paradoxon Vilmar's, daß das Sehen des leibhaftigen Teufels eine Bedingung des wahren Christenthums sey. — Wir halten gleichwohl dafür, daß der persönliche Teufel nicht eigentlich der christlichen Dogmatik, sondern vielmehr der religiösen Symbolik angehört; daher er denn auch in der Homiletik wie in der christlichen Poesie seinen Platz

*) Es darf beiläufig bemerkt werden, daß von Erscheinungen des Teufels und der Dämonen zwar wohl der Kirchen- und Volksglaube, aber die Schrift nichts weiß. In der Versuchungsgeschichte heißt es bloß, daß der Teufel zu Jesus getreten sey und zu ihm gesprochen habe. Daß er dem Herrn erschienen sey, ist nur eine der tausend willkürlichen Voraussetzungen, durch deren Brille wir noch so oft die Schrift lesen.

behaupten soll. Zu bedauern ist immer die Heftigkeit, womit über einen Gegenstand, der so wenig eine Grundvoraussetzung des christlichen Glaubens bildet, wie der in Rede stehende, so oft noch gestritten wird, und zwar ebenso sehr der schroffe Dogmatismus, der vor jedem Zweifel an dem persönlichen Teufel ein Kreuz schlägt, wie die Gedankenlosigkeit der Aufklärung, welche über die Vorstellung desselben nur zu spotten weiß. Darüber hat Eltester in einem Aufsatze: „Der Streit über den Teufel", Protestant. Kirchenzeitung, Jahrg. 1861. Nr. 32. 33., der uns gerade bei'm Schluß unseres Artikels noch zu Gesichte kommt, Worte gesprochen, die auf allen Seiten Beherzigung verdienen.

Ueber den Begriff des Satanischen und Dämonischen ist neuerdings mehrfach verhandelt worden. Nach Weiße, dessen Fassung an die Martensen'sche Bestimmung des Teufels als universellen kosmischen Princips erinnert, wäre das Satanische die mit der Schöpfung gesetzte und demnach in den Tiefen derselben latente Daseynsmöglichkeit und Potenz des Bösen. Lücke erklärte es (a. a. O. S. 64) für „den bösgewordenen Willen selbst in seinen dunkelen Naturtiefen, dem geheimnißvollen Gewebe des Natürlichen und Sittlichen, welches dem werdenden Geistesbewußtseyn der persönlichen Creatur mehr oder weniger verborgen und jenseitig ist", und fand es weiter wie in uns und in dem Gesammtwillen des Geschlechts, so auch außer uns in der Naturwelt, indem der böse Wille wie seine eigene Natur so auch die Natur außer ihm dämonisire und ihre Kräfte in dämonische umsetze. Endlich hat Schenkel das Satanische als das Collektivböse bestimmt oder als das Böse, wie es in der sittlichen Gemeinschaft Boden gewonnen hat und als in der Gemeinschaft herrschender Geist eine objektive überindividuelle und insofern übermenschliche Macht geworden ist, im Unterschied von dem bloß Subjektiv-Bösen. Wir meinen, der Teufel der Schrift sey im Allgemeinen doch nichts Anderes als das Böse an sich in seinem gottesfeindlichen Wesen oder auch das eigentlich Gottesfeindliche, Verruchte in allem Bösen, indem wir nur noch darauf hinweisen, wie die Schrift den Teufel einerseits in allem Bösen und gleichermaßen in den sündigen Individuen wie in der sündigen Gemeinschaft sieht, andererseits aber doch die Angehörigen des Teufels, seine *τέκνα* und *διάκονοι*, keineswegs ohne Weiteres in allen Sündern findet, sondern als solche nur diejenigen betrachtet, in welchen die Sünde zur eigentlich verruchten Verblendung gegen das Bessere und lügnerisch-boshaften Widersetzlichkeit gegen dasselbe sich gesteigert hat, und die also, wie man sagen könnte, auf dem Wege zur Lästerung des Geistes sind (Luk. 12, 10. Matth. 12, 31), so daß z. B. nicht der Fall eines Petrus als Teufelei erscheint, aber wohl der Verrath des Judas (Joh. 6, 70 f.), daß der Zug des Diabolischen nicht in einem Pilatus gefunden wird, der noch edlerer Regungen fähig ist (Joh. 19, 11.), und nicht in dem üppigen Schwächling Herodes (Matth. 14. 9.), aber wohl in dem gewissenlosen scheinheiligen Fanatismus der jüdischen Hierarchen (Joh. 8, 44), — wie wir ja auch von Teufelei zu reden pflegen, jemehr das Böse nicht bloß als sündige Schwachheit, sondern als freche, allem Heiligen Hohn sprechende Macht der Bosheit uns entgegentritt.

Die Literatur ist am besten und vollständigsten zu finden in Hase's Dogmatik.

H. Mallet.

Text der Bibel, s. Bibeltext.

Thabor. Dieser seit den ältesten Zeiten berühmteste Berggipfel Palästina's erhebt sich an der Gränze der Stämme Issaschar und Sebulon (Jos. 19, 22. cf. Richt. 4, 6. 12. 14.) als ein Gränzstein zwischen dem Jordan-Ghor und der gegenüberliegenden Hauptebene und Senkung des südlichen Galiläa, der Ebene Esdrelon, deren nordöstlicher Arm sich um seinen Fuß herumbiegt und, sich weiter nach Norden hin ausdehnend, einen breiten Strich Tafellands bildet, welcher an das tiefe Jordanthal und das Becken des Sees von Tiberias gränzt. Er ist durch diese Lage ein wahrer Berg der Hauptwasserscheide zwischen Jordan und Mittelmeer, die isolirteste höchste Landmark in der Mitte Galiläa's, fast ganz isolirt aus der Ebene und dem niedrigen Heer seiner umliegenden

Hügel und Berglehnen emporsteigend, in seiner ungemein schönen, anmuthigen, runden Gestalt von allen Seiten dem Auge des Wanderers sichtbar; von Ferne, aus dem Nordosten und Südwesten gesehen, sieht er wie eine Halbkugel, von Nordwesten aus wie ein abgestumpfter Kegel aus, wie schon Hieronymus die „mira rotunditas" rühmt (im Onomast. s. v.) und ihn ad Hos. 5, 9. bezeichnet als „situs in campestribus, rotundus et sublimis et omni parte finitur aequaliter". Auch mit den Bergen im Nordwesten hängt er nur durch einen sehr niedrigen Rücken zusammen. Obwohl er die Hochebene von Ard-el-Hamma nur etwa um 800, Nazareth um 600 und den kleinen Hermon im Süden um noch wenigere Fuße überragt, und nach Russegger sein Gipfel nur eine Höhe von 1755 Pariser Fuß erreicht, so macht er doch im Verhältniß zu seiner Umgebung den Eindruck einer doppelten Höhe. Ob der Name תָּבוֹר nach Reland's Vermuthung mit טַבּוּר, d. h. „Nabel", „erhabener Ort", wie solche Berge öfter genannt werden (vgl. Richt. 9, 36.) zusammenhängt, lassen wir dahingestellt. Die Griechen nennen ihn Ἰταβύριον (LXX. Hos. 5, 1. Joseph. Antt. 5, 5, 3. u. A.) oder Ἀταβύριον, welchen Namen wir bekanntlich auch auf der Insel Rhodus wiederfinden, dort dem höchsten Berge des Eilandes, der einen berühmten Zeus — d. i. Baalstempel trug, beigelegt. Die heutigen Araber nennen ihn جبل طور, dschebel-tôr, d. h. den "Berg" schlechtweg. Er besteht ganz aus Kreidekalk und hat mehrere grottenförmige Höhlen. Von Nazareth aus, von wo aus der Thabor am häufigsten besucht und erstiegen wird, erreicht man in etwa zwei Stunden (womit die Angabe der Entfernung des Berges von Diocäsarea auf 10 römische Meilen ostwärts bei Euseb. onom. s. v. nicht übel stimmt) dessen Fuß. Auf dem breiten Fußgestell des unteren Drittheils des abgestumpften Kegelberges erhebt dieser erst sein eigentliches, rundliches Haupt, dessen Scheitel eine nur wenig gegen Westen gesenkte Ebene bildet. In etwas mehr als einer Stunde erreicht man auf einem alten, ziemlich steilen Zickzackpfade den Gipfel, und es ist — was zumal in Syrien die größte Seltenheit ist — der ganze Berg an seinen Seiten bis zum Scheitel mit den herrlichsten Gebüschen und Bäumen, uralten Eichen, Wallnußbäumen, Rosengebüschen, Pistazien, Storax, Sykomoren bewachsen, wo sich Wild und Geflügel, dem einst mit Netzen nachgestellt wurde (Hos. 5, 1.), herumtummelt. Während Josephus (bell. jud. 4, 1, 8) die Höhe des Berges auf 30 Stadien schätzte, gibt er den Umfang der den Gipfel bildenden Fläche zu 26 Stadien an, wogegen Burckhardt ihn auf eine halbe Stunde schätzte. Robinson gibt dem im Ganzen abgerundeten Gipfel einen Durchmesser von vielleicht 20 Minuten, die eigentliche Höhe aber bildet eine schöne, elliptische, beckenartige Ebene von 12—15 Minuten von Nordwest nach Südost und von 6—8 Minuten Breite, mit Grasung und Gebüsch überwachsen, während die Bäume an den Abhängen zurückbleiben. Man genießt hier eine umfassende, wundervolle Aussicht in einen weiten Länderkreis, über Galiläa, Samaria, Peräa bis zum Schneehaupt des Dschebel-esch-Scheikh im Norden; zuweilen ist selbst ein Silberstreifen des Mittelmeeres im fernen Westen sichtbar. Man begreift, wie schon im Alterthume der Thabor als ein hoher und durch seine Gestalt in die Augen fallender Berg öfter erwähnt und mit Karmel oder Hermon zusammengestellt worden ist, Jer. 46, 18. Ps. 89, 13. (und dazu Reland, Paläst. S. 324 f.); Jos. Antt. 8, 2, 3., und wie alle Reisenden übereinstimmen im Preise dieses überaus reizenden Berges, seiner eleganten Proportionen und seines Vegetationsschmuckes. Es finden sich auf und an demselben einige Cisternen. Im Sommer ist der Berg während der Morgenstunden mit dichten Wolken bedeckt und in der Nacht fällt auf ihm ein sehr starker Thau.

Die Ebene des Gipfels ist im Südwesten mit einer Felsenschicht umgeben, mit einer niedrigeren im Nordosten. Fast um den ganzen Gipfel her lassen sich Fundamente einer dicken Mauer verfolgen; mehrere beränderte gehauene Quaderstücke geben Zeugniß sehr alter, vorrömischer Befestigung. Die Hauptüberreste — aus verschiedenen Zeiten stammend — befinden sich in hohen Ruinenhaufen am südlichen und östlichen Bergrand in größter Verwirrung von alten Mauern, Gräbern, Bogen, Gewölben, Wohn-

häusern u. A. Von einer mittelalterlichen Festungsmauer steht noch der Spitzbogen eines sarazenischen Eingangs mit Schießscharten. Während jetzt nur noch eine einsame Kapelle auf dieser Höhe steht, die bei Pilgerfahrten an Festtagen von den Klosterbrüdern in Nazareth bedient wird, war nämlich im Alterthume der Berg selbst und dessen nähere und fernere Umgebung stark bevölkert und mit Städten besetzt. So erwähnt 1 Chron. 6, 62. (Luther 7, 77.) eine „Stadt Thabor" im Stammgebiete von Sebulon, den Leviten angewiesen, wenn nicht dort durch einen alten Textfehler der Name der Stadt ausgefallen und bloß eine Bezeichnung ihrer Lage stehen geblieben ist, s. Bertheau z. St. Die כִּסְלוֹת oder כִּסְלוֹת תָּבוֹר im Stamme Sebulon Jos. 19, 12., nach Euseb. onom. 8 Meilen östlich von Diocäsarea, Ξαλωϑ bei Jos. bell. jud. 3, 3, 1; vita §. 44; Chasalus bei Hieron., sind in dem heutigen Dorfe Iksal wieder aufgefunden; ebenso Jobeath, die Levitenstadt im Stamme Issaschar, Jos. 19, 12. 21, 28. 1 Chr. 6, 57. (7, 72.), das Δαβειρὰ im Onomast., im jetzigen Deburieh; unbekannt ist noch geblieben אַזְנוֹת תָּבוֹר im Stamme Naphthali, Jos. 19, 34. Namentlich spielt aber der Berg eine Rolle in der alten und neuen Kriegsgeschichte: dort sammelte Barak seine Schaaren zum Zuge wider Sisera, Richt. 4, 6. 12. 14.; dort hatten die Midianiterfürsten Seba und Zalmuna Gideon's Brüder getödtet, Richt. 8, 18 ff. Seit Antiochus dem Großen (218 v. Chr.) und dem syrisch-ägyptischen Kriege hatte die Stadt *Ἀταβύριον ὃ κεῖται ἐπὶ λόφου μαστοειδοῦς*, wie Polyb. 5, 70, 6. die Lokalität treffend karakterisirt, Verschanzungen, und namentlich Josephus macht im jüdischen Kriege die Gipfelplatte zu einer von der Norddseite fast unzugänglichen Festung, die freilich, da nur eine einzige Cisterne sich darauf befand (Reland, Paläst. S. 304) an Wassermangel litt und durch die List des römischen Reiteranführers Placidus, welcher die Besatzung in die Ebene hinablockte und dort vernichtete, zur Uebergabe gezwungen wurde, bell. jud. 4, 1. 5. 8.; vgl. Ewald, Gesch. Isr. 6, 672. Schon früher hatte im J. 53 v. Chr. am Fuße des Berges eine Schlacht zwischen den Römern unter Gabinius und den Juden unter Alexander, Sohn des Aristobulos, stattgefunden, in welcher 10,000 Juden umgekommen waren, Jos. Antt. 14, 6, 3. In der christlichen Zeit aber kam die Legende auf, der Thabor sey der „Berg der Verklärung Jesu"; die erste Spur davon findet sich beiläufig bei Cyrill. Hieros. Catech. 12, 16., dann bei Hieronymus, und schon das Itinerar. Anton. Mart. 6. erwähnt drei Kirchen auf dem Berge; Adamnanus und Willibald im 7. und 8. Jahrhundert kennen daselbst ein großes Kloster mit einer Christo, Mosi und Elias geweihten Kirche. Und doch hat diese Tradition keinen historischen Halt, indem theils nach dem ganzen Zusammenhange bei Matth. 17, 1 ff. und den Parallelen die Verklärung vielmehr auf irgend einem hohen Berge in der Nähe von Cäsarea Philippi vorgefallen seyn muß, da sich sonst von Jesu Reise keine irgendwie anschauliche Vorstellung gewinnen ließe, theils auch ein befestigter und bewohnter Ort kaum eine geeignete Lokalität zu solchem Vorgange gewesen wäre. Die Kreuzfahrer wiederholten die Festungsanlagen auf diesem Berge, an dessen Fuße sich die Hauptstraße von Aegypten nach Damaskus hinzieht, und zu ihrer Zeit erscheint *ἡ Θαβωρίου ὄρους* als ein Archiepiskopat unter dem Patriarchen von Jerusalem (Reland, Paläst. S. 220 ff.); Tancred gründete auf dem Berge eine Kirche, die Cluniacenser ein Kloster. Aber durch die unglückliche Schlacht von Hattin am 5. Juli 1187 ging Alles verloren; die Sarazenen unter Saladin zerstörten jene Befestigungen, und unter Sultan Bibars, der 1263 am Fuße des Thabor lagerte, wurde Alles auf dem Gipfel der Erde gleich gemacht, und schon Brocardus sah 1283 nur noch Reste von Palästen, Klöstern und Kirchen. Bekanntlich haben am 16. April 1799 Kleber und Bonaparte am Fuße des Thabor eine Schlacht gewonnen.

Daß endlich nach 1 Sam. 10, 3. eine Eiche oder Terebinthe im Stamme Benjamin den Namen „Thabor" führte, beruht entweder auf einem Schreibfehler (Thenius) oder auf einer bloß mundartigen Verschiedenheit statt דְּבֹרָה 1 Mos. 35, 8. (Ewald, Gesch. Isr. II, 464 Not. 3. der 1. Aufl. = III, 29. Ausg. 2).

Zu vergleichen sind besonders Hasselquist, Reise S. 179 ff. — Lightfoot, horae hebr. ad Marc. 9, 2. — Reland, Paläst. S. 331 ff. 366. 599. 737 f. — Winer, R.-Wörterb. — Seetzen, Reisen II, 147 f. — Burckhardt's Reisen in Syrien II, 579 ff. — v. Schubert, Reise III, 175. — Russegger, Reise III, 129 f. 213. — Lynch, Bericht der Jordanexpedit., übers. v. Meißner, S. 292 ff. — Robinson, Paläst. III, 416 ff, 434 ff. 450—479. 489 f. — Ritter, Erdkunde. Bd. XV, 1. S. 391 ff. — Wilson, the Lands of the Bible. II, 90. 114. — Strauß, Sinai u. Golg. S. 401 ff. 2te Ausg. — Van de Velde, Memoir. p. 351. — Ansichten des Thabor z. B. in Munk's Paläst. Taf. 1.; Roberts, la terre sainte, livr. IX. vign. 25; Kitto, Palaest. (Lond. 1841) p. XXXV sq.

Rüetschi.

Thaborion (*Θαβώριον*, auch *Μεταμόρφωσις*, Festum transfigurationis s. patefactionis Christi) heißt das Fest der Verklärung Christi. Dieses Fest, welches in der älteren griechischen und lateinischen Kirche nicht unbekannt war, aber doch vielfach vernachlässigt wurde, ist erst im J. 1457 durch Pabst Calixt III. zu einem allgemeinen am 6. August zu feiernden Feste erhoben worden, theils um an die Geschichte von der Verklärung Christi auf Thabor zu erinnern, theils auch, um jährlich das Andenken an den Sieg zu erneuern, welchen die Christen durch die Vertreibung der Türken bei der Belagerung von Belgrad (1456) errungen hatten. Vgl. Joh. Chr. Wilh. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie. III. Leipz. 1820. S. 292 ff. R.

Thaddäus, Apostel. S. den Artikel „Judas, Lebbäus oder Thaddäus". Zu bemerken ist noch, daß die altkatholische Tradition namentlich in der syrischen Kirche frühe den Thaddäus von dem Judas oder einen anderen Thaddäus von dem Judas Lebbäus Thaddäus unterschieden hat. Darnach erscheint Thaddäus als Einer der 70 Jünger, welchen der Apostel Thomas nach Edessa sandte, um dem König Abgarus das Evangelium zu predigen. S. den Art. „Abgarus und Euseb. I, 13. II, 1.; ebenso Winer, bibl. Real-Wörterb. unter dem Art. „Judas". Vergl. Lange, Geschichte des apostol. Zeitalters. II. S. 407. L.

Thadmor, hebr. תַּדְמֹר, nur einmal im Alten Testament: 2 Chron. 8, 4. (wofür in der parallelen Stelle 1 Kön. 9, 18. k'tib, תמר, d. h. ohne Zweifel תָּמָר, k'ri, תַּדְמֹר, weshalb Ewald, Gesch. des Volkes Israel III. S. 343 das k'tib Thammor, תַּמֹּר, contrahirt aus תַּדְמֹר, liest); auf den einheimischen syrischen Inschriften תדמר und תדמור (Tadmûr), und das Nomen gentilic. תדמוריא (Tadmûrôjô); arabisch: تَدْمُر, wie noch heute das in den Trümmern der alten Stadt versteckte arabische Dörfchen heißt, bei den LXX. (2 Chron. a. a. O.) *Θοεδμόρ* (cod. A. *Θεδμόρ*), bei Josephus (Ant. VIII, 6) *Θαδάμορα;* bei Griechen und Römern und so auch in den griechischen Inschriften von Thadmor und in den anderwärts gefundenen, von Angehörigen der Stadt herrührenden, latein. oder griech. Inschriften immer *Παλμύρα* (oder *Παλμυρά*), Palmyra (richtiger als Palmira), das nom. gent. *Παλμυρηνός*, Palmyrenus*). Es ist die alte berühmte Handelsstadt, in einer einst ungemein fruchtbaren, reichlich mit Wasser versehenen (cf. Plin. hist. nat. V, 21), jetzt freilich sehr verödeten und verwüsteten Oase der syrischen Wüste gelegen (von deren letzterer deshalb ein Theil bei Plinius a. a. O. Palmyrenae solitudines, sowie bei Ptolem. V, 14 die ganze Landschaft Palmyrene heißt), nach den wahrscheinlichsten Berechnungen unter 34¼° nördl. Breite und 55¾—57° östl. Länge, an der die direkteste Verbindung bietenden Straße von Phönicien und dem oberen Syrien an den Euphrat (Movers, Phönicier III, 3. S. 245); von dem letzteren auf dem nächsten Wege nach Josephus eine Tagereise, nach genaueren neueren Angaben 17 Stunden (Ritter, Erdk. v. Asien, Bd. VIII. 2. Abthl. 3. Abschn. S. 1431), von Thapsakus 3—4 Tagereisen, von Höms (Emesa), der nächsten bedeu-

*) Eine neuere Hypothese über den Ursprung der Stadt und ihrer Namen s. bei Hitzig, drei Städte in Syrien, Zeitschr. der deutsch. morg. Gesellsch. Bd. VIII. S. 222 ff.

tenderen Stadt Syriens in direkter östl. Richtung etwa 3 Tagereisen, von Haleb (nach arabischen Geographen) 3 Tagereisen oder nach anderen Reisenden (s. Ritter a. a. O. S. 1437) 30 deutsche Meilen und nicht viel weiter in gerader Richtung vom nächsten Punkt der syrischen Küste entfernt. — Die älteste Nachricht über die Stadt haben wir eben in der genannten Stelle 2 Chron. 8, 4. Es wird dort erzählt, daß Salomo, nachdem er durch die Eroberung Hamât's (V. 3.) an dieser nordöstl. Ecke dem Reiche eine weitere Ausdehnung gegeben, die Stadt Thadmor, wie alle die Vorrathsstädte im Lande Hamât, erbaut habe. Diese interessante geschichtliche Angabe läßt sich einfach dahin erläutern (vgl. Bertheau z. d. St.; Ewald, Gesch. des Volkes Isr. III. S. 343; Movers a. a. O. S. 254 ff.; Dunker, Gesch. des Alterthums I. S. 325. 389), daß durch jene Gebietserwerbung die von Phönicien an den Euphrat führende Handelsstraße in Salomo's Besitz kam und daß derselbe nun im Interesse des ungestörten Handelsverkehrs verschiedene Vorrathsstädte (עָרֵי הַמִּסְכְּנוֹת) gründete, d. h. ohne Zweifel befestigte (vgl. V. 5.) Stationsplätze, welche den Karawanen gegen die Ueberfälle räuberischer Wüstenbewohner einen sicheren Ruhepunkt boten und wo die Bedürfnisse für die Reisenden und die Lastthiere aufbewahrt wurden, vielleicht auch Vorräthe von Waaren bereit lagen; wie derartige עָרֵי הַמִּסְכְּנוֹת auch in anderen Theilen des Reiches errichtet wurden (V. 5. u. 6.). Ein solcher Stationsplatz, der aber durch seine glückliche Lage, als eine reichlich mit Wasser versehene, durch besonders günstiges Klima und fruchtbaren Boden ausgezeichnete Oase mitten in der großen Wüste, vielleicht auch als Vereinigungspunkt mehrerer Straßen, in Folge des ausgedehnten Transithandels im Verlaufe der Zeit die Bedeutung eines Hauptemporiums gewann, war Thadmor. Ob dasselbe ursprünglich selbst zum Gebiete von Hamât gehörte, was man aus 2 Chr. 8, 4. schließen kann, aber nicht nothwendig schließen muß, mag dahingestellt bleiben; ebenso mag dahingestellt bleiben, ob es wahr ist, daß, wie arab. Schriftsteller wissen wollen, die Gründung der Stadt nicht erst durch Salomo geschehen sey, so daß dieselbe durch ihn nur neugebaut und befestigt worden wäre, was vielleicht auch in den Worten des Josephus liegen soll und was das hebr. בָּנָה recht wohl bedeuten kann und ohne Zweifel auch sonst im Zusammenhange der Stelle und der parallelen 1 Kön. 9. bedeutet; immerhin möchten wir es nicht für unwahrscheinlich halten, daß bei den schon in den ältesten Zeiten zwischen Phönicien und den Euphratländern stattfindenden Handelsbeziehungen ein so überaus günstig gelegener Punkt nicht unbeachtet und unbenutzt blieb. Nicht zu bezweifeln ist — obwohl es nicht ausdrücklich erwähnt wird —, daß bei dieser Anlage von Stationsplätzen auch die Phönicier, die wir ja sonst mehrfach als Verbündete Salomo's, namentlich bei seinen merkantilischen Unternehmungen finden (z. B. 1 Kön. 10, 22.), betheiligt waren (s. Movers a. a. O. S. 252); es ist dies um so weniger zu bezweifeln, da sie ja überhaupt den Handelsverkehr in jenen Gegenden beherrschten; ein, wenn auch aus späterer Zeit herrührendes, doch immerhin bezeichnendes Zeugniß für die zwischen Thadmor und Phönicien bestehende Verbindung haben wir an den Festkarawanen, die nach Zosimus (histor. I, 58) noch im 4. Jahrh. n. Chr. von jener Stadt zu den jährlichen Festen der Venus Aphacitis gekommen seyn sollen (s. Movers a. a. O. S. 145): es darf hiebei vielleicht auch darauf aufmerksam gemacht werden, daß man auf dem Libanon nicht weit von Djebeil (dem alten Byblos) in einer Stadtruine den Namen eines zweiten Thadmor gefunden hat (s. Ritter a. a. O. S. 1492). — Auffallend ist es nun freilich, daß wir außer der genannten Stelle Thadmor im A. Test. nicht ein einziges Mal, weder bei Gelegenheit syrischer oder assyrischer Einfälle, noch bei prophetischen Aussprüchen über Syrien (z. B. Amos 1, 3. Jes. Kap. 17. Jerem. 49, 24 ff.) erwähnt finden und dasselbe fortan bis auf die ersten Nachrichten aus römischer Zeit ganz verschwindet. Dazu mag theilweise die isolirte Lage beigetragen haben; außerdem dürfte dabei zu beachten seyn, daß die Thadmor berührende Straße für die assyrischen und babylonischen Heere, die großentheils aus Reiterei bestanden, nicht praktikabel war, weil sie durch die Wüste führte (vgl. Movers a. a. O. S. 245). Zudem ist es wahr-

scheinlich, daß Thadmor, wie überhaupt jene ganze syrische Gebietserwerbung, mit der es 2 Chron. a. a. O. in Verbindung gebracht ist, wohl nur verhältnißmäßig kurze Zeit in israelitischem Besitze war (2 Kön. 14, 25. 28., vgl. z. B. mit 10, 32.); vermuthlich hat auch die Stadt erst in späterer Zeit die Bedeutung eines selbstständigen Emporiums gewonnen. Jedenfalls werden wir annehmen dürfen, daß dieselbe das Schicksal jener vorderasiatischen Länder theilte und nacheinander der Herrschaft der Assyrer, Babylonier, Perser und Macedonier unterworfen war.

Verschiedene Spuren weisen darauf hin, daß wir den neuen Aufschwung, den Thadmor genommen, um eine der berühmtesten Städte des Morgenlandes zu werden, in der Zeit der Seleuciden, mit der ja überhaupt für den Handel Vorderasiens eine neue Aera datirt, zu verlegen haben; obwohl es seltsamer Weise auch in den Darstellungen der fraglichen Geschichtsperiode nirgends erwähnt wird. Karakteristisch ist in dieser Beziehung, daß wir auf den palmyrenischen Schriftdenkmälern überall die seleucidische Zeitrechnung finden*), und daß neben der syrischen Muttersprache, wie anderwärts, die griechische, als die allgemeine Verkehrssprache jener Zeit, sich eingebürgert hatte; wie denn auch unter den großartigen noch vorhandenen Trümmern sich ältere Bestandtheile erkennen lassen, die nicht erst in die spätere (römische) Glanzperiode der Stadt fallen (siehe Ritter a. a. O. S. 1512); so namentlich die berühmten Mausoleen (Gräberthürme), die aus der Zeit von Christi Geburt kommen. Ohne Zweifel erhielt unter den Seleuciden die Bevölkerung der Stadt, die ihrem Grundstock nach eine syrische, aber vermuthlich schon von alten Zeiten her mit arabischen Elementen vermischt war, einen neuen Zuwachs zunächst von stammverwandten Elementen, sowie andererseits bei der Lage Thadmor's die Nachricht bei Procop (de aedif. V, 1) nichts Unwahrscheinliches hat, daß schon im Verlaufe der früheren Jahrhunderte Einwanderungen aus dem benachbarten Babylonien und Phönicien stattgefunden hatten. — In dieser Zeitperiode nun war es, daß Thadmor oder — wie es vermuthlich damals zuerst von den Griechen und so auch nachher von den Römern mit einem ihnen mehr mundgerechten Namen genannt wurde — Palmyra sich allmählich in den fast ausschließlichen Besitz des zwischen den Euphratländern und dem mittelländischen Meere stattfindenden Handelsverkehrs setzte, und sich durch die in solcher Weise gewonnenen Reichthümer in Verbindung mit dem Einfluß griechischer Sitten und Künste immer mehr zu jener Höhe emporschwang, auf der wir es in der Zeit des römischen Kaiserthums sehen.

Auch über seine ersten Berührungen mit der römischen Herrschaft in Asien sind die Nachrichten sehr dürftig. Aus dem Stillschweigen des Strabo und des Pomponius Mela wird man den Schluß ziehen dürfen, daß die Stadt längere Zeit dem Blicke der römischen Eroberer entgangen sey; es läßt sich deshalb auch nicht genauer angeben, wann sie ein Theil des großen Weltreiches geworden ist. Zum ersten Male wurde ihr das Glück eines römischen Besuchs, wie es scheint, unter dem Triumvirn Antonius zu Theil, von welchem Appian (bell. civ. V, 9) erzählt, daß er nach der Schlacht bei Philippi einen Theil seiner Reiterei gegen die Stadt Palmyra, die dem Euphrat nahe erbaut war, geschickt; unter dem Vorwand, sie habe sich in ihrer Mittelstellung zwischen dem Parther- und dem Römerreiche zweideutig gegen die Römer gezeigt. Die Palmyrener aber, von denen Appian in ganz bezeichnender Weise sagt: *ἔμποροι ὄντες κομίζουσι μὲν ἐκ Περσῶν τὰ Ἰνδικὰ ἢ Ἀράβια, διατίθενται δ' ἐν τῇ Ῥωμαίων*, hatten wohl gemerkt, auf was es abgesehen war, und alle ihre Schätze auf das jenseitige Ufer des Euphrat gebracht, wo sie ihre trefflichen Bogenschützen vor sich aufstellten, so daß die Römer ohne Beute wieder abziehen mußten. Die ersten näheren Notizen über Palmyra und damit wohl, abgesehen von einigen Inschriften und von Josephus, die einzige Nachricht aus dem ersten Jahrhundert finden wir bei Plinius (histor. nat.

*) In den Inschriften findet sich auch der Name *Σελευκος*, סלוקוס, Eichhorn. Marm. Palmyr. expl., in comment. soc. Gott. VI. h. 111.

VI, 21), wo die ausgezeichnete Lage der Stadt, ihre Fruchtbarkeit und ihr Wasserreichthum (urbs nobilis situ, divitiis soli et aquis amoenis) ihre durch die umgebende Wüste abgeschlossene, selbstständige und gleichsam exemte Stellung zwischen dem röm. und parth. Reiche, vermöge welcher sie freilich auch bei jedem Streit zwischen diesen immer nach beiden Seiten hin sich fürchten müsse (prima in discordia semper utrinque cura), hervorgehoben wird, wie Plinius an einer anderen Stelle (VI, 32) Palmyra auch als Durchgangspunkt des von Syrien nach Petra (d. h. nach der Richtung des rothen Meeres) sich bewegenden Handelsverkehres bezeichnet. In jener eigenthümlichen Stellung der Stadt lag wohl ihre Stärke und die Quelle ihrer Größe, sofern sie, wie Appian es deutlich bezeichnet, den Verkehr zwischen Orient und Occident vermittelte; es lag darin aber auch ihre Schwäche, sofern sie dadurch um so leichter in den Strom der großen Weltbegebenheiten hereingezogen wurde, in welchem sie denn auch so bald zerschellen sollte (vergl. auch Ritter a. a. O. S. 1495). — Merkwürdigerweise wird Palmyra auch in den auf die Regierung Trajan's bezüglichen Nachrichten nicht erwähnt, obwohl dieselbe durch so bedeutende Unternehmungen im Orient (114—116) bezeichnet ist (die von Ritter S. 1548 angeführte Inschrift Corp. Inscr. III, 4500 fällt wohl in die Zeit Trajan's, aber bezieht sich nicht auf diesen selbst); doch ist es, da von einer Restauration der Stadt unter dem Nachfolger Trajan's die Rede ist, nicht unwahrscheinlich, daß die Stadt unter jenen Ereignissen bedeutend gelitten hat. — Nach mehreren Zeichen zu schließen, war es Hadrian, der zuerst und wohl am meisten unter allen römischen Kaisern auf die Entwicklung jener Handelsstadt entscheidenden Einfluß geübt hat und unter welchem die Epoche beginnt, in welcher Palmyra vollends eine der ersten Städte des Morgenlandes geworden ist. Ausdrücklich bezeugt dies eine bei Stephanus Byz. (s. v. *Παλμυρα*) erhaltene Stelle aus den Arabica des Uranius, wo erzählt wird, daß die Palmyrener sich auch *Ἀδριανοπολῖται* hießen, weil die Stadt von Hadrian restaurirt worden, wobei freilich außer der bereits angeführten Erklärung, daß die Stadt in Folge von kriegerischen Ereignissen theilweise zerstört worden sey (s. Ritter a. a. O. S. 1496; Flügel, „Palmyra" bei Ersch und Gruber III, 10. S. 181) auch an das furchtbare Erdbeben erinnert werden könnte, das im Jahre 115 nach Chr. namentlich Antiochia in einen Schutthaufen verwandelte (s. Ritter S. 1548. 1156), wie wir denn einem derartigen verheerenden Naturereigniß in der Geschichte Palmyra's noch einmal begegnen. Mag dem seyn, wie ihm wolle, auf jeden Fall geht aus der genannten Angabe des Uranius unzweifelhaft hervor, daß Palmyra, in Hadrian ihren besondern Wohlthäter verehrend, — wie andere Städte des Orients, von denen dies ausdrücklich berichtet wird, z. B. Mopsuestia (Corp. Inscr. III, 5885) — nach dem Imperator sich benannte. Zu weiterer Bestätigung dienen zwei Inschriften, deren eine (Corp. Inscr. III, 4501) in der Nähe von Palmyra gefunden, aus dem Jahre 130, sich auf ein Lectisternium bezieht, das in einem Tempel *ὑπὲρ σωτηρίας Τραϊανοῦ Ἀδριανοῦ* errichtet worden sey, während aus einer zweiten in Palmyra gefundenen (ibid. 4487) hervorgeht, daß zu Ehren der Anwesenheit Hadrian's daselbst großartige Kampfspiele stattfanden, sowie merkwürdigerweise darin auch von Erbauung oder Restauration eines Tempels die Rede ist. Endlich wird die Beziehung Hadrian's zu Palmyra bezeugt durch Inschriften, welche vor Kurzem bei den merkwürdigen, in der Nähe von Rom geschehenen Ausgrabungen sich gefunden haben (s. Beilage zur Augsb. Allgem. Zeitung 31. Decbr. 1860. S. 6063). Man ist dort auf einen Sitz orientalischer Gottesverehrung, und zwar auf einen Tempel des Bel gestoßen, der von einem Palmyrener „für das Heil des Kaisers" erbaut war; es ist nun wahrscheinlich, daß dieser Kaiser kein anderer war, als der in einer weiteren Inschrift aus dem Jahre 445 der Seleucidenära erwähnte Hadrian. Man wird also wohl annehmen müssen, daß sich in der großen Weltstadt, wo die Menschen von weit und breit aus dem ganzen Reiche zusammenströmten, eine Colonie von Palmyrenern niedergelassen hatte; und vielleicht war es gerade Hadrian, der durch seine Anwesenheit in jener Stadt dazu den Anstoß gab und darum auch von

diesen Ansiedlern besonders geehrt wurde: obwohl es freilich auch möglich wäre, daß der Palmyrener, welcher jenen Tempel gründete, ein von dort herstammender, dem Kaiser besonders ergebener römischer Krieger war, da aus solcher Quelle auch andere palmyrenische Schriftdenkmäler stammen (z. B. die Inschrift bei Eichhorn: „Marmora Palm. explicita" in dem Comment. Societ. Gotting. 1828. VI. p. 117 sq. und Zeitschr. der deutsch-morgenl. Gesellsch. XII. S. 213 ff.). — Keinem Zweifel kann es unterliegen, daß mit Hadrian, dessen Einfluß auf die Prachtbauten so mancher Städte bekannt ist, auch für Thadmor jene Zeit begann, in welcher der hauptsächlichste Theil der großartigen architektonischen Mommente, deren colossale Ruinen fast einzig in ihrer Art sind, entstanden ist. Wenigstens gehören die bedeutendsten der noch vorhandenen Ueberreste, namentlich auch der große Sonnentempel, entschieden dem römischen Baustyl des 2. und 3. Jahrhunderts an (vgl. Kugler, Kunstgesch. S. 296). Der damals nach langem Kampfe geschlossene, noch mehr als vierzig Jahre dauernde Frieden zwischen dem römischen und parthischen Reiche war dem Handelsverkehr der Stadt in besonderem Maße günstig: ungestört konnten die Karawanen nach den Euphrat- und Tigrisländern ziehen — wo hauptsächlich Vologesia (Vologesocerta), die Hauptstadt des Partherreiches (z. B. in der Inschrift Corp. Inscr. III, 4489 aus dem J. 141 erwähnt), ihr Ziel war —, um dort die Produkte des Ostens und Südens zu übernehmen, die wiederum von Palmyra aus in's römische Reich abgesetzt wurden. Die bedeutenden Reichthümer, welche eben durch diesen Aufschwung des Handels der Stadt zuflossen, waren hauptsächlich dazu geeignet, nicht bloß überhaupt den Luxus der Bewohner, wovon die röm. Schriftsteller viel zu erzählen wissen (s. z. B. Flav. Vopisc. Aurelian. 29, 45), zu vermehren, sondern auch namentlich die Ausführung von Prachtbauten, sowohl von Seiten des Gemeinwesens, als von Seiten einzelner Corporationen und Privatleute zu befördern; ja es stehen diese Bauwerke zum Theil in ganz direkter Beziehung zum merkantilischen Leben der Stadt, indem z. B. aus den Inschriften hervorgeht, daß häufig zu Ehren von Männern, die sich um den Handel der Stadt, namentlich (als *συνοδιάρχαι* oder *ἀρχέμποροι*) um den Schutz der großen Karawanen auf ihrem Zuge durch die Wüste verdient gemacht, Denksäulen errichtet wurden (s. z. B. a. a. O. 4485. 4486. 4489. 4490). Die gedeihliche Entwicklung, zu der der Grund in der Zeit Hadrian's gelegt wurde, nahm sicher unter seinen Nachfolgern ihren Fortgang; die Stadt schwang sich zu immer größerem Wohlstand empor (cf. Heeren, dissert. de comm. urb. Palmyr. p. 44); und vermuthlich sind die Antonine, deren Einfluß auf die großen Kunstdenkmäler Baalbek's ausdrücklich bezeugt wird, auch dem, was Palmyra Aehnliches aufzuweisen hat, nicht fremd geblieben. — Im weiteren Verlauf ist es zuerst wieder der Kaiser Septimius Severus, der in der Geschichte der Stadt eine bedeutende Rolle gespielt hat. Bei seinen bekannten, wiederholten Feldzügen im Orient, bei deren zweitem es ihm hauptsächlich um die nicht ferne von Palmyra gelegene, diesem der Lage und Entwicklung nach sehr ähnliche Stadt Aträ (El-hadhr) zu thun war, kann es ohne eine Berührung mit Thadmor nicht abgegangen seyn. Darauf weist in Ermangelung direkter geschichtlicher Zeugnisse der in den palmyrenischen Inschriften so häufig vorkommende Name Septimius hin, der den einheimischen syrischen Namen beigegeben wurde; sowie auch der ebenfalls häufige Name Aurelius denselben Ursprung haben wird. Wollen wir aber näher bestimmen, worin der Einfluß dieses Kaisers bestand, so werden wir wohl mit der Annahme nicht fehlgreifen, daß ihm (nicht erst dem Caracalla s. Corp. Inscr. III. S. 1187) die Stadt ihre Erhebung zur Würde einer Colonia (*μητροκολωνεία*, Corp. Inscr. III, 4484, קלניא bei Eichhorn a. a. O. S. 106), und zwar einer Colonia juris italici, wie Ulpian bezeugt, zu verdanken hatte, sowie dies z. B. bei Tyrus und Laodicea der Fall war, welche beide daher unter dem Namen Septimia Aurelia vorkommen (cf. Eckhel, doctr. numm. III. p. 320. 387). Uebrigens wird die Stadt schon vorher eine gewisse Selbstständigkeit behauptet haben, hatte aber dabei in der Verfassung die römischen Formen angenommen, wie denn schon eine Inschrift

aus dem Jahre 138 (a. a. O. 4479) das bezeichnende ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος (Senatus Populusque), das merkwürdigerweise auch in den eigentlich palmyrenischen Inschriften unübersetzt, in's Syrische transcribirt sich findet (בולא ודמוס z. B. bei Eichhorn a. a. O. S. 111), an der Spitze trägt. Von den Nachfolgern des Septimius Severus scheint nur Alexander Severus, und zwar bei Gelegenheit seines Feldzuges gegen die Parther (im Jahre 229) mit Palmyra in Berührung gekommen zu sein; einen Beweis dafür bietet die Inschrift 4483.

Wiederum bleibt von da an Palmyra mehre Jahrzehnte hindurch außerhalb des Bereichs der großen Weltereignisse; die in jene Zeit fallenden Inschriften weisen zwar einmal (Nr. 4484. aus dem Jahre 244) auf einen Feldzug; aber es läßt sich diese Angabe schwerlich näher erläutern. Erst mit der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts trat für die Geschicke der Stadt, herbeigeführt einerseits durch den damaligen Zustand des römischen Reiches (triginta tyranni), andererseits durch das erfolgreiche Streben eines ungewöhnlich begabten Herrscherpaares, jene merkwürdige Epoche ein, in welcher Palmyra mit raschen Schritten zur Stufe einer Hauptstadt des Orients sich erhob, um sofort einer ebenso jähen Katastrophe, die es zu bleibender Unbedeutendheit erniedrigen sollte, entgegenzueilen. Es ist die Zeit des Odenathus und der Zenobia; die so vielfach besprochene interessante Episode aus der späteren römischen Kaisergeschichte. Es ist hier nicht der Ort, eine genauere Darstellung der in Frage kommenden Begebenheiten zu geben; es genügt, an die wichtigsten Thatsachen zu erinnern. Als nach der Besiegung und Gefangennehmung des Kaisers Valerian der ganze Orient für die Römer verloren und den Persern anheimgefallen zu seyn schien, war es der palmyrenische Fürst und Feldherr Septimius Odenathus (griech. Ὀδαίναθος, was die einzig genaue, daher auch in den Inschriften übliche Form ist, in den syr. Inschriften אדינת), der Sohn des Airanes (אירן), — gewiß aus einer bedeutenden palmyr. Familie stammend, da er als συγκλητικός, d. h. Senator bezeichnet wird, und zwar ohne Zweifel, wie auch der Name bezeugt*), dem arabischen Bestandtheil der Bevölkerung angehörig und daher zugleich Anführer der in den palmyrenischen Ebenen wohnenden arabischen Stämme, daher bei Proc. bell. Pers. II, 5 τῶν ἐκείνῃ Σαρακηνῶν ἄρχων — Odenathus war es, der, während die damals, wie es scheint, in Folge einer Empörung gegen den röm. Statthalter ziemlich unabhängig dastehende Stadt einige Zeit mehr auf die Seite der Perser sich geneigt hatte (cf. Saint-Martin bei Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes etc. II. pag. 194), zuerst dem übermüthigen Schahpur, von dem er beleidigt wurde, erfolgreichen Widerstand entgegensetzte, ihm an der Spitze arabischer Truppen in der Nähe des Euphrat eine blutige Schlacht lieferte, einen großen Theil der Beute abnahm, die zwischen dem Euphrat und Tigris gelegenen Städte, wie Carrae, Nisibis u. s. f., wieder eroberte und den König bis vor die Thore seiner Residenzstadt Ctesiphon verfolgte (260). Durch diese glänzenden Thaten war Odenathus faktisch Herr des

*) Ὀδαίναθος (woraus das Zeller'sche Bibelwörterbuch seltsamerweise einen Oenodathus gemacht hat) entspricht genau dem אדינת der syrischen Inschriften und dem arabischen أُذَيْنَة, einem nicht selten vorkommenden Personennamen. Unter diesem Namen wird er denn auch von arabischen Schriftstellern angeführt; ohne Zweifel gehört er zu den Nachkommen des Udhainah, des Sohnes des Samaida (s. Caussin de Perceval. Essai pag. II. p. 190 sqq), einem alten, amalekitischen Königsgeschlecht (s. Wetzstein, Reisebericht über Hauran u. s. w. S. 128). Nach dem arab. Georgraphen Jâkût (in dessen handschriftlich vorhandenem großen Wörterbuch) soll Thadmor, wie andere syrische Städte z. B. Höms und Haleb, von Amalekiten gegründet worden, seyn; es habe nämlich seinen Namen gehabt von Thadmor, der Tochter des Hassân, des Sohnes Udhainah's, des Sohnes Samaida's, des Sohnes Amlîk's; doch sind dies natürlich ganz verworrene, sagenhafte Angaben. — Uebrigens ist es gewiß eine passende Annahme, daß aus den seit Jahrhunderten gegen den Norden sich vorschiebenden arab. Stämmen jene lebenskräftigen Elemente, welche der Stadt sogar auf kurze Zeit die Herrschaft über den Orient verschafften, der ursprünglichen Bevölkerung zugeströmt sind.

größten Theiles des Orients geworden und es konnte ihm nun, zumal in einer Zeit, wo sich die Reichseinheit und die Macht der römischen Centralgewalt nach diesen äußersten peripherischen Punkten in so geringem Maße fühlbar zu machen im Stande war, auch der entsprechende Titel nicht fehlen. Nachdem er zuerst, wie es scheint, den königlichen Titel sich angeeignet und von Gallienus aus nothgedrungener Connivenz zum dux Orientis ernannt worden war, erhielt er in der Folge, als mit Quietus und Balista seine letzten Gegner gefallen und dadurch ihm die ausschließliche Herrschaft im Orient geblieben war, den zunächst vermuthlich selbstgewählten, wiederum aber von Gallienus anstandslos anerkannten und durch Münzen bestätigten Titel eines Augustus (264), eine Ehre, welche vielleicht damals schon seine Gemahlin Zenobia, die ihn, wie auch seine Söhne Herodes (aus erster Ehe), Herennianus (= Airanes) und Timolaus aus der Ehe mit Zenobia, auf dem persischen Feldzuge begleitet hatten, mit ihm theilte. Von einer weiteren Unternehmung gegen die Perser wurde er durch den Einbruch der Gothen in Vorderasien zurückgerufen. Aber auf dem Zuge gegen diese, oder, nach anderen Quellen, bald nachher wurde Odenathus mit seinem ältesten Sohne Herodes, dessen Neigung zu persischer Ueppigkeit der Vater zu sehr begünstigt zu haben scheint, von einem nahen Verwandten, Mäonius (vermuthlich = *Μάννος* oder *Μανναῖος* auf den Inschriften, a. a. O. 4494. 4505, syr. מעכר, vgl. Zeitschr. d. deutsch-morgenländ. Ges. XII. S. 210), wie es scheint, aus Rachsucht, und zwar ohne Zweifel nicht auf Anstiften der Zenobia (s. den reichhaltigen Art. „Zenobia" von Cleß in der Paulischen Real-Encyklop. IV. S. 2850 Anm.) ermordet (267).

Doch sollte mit seinem Tode die Glanzperiode Palmyra's noch nicht zu Ende seyn; es übernahm die Regierung an seiner Stelle mit kühnem, männlichem Muthe seine Gattin Zenobia, die schon bisher thatkräftig bei'm Aufbau des Reiches mitgewirkt hatte, als Augusta (*Σεβαστή*) und zwar im Namen der jungen Söhne, der beiden obengenannten, Herennianus und Timolaus und des jüngsten, Waballathus oder Athenodorus, welche ihr mit königl. Titeln als principes juventutis und Augusti zur Seite standen (vgl. die bezeichnende Inschrift im Bullet. dell'instit. arch. Rom. 1847 p. 124: ...*Σεπτιμίᾳ Ζηνοβίᾳ Σεβαστῇ μητρὶ τοῦ Σεβαστοῦ ἀηττήτου αὐτοκρατορος Οὐαβαλλάθου Ἀθηνοδώρου*).

Diese merkwürdige Frau, ohne Frage eine der vielbesprochensten Frauen, welche die Weltgeschichte nennt (selbst von einem Petrarka besungen), — ohne Zweifel einer vornehmen palmyrenischen Familie entsprossen, und zwar, ziemlich wahrscheinlich, wie Odenathus, arab. Stammes*), gewiß aber weder eine Römerin, noch gar eine Nachkommin der Kleopatra oder der Semiramis, wie sie selbst gerühmt haben soll — steht, wie Ritter (a. a. O. S. 1499) mit Recht bemerkt, „in der allgemeinen Verderbniß in jeder Hinsicht als eine hervorragende Gestalt" da und zeichnet sich auf's Vortheilhafteste zur Ehre ihres Geschlechts, wie ihrer Nation, vor jenen syrischen Frauen aus, die nicht so lange zuvor in die Geschicke Rom's eingegriffen.

Um den Gang ihrer kurzen, aber ereignißreichen Regierung in den Hauptzügen vorzuführen, so geschah zunächst mit dem Tode des Odenathus in den Beziehungen Palmyra's zu Rom insofern eine wesentliche Veränderung, als es nun mit dem passiven Verhalten, dem gleichgültigen Zusehen von römischer Seite ein Ende hatte, wodurch sich bald Collisionen vorbereiteten. Gallienus sandte auf die Nachricht vom Tode des Odenathus den Heraclian als dux Orientis mit einem Heere, und zwar mit dem ostensiblen Zweck, an den Persern Rache zu nehmen; die Palmyrener aber, die sich dadurch bedroht glaubten, griffen das römische Heer an und rieben es vollständig auf.

*) Sie heißt bei den Arabern زَيْنَب (Zainab), ein Frauenname, der auch sonst vorkommt: z. B. hießen so zwei Frauen und eine Tochter Muhammed's (s. Caussin de Perceval l. c. III, 89. 149. I, 329). Die arab. Berichte über Zenobia sind übrigens sehr verworren (s. Caussin de Perceval l. c. II, 28 sqq.).

Indeß hatte auch dieser gewaltsame Zusammenstoß für den Augenblick keine weiteren Folgen. Claudius II., der Nachfolger Gallien's, obwohl schon bei seiner Thronbesteigung durch die Stimme des Volkes, das ihm siebenmal zurief: Claudi Auguste, tu nos a Zenobia (et Victoria, die in Gallien sich behauptete) libera! an diesen Feind des römischen Reichs gemahnt, war zu sehr durch die Gothen in Anspruch genommen, so daß Zenobia nicht nur ungestört ihre Herrschaft behaupten, sondern sogar an weitere Eroberungen denken konnte. Während sich in Asien die Gränzen des Reichs selbst über einen Theil von Kleinasien, über Mesopotamien und bis in das arabische Gebiet hinein erstreckten, wurde durch den palmyren. Feldherrn Zabdas (nach Trebell. Poll. Claud. c. 11. Sabas) sogar Aegypten den Römern entrissen. Aber damit hatte auch die Herrschaft Thadmor's ihren Culminationspunkt erreicht, von welchem sie mit einem Schlage wieder herabsank. Noch waren die Geschicke des römischen Reichs nicht erfüllt: als es eben auf dem Punkte war, daß der Orient auf immer für Rom wäre verloren gewesen, ergriff in der Person Aurelian's (270) eine frische Kraft die Zügel der Herrschaft. Nach siegreicher Bekämpfung der Gothen und anderer germanischer Völker, welche das Herz des römischen Reiches bedrohten, wandte er sich im Jahre 272 gegen den Feind, der im Osten sich festgesetzt hatte. Ohne auf viele Hindernisse zu stoßen, unterwarf er in raschem Siegeslauf Kleinasien und drang bis Antiochia vor. Dort erst, auf eigentlich syrischem Boden (bei Immä), leisteten die Palmyrener zum ersten Male Widerstand (273); der Kampf nahm einen für sie ungünstigen Verlauf; sie sahen sich zum Rückzug genöthigt, erlitten bei Daphne abermals eine Niederlage und wurden endlich bei Emesa, wo sie sich noch einmal zu halten suchten, auf's Haupt geschlagen, so daß ihnen nichts übrig blieb, als diese Stadt aufzugeben und in der Vertheidigung Palmyra's ihr Heil zu suchen. Nach einem, wegen der Anfälle der arabischen Nomadenstämme nicht ungefährlichen Zuge durch die Wüste, langte Aurelian vor der Stadt an, welche nach des Kaisers eigenem Zeugniß (bei Flav. Vopisc.) im besten Vertheidigungszustande war, und begann die Belagerung. Diese schien anfangs keinen erwünschten Verlauf nehmen zu wollen; Aurelian wurde selbst verwundet und hielt es sogar für gerathen, seinen Feinden Vergleichsvorschläge zu machen, die aber von diesen trotzig abgewiesen wurden. Indessen bald nahm die Sache eine andere Wendung. In der Stadt selbst entstand Mangel an Lebensmitteln und die erwarteten Hülfstruppen arabischer Stämme wurden durch Bestechung fern gehalten. Zenobia entschloß sich endlich zur Flucht, wurde aber in demselben Augenblick, da sie über den Euphrat setzen wollte, von den kaiserlichen Reitern erreicht und gefangen genommen; die Stadt capitulirte und wurde zunächst vom Kaiser schonend behandelt. Beladen mit den reichen Schätzen, welche Zenobia gesammelt, brach der Kaiser in Begleitung seiner Gefangenen wieder auf, um vorerst in Emesa Gericht über Zenobia und deren Rathgeber zu halten, in Folge dessen der Rhetor Longinus, der mehrjährige Vertraute und Lehrer der Zenobia, von dieser als Hauptanstifter des hartnäckigen Widerstandes bezeichnet, mit Anderen hingerichtet wurde. Von dort setzte der Kaiser seine Rückreise fort und war bereits in Thracien angekommen, als er die Nachricht erhielt, daß die Bevölkerung Palmyra's sich empört, den römischen Befehlshaber ermordet und einen Verwandten der Zenobia als Herrscher ausgerufen habe. Sofort wandte er wieder um, um diesmal ein furchtbares Gericht über die Stadt ergehen zu lassen. Dieselbe wurde der Wuth der Soldaten preisgegeben, ein entsetzliches Blutbad unter den Bewohnern angerichtet, und die Gebäude, darunter selbst der herrliche Sonnentempel, zum größten Theil zerstört. Nach Rom zurückgekehrt, feierte der Kaiser einen großartigen Triumph, bei welchem Zenobia neben ihrem abendländischen Schicksalsgenossen Tetricus aufgeführt wurde. Im Uebrigen wurde ihr eine ehrenvolle, ihrem Range entsprechende Behandlung zu Theil; sie verbrachte den Rest ihrer Tage theils in Rom, wo ihr ein Palast eingeräumt war, theils auf einem für sie bestimmten Landsitz in der Nähe von Tibur, der noch später ihren Namen trug. Durch Heirathen mehrerer Kinder mit vornehmen römischen Familien ver-

bunden, erreichte sie ein hohes Alter. Noch zur Zeit des Hieronymus fanden sich Nachkommen von ihr unter dem röm. Adel. (Für diesen Theil der Geschichte Palmyra's sind hauptsächlich von Bedeutung die Geschichtschreiber der röm. Kaiserzeit, namentlich Trebellius Pollio und Flavius Vopiscus.)

Es ist bekannt, durch welch' glänzende Eigenschaften, sowohl innere als äußere, sowohl moralische als intellektuelle, diese merkwürdige Frau sich auszeichnete (s. besonders Cleß in der Paulischen Real-Encyklopädie VI, 2. S. 2856, sowie Van Cappelle, Disput. de Zenobia, Traj. ad Rh. 1817; Wernsdorf, de Septimia Zenobia. Lips. 1742). Während sie, wo es galt, Muth und Thatkraft, Ausdauer und Ertragung von Entbehrungen und Beschwerden zu zeigen, mit Männern wetteiferte, während sie es liebte, im männlichen Kostüm römischer Kaiser zu erscheinen und selbst bei den Gelagen ihrer Vornehmen nicht fehlte, wird ihr zugleich die strengste Keuschheit nachgerühmt, durch welche sie fast sprüchwörtlich geworden zu seyn scheint. Bemerkenswerth ist ihr außerordentlich reges, geistiges Streben. Es ist nicht zu bezweifeln, daß von ihr zu den bereits vorhandenen Prachtbauten der Stadt noch weitere Kunstdenkmäler hinzugefügt wurden. Außer der einheimischen syrischen*), sowie natürlich auch der arab. Sprache verstand sie auch die griechische und römische, und besaß schöne Kenntnisse in der Geschichte dieser Völker. Besonders zeigt sich ihr lebhaftes Interesse für die Wissenschaft darin, daß sie sich den Philosophen und Rhetor (oder vielmehr: Kritiker und Literator) Longinus, einen der gelehrtesten Männer seiner Zeit (Eunap. Vita Porphyr. pag. 13: *Λογγῖνος κατὰ τὸν χρόνον ἐκεῖνον βιβλιοθήκη τις ἦν ἔμψυχος καὶ περιπατοῦν μνημεῖον*), hauptsächlich bekannt durch seine Schrift „*Περὶ ὕψους*“, zum Lehrer in der griechischen Literatur, daneben zugleich zum politischen Rathgeber erwählte. — Eine schwierige und viel verhandelte Frage ist es, welcher Religion Zenobia zugethan war. Während die, namentlich von Cäsar Baronius vertretene Ansicht, daß Zenobia eine Christin gewesen sey, aller und jeder Begründung entbehrt, ist es dagegen eine von vielen Gelehrten (z. B. Wernsdorf, de Sept. Zenobia p. 37) ausgesprochene und in neuerer Zeit namentlich von Cleß (a. a. O. S. 2857) vertheidigte Ansicht, daß dieselbe zum Judenthum übergetreten sey. Man beruft sich dabei — von den Angaben bei späteren Schriftstellern abgesehen — hauptsächlich auf das allerdings gewichtige Zeugniß des Athanasius (Epist. ad solit. vit. agentes, ed. Col. I. p. 857), wo es heißt: *Ἰουδαία ἦν Ζηνοβία καὶ Παύλου προέστη τοῦ Σαμοσατέως, ἀλλ' οὐ δέδωκε τὰς ἐκκλησίας τοῖς Ἰουδαίοις* (was er mit Beziehung auf Constantius sagt, der die Kirchen den Rechtgläubigen verschloß und den Arianern öffnete). Außerdem macht man hiefür und gegen die Möglichkeit, daß Zenobia Heidin war, geltend (Cleß): eine Frau von Zenobia's Geist und Bildung habe einem Wahnglauben an hellenische oder asiatische Götter oder einen Gemenge aus beiden unmöglich in die Länge zugethan bleiben können; die jüdische Religion habe zu den Pflegemüttern ihrer Heimath gehört, und als Frau sey sie dem jüdischen Proselytismus besonders zugänglich gewesen (Jos. Ant. XVIII, 3, 5; Bell. jud. 20, 2; Apg. 13, 50. 16, 1). Es ist indessen nicht abzusehen, warum das weibliche Geschlecht leichter für das Judenthum sollte zu gewinnen seyn; was aber die einstigen Beziehungen Thadmor's zum Volke Israel betrifft, so war mehr als ein Jahrtausend mit all' den großen Völkerbewegungen, mit dem bunten Wechsel aufeinanderfolgender Weltreiche darüber hingegangen und war also von dieser Zeit her keine Einwirkung des Judenthums mehr vorhanden (die einzige Inschrift, wo nach Eichhorn a. a. O. S. 113 ein עברי, d. h. ein Hebräer (?) vorkommt, kann nicht in's Gewicht fallen). Gewiß aber war es in jenen Zeiten nicht die jüdische Religion, zu der diejenigen, welche sich vom Heidenthum nicht mehr befriedigt fühlten, sich wenden mochten; und es dürften sich dafür kaum namhafte Beispiele anführen lassen, während es ande-

*) Der bekannte abweisende Brief der Zenobia an Aurelian wird ausdrücklich als in syrischer Sprache verfaßt, bezeichnet. Flav. Vopiscus, vita Aureliani, C. 27. 30.

rerseits eine bekannte Thatsache ist, daß Viele, die von der Richtigkeit des alten Götterglaubens längst überzeugt waren, dennoch sich vom Heidenthume nicht lossagten. Uebrigens wäre dabei noch die Frage, ob wir bei Zenobia überhaupt einen so hohen Grad von philosophischer Bildung voraussetzen dürfen; jedenfalls beweist der Name ihres jüngsten Sohnes, *Οὐαβάλλαθος* *), griech. *Ἀθηνοδώρος* wiedergegeben, daß sie nicht so hoch erhaben über ein „Gemenge aus hellenischen und asiatischen Göttern" war, wie Cleß annimmt. Da nun überdies die griechischen und römischen Schriftsteller, die doch im Uebrigen über das Leben der Zenobia so genaue Mittheilungen geben, davon nichts sagen — was höchst auffallend wäre, wenn Zenobia wirklich zum Judenthum sich bekannt hätte —, so drängt sich die Frage auf, ob der Angabe des Athanasius ein entscheidendes Gewicht beizulegen ist, und ob sich nicht vielleicht nachweisen läßt, was zur Entstehung dieser Annahme geführt. In dieser Beziehung liegt der Gedanke nicht fern, es könnte sich in Folge des Schutzes, welchen Zenobia dem Paul von Samosata angedeihen ließ (s. d. Art. „Paulus von Samosata" Bd. XI. S. 251), unter den Christen des Orients die Sage gebildet haben, sie sey eine Jüdin gewesen, da ja bekanntlich die Ketzerei des Samosateners von orthodoxer Seite von jeher als Hinneigung zum Judenthum aufgefaßt wurde. Karakteristisch ist dabei, und gewiß ein weiterer Beleg für die Wahrscheinlichkeit dieser Erklärung, daß bei den einen (Theodoret und Nicephorus) das Verhältniß des Paulus von Samosata und der Zenobia dahin bestimmt wird, jener habe, um dieser sich gefällig zu erweisen, sich zum Judenthum geneigt, während es Andere so darstellen: Paul habe die Zenobia zum Judenthum verführt. Sicher liegt nichts Auffallendes und Widersprechendes in der Annahme, daß eine Frau von solcher Intelligenz und Bildung, wenn sie sich auch nicht entschloß, das Heidenthum zu verlassen, doch frei genug dachte, um gegen Christen und Juden die größte Toleranz zu üben, und namentlich geneigt war, einem so fein gebildeten Weltmanne, wie dem Paulus von Samosata, ihren königl. Schutz angedeihen zu lassen. Dabei darf vielleicht noch der Umstand hervorgehoben werden, daß Toleranz von Seiten heidnischer Herrscher damals noch etwas Seltenes war, und daß daher um so leichter die Sage entstehen konnte, Zenobia habe sich vom Heidenthume losgesagt (vgl. auch Ritter a. a. O. S. 1499 u. Sel. Cassel, das Glaubensbekenntniß der Zenobia in: Fürst's Literaturbl. des Orients. 1841. 31. S. 466—534).

Von dem vernichtenden Schlage, welchen Aurelian gegen die Stadt geführt, hat sich dieselbe nie wieder erholt, und so läßt sich der weitere Verlauf ihrer Geschichte, deren wichtigste Momente die Eroberung durch die Araber und die erstmalige Wiederauffindung durch europäische Reisende sind, kurz zusammenfassen. Zwar wird erzählt, Aurelian habe, wie es scheint, in einer Anwandlung von Reue über den geübten Vandalismus aus den erbeuteten Schätzen eine bedeutende Summe zur Wiederherstellung des großen Sonnentempels angewiesen; doch ist es ungewiß, ob und inwieweit dieser Befehl zur Ausführung gekommen, da der Kaiser schon zwei Jahre nachher starb. Jedenfalls spielte Palmyra fortan eine untergeordnete Rolle; vorzugsweise scheint es einerseits den römischen Kaisern, worauf eine Inschrift aus der Zeit des Diokletian hinweist, in welcher von einem dort errichteten castrum die Rede ist, als ein Garnisonsplatz, namentlich als vorgeschobener Posten zur Bewachung der östlichen Gränze des Reiches gedient zu haben; andererseits bildete es als Bischofssitz den Mittelpunkt für die christliche Diaspora jener Gegenden. Ohne Zweifel ist von den Nachbarstädten Damaskus und Emesa her noch während der Blüthezeit der Stadt das Christenthum auch in Palmyra eingedrungen, wenngleich es neben dem alten einheimischen Heidenthum keinen größeren Einfluß gewonnen zu haben scheint. Aber schon auf dem nicänischen Concil begegnen wir einem Bischof Marinus von Palmyra, und auf dem chalcedon. Concil

*) = Wahb Allâth, d. h. Geschenk der Allâth (Name einer der bedeutendsten arabischen Göttinnen; wie auch das Ganze ein sonst üblicher arab. Eigennamen ist).

Thal Jephthah-El, auf der Nordgränze des Stammes Sebulon Jos. 19, 14. 27. Gestützt auf die Namenähnlichkeit vermuthet Keil (Comment. zu Josua S. 346) die Identität von Jiphthach-El mit dem Jotapata des Josephus, dem heutigen el-Dschefât, und Robinson, Neue Forsch. S. 139 erhebt diese Vermuthung zur ziemlichen Gewißheit. Hiernach wäre das Thal Jephthah-El der heutige Wâdi ʿAbilîn. e) גֵּיא מֶלַח, Salzthal s. Bd. XI. S. 14. f) גֵּי הָעֹבְרִים (Luther „das Thal, da man geht am Meer gegen Morgen", richtiger: Thal der Wanderer) östlich vom Meere, welches genannt werden soll גֵּי הֲמוֹן גּוֹג, „Gog's Haufenthal", weil darin die Leichname des geschlagenen Gog begraben werden, Hesek. 39, 11. 14. Es ist dies wohl nur allegorische Benennung, die schwerlich auf eine bestimmte Lokalität hinweist (s. die Ausll.). g) גֵּי הַצְּבֹעִים, Thal Zeboim (eig. Hyänenthal) 1 Sam. 13, 18., im Stamme Benjamin, wohl von der Stadt gleichen Namens Neh. 11, 34. (s. Bd. XIV. S. 767) so genannt. Wenn Thenius (Comment. S. 48) unter Thal Zeboim das Thal verstehen will, „durch welches der Kidron in das todte Meer fließt, indem dasselbe in früheren Zeiten nach der dort untergegangenen Stadt Zeboim (צְבֹאִים, auch צְבֹיִּם 1 Mos. 10, 19. 5 Mos. 29, 22.) hin führen mochte", wofür ihm das noch jetzt am Ausgange dieses Thales gelegene Kloster Saba, vgl. mit Σαβίμ der LXX., zu sprechen scheint, so ist diese Combination nicht bloß, wie Winer (Real-W. II. S. 721) sie nennt, mißlich, sondern geradezu verunglückt, denn abgesehen von der Verschiedenheit von צְבֹאִים und צְבֹעִים, wie soll der Ausfluß des Kidron nach dem todten Meere zur Gränze zwischen Benjamin und Juda, welche, wie in der angeführten Stelle ausdrücklich angegeben wird, nach jenem Thale hin lag, passen und welchen Zusammenhang soll das nach dem heil. Sabas im 5. Jahrhundert n. Chr. (s. Bd. XIII. S. 193) benannte Kloster Mar Saba mit dem zu Abraham's Zeit untergegangenen Zeboim haben? Der ganzen Situation nach haben wir einen der vom heutigen Mekhmâs, dem alten Michmas (Bd. IX. S. 526) östlich nach dem Gôr hinlaufenden Wâdi's vor uns, etwa den Wâdi Fuwâr (nicht: Tuwar auf Van de Velde's Karte), der mit dem Wâdi Farʿah vereinigt bei Jericho mündet. Denn von Michmas aus verheerten die Philister das Land in drei Haufen, von denen der eine nördlich nach Ophra, der zweite westlich nach Bethhoron, der dritte östlich nach dem Gôr zu sich wendete. h) גֵּי צְפָתָה, Thal Zephat, bei Maresa 2 Chron. 14, 10 (9.), wo Assa den Aethiopier Serach schlug (s. Bd. I. S. 559). Maresa ist das heutige Marâsch, 24 Minuten oder über 1 röm. Meile SSW. von Beit Dschibrin, Eleutheropolis, gelegen (Tobler, 3. Wander. S. 142 f.), das Thal Zephatha wird also wohl entweder der Wâdi seyn, welcher südlich von Marâsch von Idna her mit dem Wâdi Simsim sich verbindet, oder dieser selbst, der etwas nördlich von Beit Dschibrin nach SO. zu unter dem Namen Wâdi el-Ferandsch sich hinzieht (s. Bd. XI. S. 21). — Außer diesen mit Namen aufgeführten Thälern bemerken wir noch: i) das Thal (גיא), „welches im Gefilde Moab, nach dem Gipfel des Pisga", die Lagerstätte der Israeliten nach Bamoth 4 Mos. 21, 20. Es ist ein Thal der Hochebene des Pisga (s. Bd. XI. S. 686). k) das Thal „Beth Peor gegenüber" 5 Mos. 3, 28. 4, 46, in welchem Moses begraben wurde 5 Mos. 34, 6., nach Knobel (zu Deuteron. S. 223) allem Anschein nach der heutige Wâdi Hesbân, welcher nach seinem unteren Laufe zu den Arboth Moab gehörte. l) das fette Thal bei Samarien Jes. 28, 1. 4., vgl. Micha 1, 6., über welches vgl. Robinson III. S. 365 ff.; Schubert II. S. 159 ff.; Seetzen II. S. 168.

2) Als בִּקְעָה sind genannt: a) בִּקְעַת אָוֶן, Feld Aven Amos 1, 5., durch Wortspiel für ב״ און, Ebene von Heliopolis, worunter Cölesyrien, die große Thalebene zwischen Libanon und Antilibanon gemeint ist (s. Bd. VIII. S. 363). b) בִּקְעַת אוֹנוֹ, Fläche Ono Nehem. 6, 2., Thalebene bei dem Orte Ono, in welcher mehrere Dörfer lagen. Noch unsicherer als die Bestimmung des Ortes Ono (s. Bd. XIV, 758 f.) scheint mir die der ב״ א״ zu seyn, denn weder zur Lage von Kefr ʿAna, noch zu der von Beit Unia, wie sie auf den Karten verzeichnet sind, will die Benennung בקעה passen. c) ב״ יְרֵחוֹ

Breite Jericho's 5 Mos. 34, 3., die Oase um Jericho, ein Theil des Gôr (הַכִּכָּר, s. unt. „Jordan“ Bd. VII, 10). Ueber die Ebene selbst s. unt. „Jericho“ Bd. VI, 494 f. d) בּ׳ הַלְּבָנוֹן, Breite des Berges Libanon Jos. 11, 17. 12, 7., s. unt. „Libanon“ Bd. VIII, 363. e) בּ׳ מְגִדּוֹן, Ebene bei Megiddo, Feld Megiddo 2 Chr. 35,22. Zach. 12,11., ein Name für die große Ebene Esdrelon (s. unt. „Esdrelon“ Bd. IV, 160. „Jesreel“ Bd. VI. S. 522. „Megiddo“ Bd. IX. S. 248). Wenn dieselbe Ebene auch עֵמֶק יִזְרְעֶאל Richt. 6, 33. Hos. 1, 5. genannt ist, so beweist dies nichts gegen die oben aufgestellte Behauptung über den Unterschied von בקעה und עמק, ja bestätigt dieselbe vielmehr, denn בּ׳ מ׳ ist die große Ebene in ihrer Breitenausdehnung im westlichen Theile bei Megiddo, ע׳ י׳ dieselbe in ihrer thalartigen Verengerung im Osten bei Jesreel. e) בּ׳ מִצְפֶּה, Breite Mizpe Jos. 11, 18., s. unt. „Mizpa“ Bd. IX. S. 660. Nur möchte ich den dort betonten Unterschied zwischen אֶרֶץ הַמִּצְפָּה V. 3. und בּ׳ מ׳ V. 8. nicht so scharf fassen; eins bezeichnet wohl wie das andere die Ebene um Paneas. Die Combination Knobel's (zu Josua S. 399), der den Namen des heutigen Mutalle', مُطَّلَع, eines Dorfes auf einem Hügel am Merdsch 'Ajûn (Robins. III, 888. N. F. 489; Van de Velde II, 1928), der Aussicht bedeutet, mit dem hebr. מצפה, Warte, in Verbindung bringt, ist scharfsinnig; man darf dann בּ׳ מ׳ nicht für die Ebene um Paneas, sondern muß es für die Ebene Merdsch 'Ajûn nehmen.

3) Neben die בִּקְעָה treten die als עֵמֶק bezeichneten Thalsenkungen. Es sind folgende: a) עֵמֶק אַיָּלוֹן, Thal Ajalon Jos. 10, 12., berühmt durch die Geschichte Josua's, der bei der Verfolgung der fünf besiegten Amoriterkönige befahl: „Sonne, stehe still zu Gibeon und Mond im Thale Ajalon“! Die Schlacht war zu Gibeon, dem heutigen el-Dschib, geschlagen und Josua in der Verfolgung bis Bethhoron, dem heutigen Beit Ur (s. Bd. II. S. 118) gekommen. Ajalon ist das heutige Jâlo, mithin das Thal Ajalon die große Thalebene Merdsch Ibn Ömeir, an deren Rande Jâlo liegt, s. unt. „Ajalon“ Bd. XIV. S. 724. b) ע׳ הָאֵלָה, Eichgrund (richtiger: Terebinthenthal), wo David mit Goliath kämpfte, in der Nähe von Socho 1 Sam. 12, 2. 19. 21, 9 (10.). Da Socho das heutige es-Schuweikeh ist (s. Bd. XIV. S. 763), so dürfen wir das Terebinthenthal wohl in dem heutigen Wâdi es-Szemt, وادى الصمت, Akazienthal, wiederfinden (s. Robins. II. S. 607; Tobler, dritte Wanderung S. 122). c) ע׳ הַבָּכָא, Jammerthal (Thränenthal, Ps. 84, 7.) halten Manche für den Namen eines bestimmten Thales, dessen Benennung von dem Bakabaume, worunter man entweder den Maulbeerbaum oder die Balsamstaude versteht, hergenommen seyn soll. In der Stelle selbst liegt aber durchaus keine Nöthigung dazu, und die Appellativbedeutung Jammerthal reicht vollkommen aus (s. Hupfeld, Psalmen Bd. III. S. 430. d) ע׳ הַבְּרָכָה, Lobethal (Segensthal, 2 Chr. 20, 26.), in welchem die Juden den unter Josaphat über die vereinigten Ammoniter, Moabiter und Edomiter errungenen wunderbaren Sieg mit Preis und Dank gegen Jehovah feierten, woher das Thal den Namen bekam. Es muß also in der Nähe des Schlachtfeldes, in der Wüste Thekoa gesucht werden, und hier begegnet uns schon bei Hieronymus und Epiphanius ein Kapharbarucha (siehe Reland S. 355. 685) und noch jetzt ein Bereikût (بريكوت, Robinson III, 863) und Wâdi Bereikut (s. Wolcott in Biblioth. Sacr. 1843. p. 43), in welchen Namen wir mit Recht eine Erinnerung an das alte Beracha erkennen mögen. Der Wâdi Bereikut liegt südlich von den Ruinen Thekoa's und hat in seinem westlichen Theile eine Ruinenstätte gleiches Namens. Mit Unrecht verbinden Andere (so auch Vaihinger in Bd. VII. S. 16) hiermit die Benennung „Thal Josaphat“ (Joel 4, 2. 12.), welches die Tradition bekanntlich in den Kidron bei Jerusalem legt. Wenn auch dem Joel bei diesem Namen jener wunderbare Sieg Josaphat's vorschwebte und Veranlassung zur Benennung gab, so ist die Oertlichkeit dort doch eine rein ideale und bedingt durchaus keine bestimmte Lokalität, am wenigsten die von der Tradition beliebte (vgl. Credner, „Joel“ S. 243). e) ע׳ בְּגִבְעוֹן, Thal Gibeon (Thal bei Gibeon), Jes. 28, 21., in

Verbindung mit dem Berge Perazim (s. Bd. XI. S. 9, wo Z. 29. Jes. statt Jos. zu lesen ist) genannt. Entweder bezieht man wie Ewald, Thenius (Bb. Samuel S. 150) und Aeltere die Erwähnung von Gibeon auf Josua 10, 12., wo denn das Thal bei Gibeon gleich dem Thale Ajalon seyn würde, oder man erkennt darin eine Anspielung auf 2 Sam. 5, 20 ff., 1 Chr. 15 (14), 13. (wo auch V. 16. Gibeon für Geba 2 Sam. 5, 25. gesetzt ist). So Gesenius, Hitzig, Knobel. Falsch aber ist Hitzig's Folgerung (Jesaj. S. 346): weil der Berg Perazim bei'm Thale Rephaim zu suchen sey, müsse das Thal Gibeon nichts anderes seyn, als das Thal Rephaim; denn mögen wir nun Gibeon oder Geba die richtige Lesart seyn lassen, so kann in keinem Falle das Thal Rephaim als bei einer von diesen beiden Ortschaften liegend genannt werden. f) ע׳ חברון, Thal Hebron (1 Mos. 37, 14.), ist der jetzige Wâdi el-Khalîl (s. Bd. XI. S. 21., vgl. Rosen über das Thal und die nächste Umgebung Hebron's in: Zeitschr. der deutsch-morgenländ. Ges. Bd. XII. S. 477 ff.). g) ע׳ יהושפט, Thal Josaphat Joel 3, 7. 17. (4, 2. 12.), dasselbe wie ע׳ החרוץ V. 19. (4, 24.), s. vorher zu d und auch bei Jerusalem im Art. „Zion". h) ע׳=יזרעאל, Grund, Thal Jesreel (Richt. 6, 33. Hos. 1, 5., s. o. 2, e. i) ע׳ המלך, Königsthal, Königsgrund, früher ע׳ שוה, wohin Melchisedek, König von Salem, dem Abraham und seinen Leuten bei ihrer Rückkehr von Damaskus Lebensmittel entgegen brachte 1 Mos. 14, 17., und wo Absalom sich ein Grabmal errichtete 2 Sam. 18, 18.. Die Bestimmung der Lage dieses Thales wird von der Bestimmung Salem's (s. Bd. XIV. S. 761) abhängig seyn. Ist Salem in dem Saleim bei Scythopolis, nach Van de Velde Mem. p. 345 jetzt Scheikh Salîm, zu suchen, so wird das Königsthal eins der in dieser Gegend in das Gôr mündenden Thäler seyn; ist Salem aber Jerusalem, so werden wir das Königsthal südöstl. von Jerusalem suchen müssen als einen Theil des Thales, durch welchen der Kidron in das todte Meer sich ergießt (s. Knobel, Genes. S. 150 [2. Aufl.]; Thenius zu Samuel S. 213). Das Grabmal Absalom's verlegt die Tradition in das Thal Josaphat bei Jerusalem. k) ע׳ סכות, Thal Suchoth Psalm 60, 8. 108, 8., s. unter „Suchoth" Bd. XIV. S. 764. l) ע׳ עכור, Thal Achor Jos. 7, 24. 26. Hos. 2, 15. Jes. 65, 10., in welchem Achan gesteinigt wurde, auf der Nordgränze des Stammes Juda Jos. 15, 6., zwischen Beth Hogla (s. Bd. XIV. S. 735) und Gilgal (s. Bd. V. S. 162 f.). m) ע׳ רפאים, Thal, Grund Rephaim (d. i. Riesengrund), in der unmittelbaren Nähe Jerusalems Jos. 15, 8. 18, 16., sehr fruchtbar Jes. 17, 5., und mehrmals als Schauplatz der Kämpfe David's mit den Philistern erwähnt 2 Sam. 5, 18. 22. 23, 13. Josephus sagt, daß es nicht weit von der Stadt (Jerusalem) liege (Antiqu. VII, 4, 1) und sich bis Bethlehem hin erstrecke (12, 4). Es ist das 1 St lange, ½ St. breite bebaute Thal, welches sich von der Südwest-Ecke Jerusalem's in südwestl. Richtung nach Bethlehem hinzieht und in dieser Richtung in ein tieferes und engeres Thal, Wâdi el-Werd (Rosenthal) genannt, zusammenzieht s. Robins. I, 365, Neue Forsch. 346. 356; Tobler, Topogr. II. S. 402, vgl. aber dessen dritte Wander. S. 202. n) ע׳ השדים, Thal Siddim 1 Mos. 14, 2. 3. 10., Name der fruchtbaren Ebene, in welcher einst Sodom, Gomorrha u. s. w. lagen (s. Bd. XI. S. 11). Außer diesen namentlich genannten Thälern werden als עמק noch erwähnt: o) Richt. 18, 28. das Thal, in welchem Lais lag, nach Beth Rechob zu, d. i. die jetzige Ardh Hûleh (s. Bd. XIV. S. 760 unt. „Rehob"). p) Der Grund, in welchem die Bethsemiter ihre Waizenerndte hielten, als die Bundeslade von den Philistern zurückkam 1 Sam. 6, 13. Es ist dies jedenfalls der Wâdi Szurâr, der an Ain Schems liegt (vergl. Bd. XIV. S. 736). q) Der 1 Sam. 31, 7. 1 Chron. 11 (10), 7. erwähnte Grund ist das Thal Jesreel, zwischen welchem und dem Jordan das Gebirge Gilboa lag. Ob Jer. 47, 5. שארית עמקם und 49, 4. עמקים von Thälern Philistäa's und Moabs oder von den Enakiten, wie Hitzig nach den LXX. will, zu verstehen sey, ist Sache der Auslegung; eben dahin gehört auch die Deutung des „Thales der Leichen und Asche" bei demselben Propheten 31, 40. Arnold.

Thalmud. Wer in aller Welt in unseren gelehrten oder auch nur gebildeten Kreisen kennt nicht den Thalmud, diese Schatzkammer rabbinischer Gesetzesweisheit und Gesetzesthorheit, Geistesschärfe und Geistesarmuth? — Und doch wie Wenige haben eine auch nur annähernde Vorstellung von ihm! theils wegen der Schwierigkeit der Sprache und Schrift, darin er verfaßt ist, theils wegen der Seltenheit und Kostbarkeit des großen Werkes, theils auch wegen des Widerwillens, welchen die Christenheit gegen das Judenthum in sich trug und erst in unserer Zeit allmählich abzulegen anfängt. — Ob es der Mühe werth sey, den Thalmud näher kennen zu lernen, mögen die geneigten Leser aus der folgenden Darstellung sich selbst überzeugen. Sie werden daraus entnehmen, daß nicht nur die Kenntniß einer Masse von archäologischen, geographischen, geschichtlichen, sprachlichen und theologischen Einzelnheiten der heiligen Schrift dadurch bereichert, sondern auch unsere ganze Anschauung des Alten und des Neuen Testamentes dadurch belebt wird; daß insbesondere der Kampf Jesu und seiner Apostel gegen die jüdischen Schriftgelehrten und Pharisäer erst recht anschaulich wird, wenn wir im Thalmud den ganzen Boden und die Rüstkammer jener Gegner des Christenthums kennen lernen und zu fühlen bekommen, wie unversöhnliche Gegensätze hier zusammentrafen und wie die ganze Unversöhnlichkeit dieser Gegensätze dem Rabbinenschüler und Apostel Paulus und mit ihm der ersten Kirche zum Bewußtseyn kommen mußte. Und dürfen wir noch einen sonderlichen Gewinn nennen, welchen die Kenntniß des Thalmud gewährt, so ist es derjenige, daß diese Consequenz jüdischer Schriftgelehrsamkeit unserer christlichen Theologie fort und fort ihren warnenden Spiegel vorhält, jenen Spiegel, der uns zeigt, wie leicht es geschieht und wohin es führt, wenn man die kirchliche Tradition oder eigene vorgefaßte Meinung zur heiligen Schrift mitbringt und hineinzieht, bei der Offenbarung des göttlichen Wortes absieht von der Verschiedenheit und Unvollkommenheit auch der ausgezeichnetsten menschlichen Gefäße, darinnen der göttliche Schatz uns mitgetheilt worden, von festen Regeln für die Auslegung der Bibel nichts wissen will oder für die Bibel andere besondere Regeln fordert, wie jede redliche unbefangene Hermeneutik sie vorschreibt, und so statt die Taschen-, Haus- und Kirchenuhr immer wieder nach der Sonne zu richten, das Wort Gottes modelt nach den Gedänklein einer sich fromm dünkenden, aber zuchtlosen Phantasie oder nach dem Joche kirchlicher Orthodoxie und Hierarchie. Wir machen hiefür im Voraus besonders aufmerksam auf den betreffenden Passus über die Halachah im dritten Abschnitt unseres Artikels. — Die Aufgabe, das Wichtigste über den Thalmud in unserer Encyklopädie mitzutheilen, war von dem Meister der rabbinischen Literatur, dem jüdischen Gelehrten Dr. Jost, übernommen worden; sein Tod trat unerwartet dazwischen. Was der Unterzeichnete nun statt seiner mittheilen kann, entbehrt freilich der speciellen Kenntniß des Gegenstandes, wie sie Dr. Jost besaß, doch wird die gebührende Treue der Darstellung nicht fehlen und ist uns die richtige Auswahl und Anordnung der mitzutheilenden Data erleichtert, da wir den Standpunkt unseres Leserkreises theilen. Das Geschichtliche wird in unserer Darstellung zurücktreten hinter dem Sachlichen, da wir in unserem Artikel über den Rabbinismus bereits die Hauptumrisse der Geschichte auch für den Thalmud mitgetheilt haben und somit voraussetzen dürfen, daß es keinem unserer Leser an der vorläufigen Orientirung darüber fehlen werde. — Die Schriften, welchen wir außer dem Thalmud selbst die Kenntniß desselben verdanken, haben wir überall an Ort und Stelle genannt. — Unsere Darstellung zerfällt in drei Abschnitte: I. die Literatur, II. der Inhalt und III. der Text des Thalmud.

I. Die Literatur des Thalmud. Die traurigen Schicksale, welche der Thalmud innerhalb der Christenheit während des Mittelalters und noch bis in die neue Zeit herein zu erfahren hatte, insbesondere die Verfolgungen des dreizehnten und sechzehnten Jahrhunderts haben unter den Exemplaren desselben so gewaltig aufgeräumt, daß die Zahl der noch erhaltenen Manuskripte und der ältesten gedruckten Exemplare eine sehr kleine ist. Dr. E. M. Pinner (Thalmud Babhli, Tractat Berachoth mit

deutscher Uebersetzung ꝛc. Berlin 1842. Vorrede S. 9) zählt als Frucht seiner sechsjährigen Reise durch Europa und den Orient zur Entdeckung und Vergleichung der noch vorhandenen Manuskripte nicht mehr denn folgende sechs auf: 1) Von dem תלמוד ירושלמי, dem Jerusalemischen Thalmud, das סדר זרעים, das erste von den 6 Büchern, befindlich in der Verwahrung des Oberchacham der türkischen Gemeinde zu Constantinopel. 2) Einen vollständigen תלמוד בבלי, Babylonischen Thalmud, klein Folio auf Pergament, 576 Seiten; in der Mitte steht die Mischnah durchgehends mit Quadratschrift, und um diese her die Gemara mit gemischter und sehr undeutlicher Schrift; die Traktate folgen sich nicht in der ursprünglichen Ordnung des Babylonischen Thalmud, sondern also, daß zuerst die mit Gemara versehenen Traktate stehen, aber auch diese nicht in gehöriger Folge, darnach die der Gemara ermangelnden, zuletzt ein Anhang von allerlei Zugaben; am Ende des Traktats Kinnim stehen die Worte: „Ich Schelomoh, Sohn Schimschon's, gesegneten Andenkens, habe für das Lehrhaus des R. Mathathjah, Sohnes des R. Joseph, sämmtliche 6 Sedarim geschrieben und beendet am zwölften des Monats Kislaw im Jahr 1343.“ Dieses Manuskript befindet sich heutzutage in der königl. Bibliothek zu München. Ebendaselbst befinden sich 3) מסכת פסחים וחגיגה, Folio auf Pergament mit Quadratschrift, 416 Seiten, der Schrift nach viel älter als Nr. 2. An diesen beiden Traktaten fehlen übrigens etliche Blätter, an Pesachim die ersten 10, an Chagigah die letzten 7. 4) בבא קמא, בבא מציעא, בבא בתרא groß Folio auf Pergament mit Quadratschrift, 460 Seiten; vor jedem Abschnitt stehen sämmtliche Mischnah's, die zu demselben gehören; am Ende steht: „Ich Jizchak, der Schreiber, Sohn Chanina's, Gott sey mit ihm, habe diese drei Pforten der Gemara für mich geschrieben in der Stadt Gerona und habe sie beendet im Monat Elul im Jahr 4944 der Schöpfung“ (1184 n. Chr.) ꝛc.; dieses Manuskript ist in der Hamburger Stadtbibliothek. 5) סנהדרין, Folio auf Pergament mit Quadratschrift, wahrscheinlich aus dem zwölften Jahrhundert, die ersten 11 Blätter fehlen, ebenso von Fol. 35, 2 bis 40, 1. und Fol. 90, 1 bis 95, 2. Reuchlin, dem dies Manuskript gehörte, schrieb auf das erste Blatt: „Thalmud hierosolymitanum in libris Sanhedrin, quos Joannes Reuchlin Phorcensis sibi diligenter adquisivit. Anno MDXII“; es sollte indessen statt hierosolymitanum heißen „babylonicum“; dieses Reuchlin'sche Manuskript befindet sich nun in der großherzogl. Bibliothek zu Karlsruhe. 6) Die wohl ältesten thalmudischen Handschriften befinden sich in der Universitätsbibliothek zu Breslau, bestehend in einigen aus alten Einbänden zusammengetragenen Blättern, worunter besonders ein Blatt aus זבחים (67, 1 — 70, 1), das mehr als 30 beachtenswerthe Varianten enthält. Daß sich außer diesen 6 Mannuskripten jedoch noch weitere erhalten haben, ist nicht nur wahrscheinlich, besonders in Betracht, daß die spanischen Bibliotheken noch nicht in dieser Richtung erforscht worden sind und seiner Zeit wohl auch der Vatikan noch Ausbeute dafür liefern dürfte, sondern nach einer etwas unbestimmten Angabe von G. B. de Rossi in seinem historischen Wörterbuch der jüdischen Schriftsteller und ihrer Werke (aus dem Italienischen übersetzt von Dr. C. H. Hamberger. Leipz. 1839. s. S. 306) befinden sich Mannskripte einzelner Traktate auch in der Oppenheimer'schen Bibliothek und in der eigenen, in der rabbinischen Literatur so außerordentlich reichen Bibliothek von de Rossi.

Was die Ausgaben betrifft, so ging der separate Druck einzelner Traktate dem Gesammtdruck eines vollständigen Thalmud lange voraus; denn die erste separate Ausgabe ist die Soncinische vom J. 1484, welche nun sehr selten geworden ist, aber mit einigen anderen separaten Ausgaben aus dem Ende des 15. Jahrhunderts sich in der Bibliothek von de Rossi befindet; die erste Gesammtausgabe des Thalmud dagegen ist die von Bomberg, veranstaltet zu Venedig im J. 1520 und den folgenden Jahren in 12 großen Foliobänden, wovon sich ein vollständiges Exemplar in der kurfürstl. Bibliothek in Kassel und eines in der Universitätsbibliothek zu Leipzig befindet. Diese nun sehr selten gewordene Bombergische Ausgabe liefert den Text vollständig und unverfälscht und enthält außerdem die Thosaphoth (Supplemente), die Pirke Thosaphoth (Decisionen

der Thosaphoth) und die Commentare Raschi's und Ascher's, so wie über die Mischnah den Commentar Maimuni's; diese Ausgabe hat daher als Norm gedient für viele andere, welche darauf in Venedig, Basel, Krakau, Lublin (im Jahre 1617), Amsterdam (im J. 1644 u. 1752)*), Frankfurt (1714), Berlin (1734), Sulzbach (1755), Dyrnfurt (1816), Wien (1822) und Prag (1830) erschienen sind; in einigen Ausgaben wurden die antichristlichen Stellen ausgelassen oder doch verändert, besonders in der Basler, wo nicht nur diese Stellen, sondern sogar der ganze Traktat Aboda Sara weggelassen ist; in den neueren Ausgaben findet sich diese Castrirung nicht, sind vielmehr noch einige Abhandlungen hinzugekommen, welche zur Erläuterung des Werkes dienen, so auch in der freilich kaum erst begonnenen Ausgabe von Pinner von 1842 (s. oben). Alle diese Ausgaben enthalten den Babylonischen Thalmud, welcher um seiner größeren Vollständigkeit und Ausführlichkeit willen von den Juden höher geschätzt wird als der Jerusalemische, indessen die christlichen Gelehrten den letzteren höher achten, weil sich in diesem weniger Ungereimtheiten finden und er nützlicher ist zur Erklärung der heiligen Alterthümer (das Nähere über den Unterschied der beiden Thalmude s. weiter unten). Der Jerusalemische Thalmud erschien ebenfalls in Venedig und nur kurz nach dem Babylonischen, in Folio gegen das J. 1523; sodann in Krakau im J. 1609, in Dessau im J. 1743**) und in Berlin im J. 1757; die meisten seiner Traktate sind auch abgedruckt mit der lateinischen Uebersetzung in Ugolino's Thesaurus, Tom. XVII. XVIII. XX. XXV. u. XXX. Ebenso finden sich in demselben Werke Tom. XIX. u. XXV. abgedruckt mit lateinischer Uebersetzung die Traktate Sebachim, Menachoth und Sanhedrin des Babylonischen Thalmud, Sanhedrin vorzüglich wegen der darin enthaltenen klaren Zeugnisse vom Messias, welche selbst für die Wahrheit der christlichen Religion sprechen. Eine vollständige Uebersetzung des Thalmud gibt es in keiner Sprache. Man erzählt zwar, daß im 11. Jahrhundert eine solche auf Befehl und Kosten eines Kalifen in arabischer Sprache erschienen sey, aber man besitzt sie jedenfalls nicht mehr. Dagegen setzte der russische Kaiser Nikolaus nun acht Jahrhunderte später einen Preis aus auf eine französische Uebersetzung, übertrug denselben nach der Anfrage des Dr. Pinner (s. oben) auf dessen Unternehmen in deutscher Sprache und so begann dasselbe mit dem Traktat Berachoth in sehr schöner Zusammenstellung des Urtextes und der deutschen Uebersetzung und wahrhaft prachtvoller typographischer Ausstattung; indeß ist es leider bis jetzt bei der Erscheinung dieses ersten Folianten vom Jahre 1842 geblieben. Von der Mischnah allein, ohne die Gemara, besitzt man zwei sehr werthvolle Uebersetzungen: die eine in lateinischer Sprache und mit gleichfalls prachtvoller Ausstattung (der sorgfältigste literarische Apparat und die werthvollsten Bilder der verschiedenen kirchlichen und bürgerlichen Gebräuche und Gegenstände) nämlich die in 6 Theilen in groß Folio (2 Theile je in einem Folianten) erschienene Mischnah sive totius Hebraeorum juris, rituum, antiquitatum ac legum oralium systema cum clarissimorum Rabbinorum Maimonidis et Bartenorae commentariis integris, quibus accedunt variorum auctorum notae ac versiones in eos, quos ediderunt codices; Latinitate donavit ac notis illustravit Guil. Surenhusius. Amsterd. 1698—1703; die anderen in deutscher Sprache, nämlich 1 Mischnah oder der Text des Thalmud, das ist, Sammlung der Aufsätze der ältesten und mündlichen Ueberlieferungen oder Traditionen als der Grund des heutigen pharisäischen Judenthums, aus dem Hebräischen übersetzt, umschrieben und mit Anmerkungen erläutert von Joh. Jak. Rabe, Onolzbach 1760—1762. 6 Thle. in 3 Bänden in groß Quart. Derselbe Verfasser begann zwar auch noch eine Uebersetzung der Gemara, es verblieb aber bei einem kleinen Anfang; wie auch die lateinische Uebersetzung von Surenhus und seinen Mitarbeitern noch einige ganze Kapitel und Auszüge der Gemara enthält; nur daß Rabe die Uebersetzung der Gemara als ein besonderes zweites Werk begann.

*) Die Ausgabe von 1644 besitzt die Universitätsbibliothek in Tübingen.

**) Das Exemplar, welches sich auf der Universitätsbibliothek zu Tübingen befindet, ist aus mehreren dieser Ausgaben zusammengesetzt.

Nehmen wir nun irgend eine dieser Ausgaben des Jerusalemischen und des Babylonischen Thalmud zur Hand, um

II. den Inhalt desselben kennen zu lernen, so finden wir, daß beide Thalmude eingetheilt sind in sechs Bücher, סדרים, Sedarim, d. h. Ordnungen, so zwar, daß in dem Babylonischen Thalmud סדר זרעים, Seder Seraim, d. h. Ordnungder Saaten, 1 Folianten einnimmt; סדר מועד, Seder Moëd, d. h. Ordnung des Festes, 3 Folianten; סדר נשים, Seder Naschim, d. h. Ordnung der Frauen, 2 Folianten; סדר נזיקין, Seder Nesikin, d. h. Ordnung der Schäden, 3 Folianten; סדר קדשים, Seder Kodaschim, d. h. Ordnung der Weihungen, 2 Folianten; סדר טהרות, Seder Taharoth, wiederum nur 1 Folianten; in dem Jerusalemischen Thalmud dagegen so ziemlich eine Seder in je einem Folianten enthalten ist. Wie und warum die Mischnah und demzufolge die beiden Thalmude die Eintheilung in diese Sedarim erhalten haben, gehört noch nicht hieher; wir geben hier zunächst nur die Sache, wie sie liegt. Jede dieser 6 Sedarim ist sodann wiederum eingetheilt in eine größereoder kleinere Anzahl von מסכתות, Massichthoth, d. h. Traktate; jeder Traktat in eine größere oder kleinere Anzahl von פרקים, Perakim, d. h. Kapitel; und jedes Kapitel in eine größere oder kleinere Anzahl von משניות, Mischnajoth, d. h. Lehrstücke oder Lehrsätze, die im Neuen Testament sogenannten „Aufsätze der Aeltesten". Der Ausdruck מַסֶּכְתָּה, מַסֶּכְתּוֹת, = מַסֶּכֶת oder מַסֶּכֶת kommt entweder von נָסַךְ, weihen, gießen, oder von מָסַךְ, mengen, daher = Gemisch, Gewebe (vgl. Richt. 16, 13. 14., wo es ein Flechtband bedeutet); ein um der vielen in Eines verwobenen Halachah's und anderer eingeflochtenen oder eingemischter Data willen sehr bezeichnendes Wort. Der Ausdruck פֶּרֶק, פְּרָקִים kommt von פָּרַק, abreißen, daher Abriß, Abschnitt, Kapitel. Der dritte Ausdruck wird seine Erklärung erst finden, wenn wir von dem zwiefachen Text des Thalmud, von der Mischnah und Gemara, im Besonderen handeln.

Die Ungleichheit des Umfangs der genannten Sedarim rührt zumeist davon her, daß einer größeren Anzahl von Traktaten die Gemara ganz oder theilweise mangelt, und zwar in beiden Thalmuden, jedoch nicht immer für die gleichen Abschnitte, sondern theilweise so günstig, daß man die dem einen Thalmud mangelnde Gemara aus dem anderen ersetzen kann. Woher dieser Mangel rührt, ist nicht mehr genau anzugeben, gehört aber in die weiter unten folgende Geschichte. — Die Ordnung der Traktate nun, wie sie bei der Recension der Mischnah durch Jehuda den Heiligen aufgestellt, von R. Jochanan im Jerusalemischen Thalmud beibehalten, von R. Asche aber im Babylonischen Thalmud etwas modificirt wurde, ist folgende:

I. Seder Seraim begreift die Traktate: Berachoth, Peah, Demai, Kilajim, Schebhiith, Therumoth, Maaßroth, Maaßer scheni, Challah, Orlah, Biccurim, 11 Traktate, von welchen im Babylonischen Thalmud nur der erste, Berachoth, eine Gemara hat, indessen bei den anderen 10 der Mangel aus dem Jerusalemischen Thalmud ersetzt werden kann, welcher für alle 11 eine Gemara besitzt. Die Ordnung im Babylonischen Thalmud ist in diesem Seder die gleiche.

II. Seder Moëd begreift die Traktate: Schabbath, Erubhin, Pesachim, Schekalim, Joma, Succah, Bezah, Rosch haschschanah, Thaanith, Megillah, Moëd katon, Chagigah, — 12 Traktate, welche im Jerusalemischen Thalmud alle eine Gemara haben, im Babylonischen mit Ausnahme des Schekalim. Die Ordnung im Babylonischen Thalmud ist Schabbath, Erubhin, Pesachim, Bezah, Chagigah, Moëd katon, Rosch haschschanah, Joma, Succah, Thaanith, Megillah. Die Gründe für diese Ordnung sind: weil Bezah nur Gesetze enthält, die sich auf jeden Festtag beziehen, Manches aber, das sich nur auf das Passahfest bezieht; ebenso bei Chagigah und Moëd katon hinsichtlich des Passah- und des Wochenfestes; der Folge der Jahreszeit wie der Folge von 3 Mos. 23, 4—44. und 5 Mos. 16, 1—18. entsprechend, folgen jene 3 aufeinander und dann Rosch haschschanah, Joma, Succah. Die Zeit aber, auf welche sich die Gesetze des Thaanith beziehen, beginnt nach dem Laubhüttenfest. Daher Thaanith nach Succah.

Megillah aber ist der letzte, weil das Purimfest der Zeit und dem Range nach jenen anderen nachsteht.

III. Seder Naschim begreift die Traktate: Jebhamoth, Chethubhoth, Kidduschin, Gittin, Nedarim, Nasir, Sotah, — 7 Traktate, welche in beiden Thalmuden alle eine Gemara haben. Auch weicht die Ordnung des Babylonischen Thalmud in diesem Seder nicht ab.

IV. Seder Nesikin begreift die Traktate: Babha kama, Babha mezia, Babha bathra, Sanhedrin, Maccoth, Schebhuoth, Edajoth, Horajoth, Abhodah sarah, Pirke abhoth, — 10 Traktate, von welchen 7 in beiden Thalmuden eine Gemara haben, 2 dagegen, nämlich Edajoth und Pirke abhoth, gar keine, und einer, nämlich Maccoth, wenigstens in seinem dritten Kapitel, ebenfalls keine, weder im Jerusalemischen, noch im Babylonischen Thalmud. Die Ordnung im Babylonischen ist, daß Abhodah sarah nach der dritten Babha folgt und dem Sanhedrin vorausgeht, weil das Verbot des Götzendienstes das erste der 10 Gebote ist und zu den 3 Dingen gehört, weßhalb man sich eher tödten lassen als sie übertreten soll. Ferner folgt Horajoth nach Schebhuoth, weil er Gemara hat.

V. Seder Kodaschim begreift die Traktate: Sebhachim, Menachoth, Chollin, Bechoroth, Erachin, Themurah, Meilah, Cherithuth, Thamid, Middoth, Kinnim, — 11 Traktate, welche im Jerusalemischen Thalmud alle eine Gemara haben, im Babylonischen mit Ausnahme der 2 letzten. Die Ordnung im Babylonischen ist, daß Bechoroth sogleich auf Menachoth folgt, weil die Gesetze der Erstgeborenen zu den ersten gehören, welche in der Schrift geboten wurden; ferner steht Kinnim vor Thamid, weil Kinnim durch seinen Inhalt in Hinsicht der Opfer mehr zu den vorhergehenden Traktaten gehört als Thamid.

VI. Seder Taharoth begreift die Traktate: Chelim, Oholoth, Negaim, Parah, Taharoth, Mikwaoth, Niddah, Machschirin, Sabhim, Tebhul jom, Jadajim, Okzim, — 12 Traktate, von welchen in beiden Thalmuden nur der einzige, Niddah, eine Gemara hat. Dies ist denn auch der Grund, warum der Babylonische sich die Abweichung von der Ordnung der Mischnah erlaubt, Niddah den übrigen 11 Traktaten voranzustellen.

Die Zahl dieser Traktate wird hie und da verschieden berechnet, je nachdem man die 3 Traktate Babha als 3 besondere, wie gewöhnlich, oder nur als einen einzigen zählt, und beläuft sich somit auf 61 oder auf 63.

Zu denselben kommen jedoch noch 7, welche nach Abschließung des Babylonischen Thalmud verfaßt wurden, somit durchaus keine Mischnah enthalten und unter dem Namen der מַסֶּכְתּוֹת קְטַנּוֹת, d. h. der kleinen Traktate den Anhang zum Thalmud bilden. Ihre Namen sind:

1) מַסֶּכֶת סוֹפְרִים, d. h. Traktat der Schreiber, so genannt, weil er Halachah's (Traditionen) über die richtige Schreibart der Gesetzesrolle und der anderen heiligen Schriften enthält.

2) מ' אֵבֶל רַבָּתִי שְׂקוֹרִין שְׂמָחוֹת, d. h. Traktat von der Trauer und anderen Verordnungen bei Sterbefällen der nächsten Blutsverwandten, bei Begräbnissen und während des Trauerjahres.

3) מ' כַּלָּה, d. h. Traktat von der Braut und enthält Gebräuche, die bei Verheirathungen zu beobachten sind.

4) מ' דֶּרֶךְ אֶרֶץ רַבָּא וְזוּטָא, d. h. Traktat von dem Weg im großen und fremden Lande und enthält Sittensprüche, ähnlich dem Traktat Abhoth.

5) מ' גֵּרִים, d. h. Traktat von den Fremdlingen und enthält Gesetze, welche Proselyten beobachten müssen.

6) מ' כּוּתִים, d. h. Traktat von den Samaritanern.

7) מ' צִיצִית, d. h. Traktat von den Schaufäden.

Bei der untergeordneten Bedeutung dieser 7 Traktate bedarf es hier keiner weiteren Angabe ihres Inhalts; umsomehr aber gilt es, den Inhalt der 63 Haupttraktate näher kennen zu lernen, wobei wir jedoch die minder wichtigen kürzer behandeln.

Die 11 ersten bilden den Seder Seraim.

1) Der erste derselben heißt בְּרָכוֹת, Segnungen, und handelt in 9 Perakim von den täglichen Lobsprüchen*) und ihren zugehörigen Gebeten, und zwar a) von der Zeit des Schema am Abend und am Morgen; von der Stellung des Leibes und von den dazu gehörigen Gebeten (5 Mischnajoth); — b) von den Absätzen und der Ordnung des Schema; von der Stimme beim Sprechen desselben und von besonderen Gelegenheiten hiebei (8 M.); — c) von Ausnahmen des Betens des Schema, wie Trauergefolge, Weiber, Knechte, Unmündige, Badende, Unreine (6 M.); — d) wie lange es Zeit sey zu jenen Gebeten; ob man die Schemoneh Eßreh auch nur im Auszug beten dürfe; daß das Gebet nur kein opus operatum seyn soll; vom Beten an gefährlichen Orten u. dergl.; von dem Musaph oder Zusatzgebet im Besonderen (7 M.); — e) von der äußeren und inneren Stellung beim Gebet; vom Gebet um Regen; von der Habhdalah; vom Vorbeten; vom Irrewerden im Beten (5 M.); — f) von den verschiedenen Arten, den Segen zu sprechen über Baum- und Bodenfrüchte, Wein und Brod; von der Verwechslung der Segen; von dem Lobspruch über das, was nicht aus der Erde gewachsen ist rc., sowie über gemischte Gegenstände; von dem Wein und Zugehör vor und nach der Mahlzeit; von dem Sitzen und Liegen bei Tisch; vom Rauchwerk; vom Haupt- und Beiessen; vom dreifachen Segen und dem kurzen Segen; vom Wasser (8 M.); — g) vom gemeinschaftlichen Lobspruch; mit wem man sich dazu vereinigen darf; seine Formeln nach der Zahl der Personen; von der Vertheilung in mehrere Gesellschaften (5 M.); — h) von dem Unterschied der Hillelianer und Schammäaner hinsichtlich des Händewaschens und Segnens beim Tischgebet (8 M.); — i) Lobsprüche bei Wundern und allerlei Naturerscheinungen; bei einem neuen Haus rc.; von vergeblichem Beten; vom Beten beim Aus- und Eingang in einer Stadt; vom Lob Gottes über Böses wie Gutes; von der Ehrerbietung gegen den Tempel; vom Nennen des göttlichen Namens bei der Begrüßung; daß man sich nach den Alten richten müsse (5 M.).

2) Der zweite Traktat heißt פֵּאָה, Ecke, und handelt in 8 Perakim von dem Armenrecht nach 3 Mos. 19, 9. 10. 23, 22. u. 5 Mos. 24, 19., worunter die Peah oder das Stück des Ackers, dessen Ertrag den Armen überlassen bleiben soll, nur das Erste ist; und zwar a) von dem Maaß der Peah, wo, wovon und wie lang man sie geben muß und wie lange die Frucht zehntfrei ist (6 Mischnajoth); — b) wodurch Aecker und Bäume in Bezug auf die Peah von einander abgesondert werden; nebst einigen anderen dahin gehörigen Satzungen (8 M.); — c) wie groß ein Feld seyn muß, wovon man die Peah gibt; nebst einigen andern Rechten eines kleinen Feldes (8 M.); — d) wie die Peah gegeben werden muß; ferner das zweite Armenrecht, Leket, oder die Nachlese (11 M.); — e) was dazu gehört; ferner das dritte Armenrecht, Schechechah, oder die vergessene Garbe (8 M.); — f) was als Schechechah anzusehen sey und was nicht (11 M.); — g) dasselbe hinsichtlich der Oelbäume; vom Armenrecht beim Ablesen der Weinberge (8 M.); — h) wie lange das Armenrecht währt; wiefern ein Armer beglaubigt sey; ob eine Frucht vom Armenrecht herkomme; wie man das vierte Armenrecht, den Armenzehenten, austheile; was für Personen sich die Armenrechte nicht anmaßen sollen (9 M.).

3) Der dritte Traktat heißt דְּמַאי**), Wie ist es damit? und handelt in 7 Perakim von zweifelhaften Früchten, ob die Gott geheiligten Abgaben davon gegeben werden. Zweifelhafte Früchte sind nämlich solche, welche durch Kauf oder Erbschaft oder Schenkung in den Besitz eines strenggesetzlichen Israeliten gekommen sind, ohne daß er entscheiden kann, ob der vorige Besitzer die Zehendhebe, d. h. Eins vom Hundert, und im betreffenden Jahrgang den zweiten Zehenten davon schon entrichtet habe. a) Welche

---

*) Diese sind das tägliche שְׁמַע יִשְׂרָאֵל mit seinen 8 Morgen- und 4 Abendgebeten, ferner die täglichen שְׁמֹנֶה עֶשְׂרֵה oder תְּפִלָּה, endlich die Lobsprüche wegen der Speisen und Getränke.

**) Contrahirt aus dem chaldäischen דָּא מַאי, d. h. im Hebräischen זאת מַה.

Früchte von dem Demairechte frei sind; wie der Demaizehenten sich von anderen Zehenten unterscheidet; und was für Rechte Demaifrüchte haben (4 Mischnajoth); — b) wer für einen strenggesetzlichen Israeliten gelte, und wem bei Kauf und Verkauf das Demaigesetz obliege (5 M.); — c) wem man Demai zu essen geben darf; und daß man Nichts unverzehentet weggeben soll (6 M.); — d) wiefern Jemand wegen der Zehenten beglaubigt sey (7 M.); — e) wie man Demai verzehente (11 M.); — f) wie es zu halten beim Pachten eines Feldes, beim gemeinschaftlichen Keltern rc. und von den Früchten in Syrien (12 M.); — g) wie man sich bei Nichtbeglaubigten zu verhalten habe; in verschiedenen Fällen den Zehenten absondere; und was bei Vermischung verzehnteter und unverzehnteter Früchte zu beobachten sey (8 M.).

4) Der vierte Traktat heißt כִּלְאַיִם, Zweierlei, und handelt in 9 Perakim von den unerlaubten Vermischungen von Gewächsen, Thieren und Kleidungsstoffen nach 3 Mos. 19, 19. und 5 Mos. 22, 9—11., und zwar a) welche Arten von Getreide, Gartenfrüchten, Kohlkräutern, Bäumen und Thieren Kilajim gegen einander seyen, und wie man pfropfen und pflanzen dürfe (9 Mischnajoth); — b) was zu thun, wenn zweierlei Saamen vermenget worden, oder wenn man einen bereits besäeten Acker anders besäen will, oder wenn man auf Einem Acker Beete von verschiedenem Getreide machen will rc. (11 M.); — c) von Gartenbeeten, deren Eintheilung, Kohlkräutern und ihrer Entfernung (7 M.); — d) und e) von Weinbergen und ihren Kilajim, mit welchen es am strengsten genommen wird (9 und 8 M.); — f) von den Rechten eines an einem Geländer gezogenen Weinstocks (9 M.); — g) von dem Ablegen der Weinstöcke, der Ausbreitung der Reben rc. (8 M.); — h) wiefern Kilajim unter den Thieren verboten seyen, sowohl im Zusammenspannen wie in der Begattung, und was von Bastarden und etlichen anderen Thieren zu halten sey (6 M.); — i) von den Cilajim in der Kleidung, namentlich von der Vermischung des Wollenen und Leinenen, von den Kleiderverkäufern und Schneidern, vom Filz, von eingewebten Buchstaben rc. (10 M.).

5) Der fünfte Traktat heißt שְׁבִיעִית, siebentes, und handelt in 10 Perakim von dem Erlaßjahr nach 2 Mos. 23, 11. 3 Mos. 25, 1—8. 5 Mos. 15, 1. ff. und zwar a) von den Feldern, worauf Bäume stehen, wie lange man in dem sechsten Jahr darauf ackern dürfe (8 Mischnajoth); — b) von den freien Feldern und was man bis zu Anfang des siebenten Jahres darauf thun dürfe (10 M.); — c) von dem Düngen und Pförchen der Aecker; vom Steinbrechen und Niederreißen der Mauern (10 M.); — d) vom Abhauen und Beschneiden der Bäume; von welcher Zeit an man von den selbstgewachsenen Früchten des siebenten Jahres auf dem Feld essen und nach Haus einsammeln dürfe (10 M.); — e) was wegen der weißen Feige, dem Loph, den Sommerzwiebeln und einem Farbkraut zu beobachten, und was für Ackergeräthe nicht verkauft und nicht ausgelehnt werden dürfe (9 M.); — f) vom Unterschied der Länder in Ansehung des siebenten Jahres; und was für Früchte nicht außer Land geführt werden dürfen (6 M.); — g) welche Dinge dem Recht des siebenten Jahres unterworfen seyen (7 M.); — g) zu was man die selbstgewachsenen Früchte gebrauchen dürfe; was bei dem Verkauf derselben und dem Erlös daraus zu beobachten sey; und wie man sie sammeln dürfe (11 M.); — i) von den Gewächsen, welche man kaufen darf; und von dem Wegschaffen der aufbehaltenen Früchte (9 M.); — k) von der Erlassung der Schulden (9 M.).

6) Der sechste Traktat heißt תְּרוּמָה גְדוֹלָה, große Hebe, oder auch תְּרוּמוֹת, Heben, da nach der großen Hebe auch noch von der Hebe der Leviten an die Priester gehandelt wird, nach 2 Mos. 25, 1. f. 4 Mos. 18, 8. f. 25. f. 5 Mos. 18, 4., und begreift folgende 11 Perakim: a) von welchen Personen und aus welchen Erzeugnissen keine Hebe abzusondern sey; und daß das Absondern der Hebe nicht nach Zahl, Maaß und Gewicht geschehen soll (10 Mischnajoth); — b) daß man die Hebe nicht vom Reinen für das Unreine absondern dürfe; daß zu unterscheiden sey, ob Etwas aus Irrthum oder mit Vorsatz geschehen? und daß nicht eine Art Frucht die Hebe einer anderen ersetzen könne (6 M.); — c) in welchen Fällen man die Hebe noch einmal geben muß;

wie man die Hebe bestimme; und in welcher Ordnung; was Rechtens, wenn man sich im Reden verspricht; von der Hebe eines Heiden (9 M.); — d) u. e) wie viel die große Hebe ausmachen müsse; und in welchen Fällen die gemeine Frucht nicht Medumma wird (d. h. sammt und sonders als Hebe gegeben werden muß), trotz dessen, daß Hebe darunter gekommen ist (13 und 9 M.); — f) von der Erstattung der Hebe, wenn Jemand aus Versehen davon genossen (5 M.); — g) desgleichen, wenn es mit Vorsatz geschehen ist (7 M.); — h) wie man Sorge tragen soll, daß keine Hebe unrein oder vergiftet werde (12 M.); — i) was zu thun, wenn man Hebe gesäet hat (7 M.); — k) wie gemeine Früchte durch den bloßen Geschmack zu Hebefrucht werden können (12 M.); — l) wie nicht einmal Oel von der Hebe gebrannt werden dürfe, wenn nicht ein Priester den Schein davon genießen könne (10 M.).

7) Der siebente Traktat heißt מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן, der erste Zehente, und handelt nach 3 Mos. 27, 30. f. 4 Mos. 18, 21. ff. zunächst von der Verzehntung überhaupt, zumeist aber von dem großen Zehenten, welcher auch der großen Hebe (für die Priester) den Leviten gegeben wurde, und zwar in folgenden 5 Perakim: a) welche Arten von Früchten der Zehentpflicht unterliegen, und von welcher Zeit an sie zehentpflichtig sind (8 Mischnajoth); — b) in welchen Fällen solche Früchte ausgenommen sind (8 M.); — c) wo Früchte zehentpflichtig werden (10 M.); — d) vom Einmachen, Auskörnen und anderen Zehentausnahmen (6 M.); — e) von dem Versetzen der Pflanzen, vom Kauf und Verkauf, vom Lauerwein und vom Saamen, den man nicht verzehenten darf (8 M.).

8) Der achte Traktat heißt מַעֲשֵׂר שֵׁנִי, der zweite Zehente, und handelt nach 5 Mos. 14, 22. f. und 26, 14. f. von dem Zehenten, welcher noch ausgesondert wurde, um auf heilige Weise und zu Jerusalem in Fröhlichkeit verzehrt zu werden. Seine 5 Perakim sind folgende: a) daß man diesen Zehenten nicht veräußern dürfe (7 Mischnajoth); — b) daß nur, was man zum Essen, Trinken und Salben brauche, um das Zehentgeld erkauft werden dürfe, und was man thun soll, wenn Zehent- und gemeines Geld vermenget worden oder wenn Zehentgeld ausgewechselt werden müsse (10 M.); — c) daß Früchte vom zweiten Zehenten, welche einmal nach Jerusalem hineingebracht worden, nicht mehr herausgebracht werden dürfen (13 M.); — d) was man bei dem Preis desselben zu beobachten, und wie man Geld u. dergl., das man findet, anzusehen habe (12 M.); — e) von einem Weinberg im vierten Jahr, dessen Früchte den Früchten des zweiten Zehentens gleich gehalten werden; wie man die Früchte löse; und wie der Biur oder das Wegschaffen des Zehenten auf feierliche Weise nach 5 Mos. 26, 13. f. (Auslegung und Veränderungen durch den Hohenpriester Jochanan) geschehe (15 M.).

9) Der neunte Traktat heißt חַלָּה *), Kuchen, und handelt von dem Erstling des Teiges, welcher nach 4 Mos. 15, 18. f. („Anbruch des Teiges" Röm. 11, 6.) dem Herrn geheiligt seyn und allen Teig heiligen sollte. Seine 4 Perakim sind folgende: a) welchen Getreidearten das Gebot gelte; und worin Challah und Therumah überein kommen (9 Mischnajoth); — b) u. c) von besonderen strittigen oder näher zu bestimmenden Fällen der Challah, sowie vom Maaß des Mehls und seiner Challah (8 u. 10 M.); — d) von dem Zusammenrechnen verschiedener Getreidearten; und von dem verschiedenen Recht der Länder hinsichtlich der Challah (11 M.).

10) Der zehnte Traktat heißt עָרְלָה, Vorhaut, und handelt nach 3 Mos. 19, 23. davon, wie die Bäume und ihre Früchte 3 Jahre lang nach ihrer Pflanzung als Unbeschnittene gelten und nicht gegessen werden sollen. Seine drei Perakim sind folgende: a) welche Bäume dem Gesetz der Orlah unterworfen sind und wann auch diese nicht

*) Von חָלַל, durchstechen, wie denn noch die heutigen Osterkuchen der Juden oder Mazzen rings durchstochen sind und sich auch darin wie in der Form und in der Leichtigkeit des „Brechens" so stereotyp erweisen, daß nicht zu zweifeln ist, der Herr habe das heil. Abendmahl mit solchen Mazzen eingesetzt.

(9 Mischnajoth); — b) was zu thun sey, wenn Früchte von Orlah oder Kilajim mit anderen Früchten vermengt worden, wie solche zu erheben sind; was gelte von Sauerteig, Würze und Fleisch; wie es bei Vermischungen, wenn Geheiligtes und Ungeheiligtes oder Chollin untereinander gekommen, zu halten sey (17 M.); — c) wie dieses Gebot auch die Farben, womit man Etwas färbt, und das Feuer, womit man Etwas kocht, betrifft; und was hinsichtlich des Unterschieds der Länder zu beobachten sey (9 M.).

11) Der elfte Traktat heißt בִּכּוּרִים, Erstlinge, und handelt von dem 2 Mos. 23, 19. und 5 Mos. 26, 1. ff. gegebenen Gebot darüber. Seine 4 Perakim sind folgende; a) wer die Erstlinge gar nicht und wer sie wenigstens ohne die vorgeschriebene (5 Mos. 26, 3.) Formel darbringen soll; von was und wann sie dargebracht oder ersetzt werden sollen (11 Mischnajoth); — b) von dem Unterschied der Erstlinge von der Hebe und dem zweiten Zehenten; sowie im Besonderen von dem Meerapfel des Laubhüttenfestes, vom Menschenblut und von dem von allen Thieren zu unterscheidenden Thiere Coi (wahrscheinlich Bastard von Bock und Reh) (11 M.); — c) von den Ceremonien, womit die Erstlinge nach Jerusalem gebracht werden sollten, und von ihren Rechten (12 M.); — d)*) worin ein Zwitter mit einer Manns- oder aber mit einer Weibsperson übereinkomme, oder mit beiden oder mit keiner (5 M.).

Die 12 weiteren Traktate bilden den Seder Moëd.

12) Der erste derselben heißt שַׁבָּת, Sabbath, und handelt von den auf das Sabbathgebot 2 Mos. 35, 1—3. bezüglichen Bestimmungen, und zwar mit einer Ausführlichkeit, welche der außerordentlichen Heiligkeit des Sabbathgebotes bei den Juden entspricht; denn so kurz und einfach das göttliche Gebot lautet, begreift dieser Traktat doch nicht weniger denn 24 Perakim. Die Beziehungen alle, welche dabei berücksichtigt werden, entnimmt der Thalmud aus der jenem Sabbathgebot unmittelbar folgenden Beschreibung der zur Stiftshütte erforderlichen Dinge, woraus 39 Haupt- und viele Nebenpunkte verzeichnet werden. Leider waltet aber hierin in dem Traktat ganz und gar keine systematische Ordnung, sondern ist die Masse der einzelnen Bestimmungen völlig durcheinandergewürfelt; so daß auch uns keine andere Wahl bliebe, als entweder etwas ausführlicher von dem Inhalt dieses Traktates zu berichten, oder darüber ganz hinwegzugehen, was bei dem außerordentlichen Interesse dieses Traktates auch für uns wir uns nicht erlauben dürfen. In diesem Traktat waltet durchweg eine wohlzubeachtende Differenz der Anhänger Schammai's und derer seines Zeitgenossen Hillel († J. 13 n. Chr.), indem Erstere den strengeren Pharisäismus vertreten, Letztere den milderen; die Differenz betrifft vorzüglich die Ausdehnung des göttlichen Sabbathgebotes von Menschen und Vieh, auf Gewächse und sogar auf Fabrikate. Die 24 Perakim handeln also von Folgendem: a) auf wie vielerlei Weise Etwas am Sabbath von einer Reschuth (bestimmter Ort) in die andere auf verbotene Weise gebracht werden kann; was Alles kurz vor Beginn des Sabbath am Abend unterlassen werden soll, um nicht in den Sabbath hineinzureichen; von Ausnahmen wegen des Osterlamms u. s. w. (11 Mischnajoth); — b) von dem Docht, Lampenöl, den Oelgefäßen, dem Auslöschen einer Lampe am Sabbath; was ein Hausvater vor Beginn des Sabbaths am Abend beobachten soll (7 M.); — c) von verschiedenen Oefen und von verschiedenem Garmachen und Wärmen am Sabbath; von Untersatztellern wegen des abfließenden Oels oder der Funken der Lampen (6 M.); — d) worin man das Essen am Sabbath warm erhalten und wann man es nicht mehr warm stellen dürfe (2 M.); — e) womit ein Thier am Sabbath geführt oder bedeckt werden dürfe, insbesondere ein Kameel (4 M.); — f) womit Weiber und womit Männer am Sabbath nicht ausgehen dürfen und wodurch sie eines Sündopfers schuldig werden; von verschiedenen Moden; vom Schleieraufheften; Krücken, Bändern, Angehenken ꝛc. (10 M.); — g) wieviel Sündopfer man unter gewissen Umständen unwis-

*) Dieser Perek ist eine Baraitha oder Zugabe zum 2ten Perek und fehlt deswegen da, wo nur die Mischnah abgedruckt ist.

sentlicher Sabbathübertretung schuldig werde; die 39 Hauptarten der verbotenen Arbeiten; Regel und Maaß der Dinge, da man durch das Tragen schuldig wird (4 M.); — h) vom Maaß der flüssigen Dinge; von Stricken, Binsen, Papier und allen möglichen tragbaren Gegenständen (7 M.); — i) von Verunreinigungen durch Tragen, und vom Maaß der am Sabbath tragbaren Gegenstände (7 M.); — k) von verschiedenen Arten, Etwas zu tragen; vom Tragen lebendiger oder todter Menschen und vielerlei anderer Gegenstände (6 M.); — l) vom Werfen über die Gasse, Grube und Felsen, Meer und Land; von der erlaubten Weite des Werfens und dem anzunehmenden Irrthum (6 M.); — m) vom Bauen, Hämmern, Sägen, Bohren, Ackern, Jäten, Baumbeschneiden, Auflesen, Schreiben (wieviel Buchstaben erfordert werden) (6 M.); — n) vom Weben, Nähen, Zerreißen, Waschen, Ausklopfen, Jagen ꝛc. (7 M.); — o) vom Jagen, Salzwasseranmachen, verbotenen Arzeneien, Zahn- und Lendenweh ꝛc. (4 M.); — p) vom Knüpfen und Auflösen von Knoten, vom Kleiderzusammenlegen und Bettmachen (3 M.); — q) vom Retten bei einer Feuersbrunst und den hiefür erlaubten Gegenständen; vom Löschen und Zudecken ꝛc. (8 M.); — r) von den verschiedenen Geräthen, welche man von der Stelle tragen darf (8 M.); — s) was man am Sabbath ausräumen dürfe; von Hühnern, Kälbern, Eseln, dem Führen der Kinder; von einem Vieh, welches werfen, von einer Frau, welche gebären will, und dem Kind (3 M.); — t) von der Beschneidung am Sabbath und was dazu gehört (6 M.); — u) vom Seigen des Weins; Viehfutter; Reinigen für das Vieh; Stroh unter den Betten und Kleiderpressen (5 M.); — v) vom erlaubten Tragen verschiedener Dinge; Reinigen eines Kissens; Tischabräumen, Brockenauflesen, Schwämmen (3 M.); — w) von Fässern, Wassergruben (wenn man in einen Brunnen gefallen), Badtüchern, Salben ꝛc., Brechmitteln, Einrichten einer Verrenkung oder eines Bruches (6 M.); — x) vom Entlehnen, Zählen aus einem Buch, Loosen, Glückspiel, Miethen der Arbeiter; von den Warten am Ende eines Sabbatherweges; Pfeifen zur Trauer, Sarg und Grab, welche ein Heide geschafft; was man an einem Todten thun darf (5 M.); — y) wenn man unterwegs von der Nacht überfallen wird; vom Viehfüttern, vom Stoppen bei der Viehfütterung am Sabbath; von Kürbsen und Aas; von mancherlei am Sabbath erlaubten Dingen (5 M.).

13) Der zweite Traktat heißt עֵרוּבִין*), Vermischungen, und handelt in 10 Perakim von dreierlei Vermischungen: nämlich Vermischung der Gränzen (um am Sabbath mehr als 2000 Ellen, also weiter denn einen Sabbatherweg gehen zu können) oder Erubh Techumin; Vermischung der Höfe und Häuser zu Einem Hof und Haus (um am Sabbath von einem in das andere tragen zu können, was man will) oder Erubh hachazeroth; und Vermischung des Eingangs (wie durch Legen eines Balkens, Ziehen einer Schnur ꝛc. eine offene Straße zu einem verschlossenen Raume wird (oder Erubh mabhoi (Schittuph mabhoi). Diese Erubhin samt und sonders sind elende Umgehungen des Gesetzes, und zwar: a) hinsichtlich des Eingangs einer Gasse (10 Mischnajoth); — b) hinsichtlich der Umzäunung eines verschlossenen Ortes (6 M.); — c) hinsichtlich eines Feiertags am Freitag (9 M.); — d) hinsichtlich der Ueberschreitung des Sabbatherweges (11 M.); — e) hinsichtlich des Bezirkes um eine Stadt (9 M.); — f) u. g) hinsichtlich der Nachbarschaft (10 u. 11 M.); — h) hinsichtlich dessen, was man in einem Hof thun dürfe (11 M.); — i) hinsichtlich der Dächer ꝛc. (4 M.); — k) hinsichtlich vieler vermischter Sabbathgesetze (15 M.).

14) Der dritte Traktat heißt פְּסָחִים, Ostern, und handelt von der Osterfeier nach dem Gesetz 2 Mos. 12. u. 13. 3 Mos. 23. 4 Mos. 28. 5 Mos. 16. und den bereits auf die Zeit des Aufhörens der Opfer reflektirenden Aufsätzen der Aeltesten; und zwar in folgenden 10 Perakim: a) u. b) von dem Aufsuchen des Sauerteigs, der zuvor ausgefegt werden soll, wann und wie es geschehe; woraus man die Mazzen backe;

*) Von עָרַב, mischen, oder, wie Einige wollen, von עֶרֶב, Abend, weil diese Ceremonie am Sabbathabend geschehen soll.

welches die Kräuter zu den bittern Salzen setzen (7 u. 8 Mischnajoth); — c) von der Sorgfalt, alles Säuern zu vermeiden (8 M.); — d) ob am Tage vor Ostern zu arbeiten erlaubt sey und was für Arbeiten man daran thun dürfe (9 M.); — e) wann und wie man das Osterlamm schlachte, abziehe und ausnehme, und wie es untauglich werde (10 M.); — f) wiefern das Osterlamm den Sabbath breche; wie man die Festopfer darbringe; was gelte, wenn ein Opfer mit dem andern verwechselt worden (6 M.); — g) von dem Braten des Lammes; wann es unrein werde; was man mit dem Uebriggebliebenen thue (13 M.); — h) welche Personen es essen dürfen und welche nicht; und von den Gesellschaften (8 M.); — i) von den andern Ostern (4 Mos. 9.); von den Ostern in Aegypten und von verschiedenen Fällen, da Osterlämmer verwechselt worden (11 M.); — k) die Ordnung der Ostermahlzeit nach den 4 Bechern Wein, die man dabei haben muß (9 M.).

15) Der vierte Traktat heißt שְׁקָלִים, Sekel, und handelt von den halben Sekeln, welche nach 2 Mos. 12, 12. f. zur Unterhaltung des Gottesdienstes mußten gegeben werden, und zwar in folgenden 8 Perakim: a) wie am 15. Adar sich die Wechsler an ihre Tische setzten, wo die Leute mit einem Aufwechsel ihre halben Sekel einwechselten; wer diese Schatzung zu geben schuldig und wer davon oder wenigstens von dem Aufwechsel befreit sey (7 Mischnajoth); — b) von dem Verwechseln und verschiedenen vormals üblichen Geldsorten; von dem übriggebliebenen Gelde ꝛc. (5 M.); — c) wie man die eingegangenen Sekel wieder aus der Schatzkammer erhoben (4 M.); — d) was man darum angeschafft und wie man das Uebrige angewendet (9 M.); — e) von den Aemtern im Heiligthum und von den Siegeln (6 M.); — f) wie oft die Zahl 13 im Heiligthum vorgekommen (6 M.); — g) von Geld und anderen Dingen, die man gefunden und zweifelhaft ist, wem es gehöre (7 M.); — h) von andern zweifelhaften Sachen; Beschluß, daß die Sekel und Erstlinge mit dem Tempel aufgehört haben (8 M.).

16) Der fünfte Traktat heißt יוֹמָא, der Tag, oder auch כִּפּוּרִים, Versöhnungen, und handelt von dem Versöhnungstag, wie er nach 3 Mos. 16. gefeiert werden sollte, und zwar in folgenden 8 Perakim: a) wie der Hohepriester sich dazu bereiten mußte (8 Mischnajoth); — b) wie es beim Loosen um den Dienst gehalten, und wie die Opfer auf den Altar gebracht worden (7 M.); — c) vom Anfang des Versöhnungstages, dem Baden, Waschen und Kleideranziehen des Hohepriesters, und von dem Darstellen der Farren und Böcke (11 M.); — d) vom Loosen über die Böcke, dem Sündenbekenntniß, und andern Unterschieden dieses Tages von den übrigen (6 M.); — e) was im Allerheiligsten geschehen mußte (7 M.); — f) vom Hinausführen des ledigen Bockes (8 M.); — g) was der Hohepriester indessen und bis zur Vollendung des Dienstes am Abend gethan (5 M.); — h) von den Rechten des Fastens; wodurch der Mensch versöhnt werde und wo keine Buße oder Versöhnung statthabe (9 M.).

17) Der sechste Traktat heißt סֻכּוֹת, Laubhütten, und handelt vom Laubhüttenfest, wie es nach 3 Mos. 23. gefeiert werden sollte und noch gefeiert wird, und zwar in folgenden 5 Perakim: a) von den Laubhütten, wie groß sie seyn sollen, und was und wie man sie machen soll (11 Mischnajoth); — b) wie oft man darin essen soll, wer und wann man davon frei sey (9 M.); — c) von dem Lulabh oder Palmenzweig, dem Myrthenzweig, der Bachweide und dem Etrog oder Meerapfel, wiefern jedes von ihnen tauglich oder untauglich sey, und wie sie gebunden und geschüttelt werden (15 M.); — d) wie viele Tage diese Ceremonieen währen, und wie es an dem dazwischen fallenden Sabbath zu halten sey; wie das Wasserausgießen geschehe (10 M.); — e) von den dabei gewöhnlichen Freudenbezeugungen; wie die Opferstücke und Schaubrode an diesem Feste und sonst unter die Ordnungen der Priester vertheilt wurden (8 M.).

18) Der siebente Traktat heißt יוֹם טוֹב, guter Tag, oder auch בֵּיצָה, Ey (weil er mit diesem Worte beginnt) und handelt von dem Wochenfeste und anderen

Feiertagen, und tritt in diesem Traktat wiederum die Differenz der Anhänger Schammai's und derer Hillel's besonders hervor. Seine 5 Perakim sind folgende: a) von der Frage, ob man ein an einem Feiertage gelegtes Ei essen dürfe und einigen anderen Feiertags-Streitfragen beider Schulen (10 Mischnajoth); — b) vom Erubh Tabhschil oder der Verbindung der Essen am Sabbath und anderen hinter einander folgenden Feiertagen, auch vom Baden und Waschen (10 M.); — c) vom Fangen und Schlachten der Thiere; wie man kauft, was man bedarf, ohne Geld zu benennen (8 M.); — d) vom Tragen, insbesondere des Holzes, das man nicht zum Brennen braucht (7 M.); — e) Aufzählung und genaue Bestimmung der Klassen von Dingen, welche man an einem Feiertage, geschweige denn am Sabbath, nicht thun darf (7 M.).

19) Der achte Traktat heißt רֹאשׁ הַשָּׁנָה, Haupt des Jahres, und handelt vom Neujahrsfest, wie es auf 3 Mos. 23, 24. 25. in Verbindung mit 4 Mos. 28, 11. ff. sich gründet, und zwar in folgenden 4 Perakim: a) von dem viererlei Anfang des Jahres (9 Mischnajoth); — b) von der Prüfung der Zeugen, welche den Neumond gesehen, und vom Ankündigen durch Feuer auf den Bergen (9 M.); — c) von dem Anblasen des Neumondes und Neujahrs mit dem Horn (8 M.); — d) wie es damit am Sabbath gehalten wird, und von der Ordnung des Gottesdienstes am Neujahrsfest (9 M.).

20) Der neunte Traktat heißt תַּעֲנִית, Fasten, und handelt von den in den Propheten erwähnten Fasttagen und zwar in folgenden 4 Perakim: a) vom Gebet um Regen und den bei seinem längerem Ausbleiben beginnenden und stufenweise steigenden Fasten und anderen Büßungen (7 Mischnajoth); — b) von den Gebräuchen und Gebeten an den großen Fasttagen (10 M.); — c) von anderen Gelegenheiten des Fastens; vom Hörnerblasen in gebrochenem Ton; wann man, wenn ein Regen gekommen, aufhöre, zu fasten (9 M.); — d) von den 24 Stationen oder Standmännern*), ihren Fasten, ihren Lektionen; wann keine Station sey; vom Holzschaffen auf den Altar; vom 17. Thamuz und vom 9. und 15. Abh (8 M.).

21) Der zehnte Traktat heißt מְגִלָּה, Rolle, und handelt von den fünf heil. Schriften, welche an den fünf Festtagen der Juden gelesen werden, nämlich das Hohelied an Ostern, Ruth an Pfingsten, Klaglieder am 9. Abh, Prediger am Laubhüttenfest, insbesondere aber Esther am Purimfest, welches sogar schlechtweg Megillah genannt wird. Seine 4 Perakim sind folgende: a) an welchen Tagen des Monats Adar man Esther lesen soll, nebst verschiedenen Abschweifen davon (11 Mischnajoth); — b) wie man die Megillah auf gebührende Weise lese; was nur bei Tag und was bei Nacht geschehen dürfe (6 M.); — c) von dem Verkauf heiliger Sachen; von den Lektionen an den Sabbathern im Monat Adar und an andern Fest- und Feiertagen (6 M.); — d) wieviel Personen zu den Lektionen erfordert werden; wieviel Verse Jeder lesen dürfe; wen man im öffentlichen Gebet schweigen heiße; was für Stellen man im öffentlichen Lesen auslasse oder wenigstens nicht verdolmetsche (10 M.).

22) Der elfte Traktat heißt מוֹעֵד קָטוֹן, das kleine Fest, und handelt von den Zwischenfeiertagen zwischen dem ersten und letzten Feiertag der Hauptfeste, an welchen gewisse Arbeiten erlaubt waren, und zwar in folgenden 3 Perakim: a) von den Arbeiten auf dem Felde; von Gräbern, Sargmachen; was zum Bauen gehört (10 Mischnajoth); b) von den Arbeiten an Früchten; was man kaufen und tragen dürfe (5 M.); — c) vom Bescheeren, Waschen, Schreiben, und vom Trauern (9 M.).

23) Der zwölfte Traktat heißt חֲגִיגָה, Festfeier, und handelt davon, was an den 3 Hauptfesten zu beobachten sey, und zwar in folgenden 3 Perakim: a) wer auf den Festen zu erscheinen verpflichtet sey; wieviel man aufwenden müsse und was sonst

*) Ganz Israel war jeder einzelnen Priesterhut entsprechend in 24 Stationen getheilt und jede dieser Stationen versammelte sich in der ihrer Hut entsprechenden Zeit in den Schulen zu Fasten, Gebet und Lektionen über das Werk der Schöpfung.

zu beobachten (8 Mischnajoth); — b) von mancherlei damit entfernt zusammenhängenden Satzungen und den darüber entstandenen Streitigkeiten (7 M.); — c) wiefern das Geheiligte strengeren Rechtes sey als die Hebe; wiefern gewisse Personen beglaubigt sind; wie am Fest die Unreinigkeit durch Berührung der Laien so lange cessire; wie nach dem Feste die Geräthe des Heiligthums wieder gereinigt werden (8 M.).

Die 7 weiteren Traktate bilden den Seder Naschim.

24) Der erste derselben heißt יְבָמוֹת, Schwägerinnen, und handelt nach 5 Mos. 25, 5. f. von der Leviratsehe in folgenden 16 Perakim: a) werden diejenigen Grade der nahen Verwandtschaft erzählt, da die Frauen, wie sie selbst den Schwager nicht heirathen können, also auch ihre Nebenweiber von der Heirath und von der Chalizah (dem Ausziehen des Schuhes) entledigen (4 Mischnajoth); — b) von den Fällen, da ein Bruder erst nach des verheiratheten Bruders Tod geboren worden; da nach dem Gebot oder um der Heiligkeit der Person willen ein Bruder loszusprechen ist; von dem gleichen Recht der Brüder und Söhne; vom Verspruch mit Personen, die man nicht aus einander kennt; von den Weibern, die man nicht heirathen dürfe (10 M.); — c) von mehreren hypothetischen Fällen, z. B. wenn mehrere Brüder Schwestern geheirathet haben u. dgl. (10 M.); — d) von der Schwägerin, wenn sie schwanger erfunden wird; wenn sie erbt; von ihrer Chethubhah (Heirathsbrief); von ihren Anverwandtinnen; wie lang man sie warten lasse; was ein Mamser sei; daß man die Schwester der verstorbenen Frau heirathen dürfe (England!) (13 M.); von den Rechten des Ehebriefs und denen des Scheidebriefs (6 M.); — f) wen der Hohepriester nicht heirathen darf; wer eine Unfruchtbare oder Hure heißt; von der Pflicht, Kinder zu zeugen (6 M.); — g) wer aus diesen Verhältnissen von der Hebe essen dürfe, und wer nicht (6 M.); — h) von den Zerstoßenen und Verschnittenen, den Ammonitern und Moabitern, den Zwittern &c. (6 M.); — i) von den Frauen, welche um der Anverwandtschaft willen zu heirathen oder dem Schwager, zu nehmen verboten sind, und die verbotenen Grade (6 M.); — k) von den falschen Nachrichten, daß eines von den beiden Gatten gestorben sey; von dem Beischlaf eines noch nicht Mannbaren (9 M.); — l) von den Geschwächten, den Proselyten, den verwechselten Kindern (7 M.); — m) von den Ceremonieen der Chalizah (6 M.); — n) u. o) von der Weigerung einer Unmündigen, einen Mann zu nehmen; vom Rechte tauber Personen (13 u. 4 M.); — p) u. q) wiefern ein Zeugniß, daß Jemand todt sey, beglaubigt ist und Gültigkeit hat hinsichtlich des Rechtes der Wiederverheirathung eines Weibes und des Levirats (10 u. 7 M.).

25) Der zweite Traktat heißt כְּתוּבוֹת, Schriften, und handelt von dem feierlich aufgesetzten Heirathsbriefe, und zwar in folgenden 13 Perakim: a) von denen, die als Jungfrauen angesehen werden, und von der vom Bräutigam seiner Braut verschriebenen Summe (welche auch Chethubhah genannt wird) (10 M.); — b) ob Jemand von sich selbst zeugen könne, und von der Glaubwürdigkeit der Zeugen, welche einander zum Vortheil ein Zeugniß ablegen (10 M.); — c) von der Strafe für die Schwächung einer Jungfrau (9 M.); — d) wem die Geldstrafe gehöre; von den Rechten eines Vaters über seine Tochter, eines Mannes über seine Frau; was der Mann dem Weibe schuldig ist; was Söhne und Töchter erben (12 M.); — e) von der Zulage zu der Chethubhah; von den Arbeiten, die einem Weibe zukommen; von der Leistung der ehelichen Pflicht; wieviel einem Weibe zu ihrem Unterhalte gebühre (9 M.); — f) was dem Manne von der Frau gehöre und zufalle; die Berechnung des Eingebrachten eines Weibes, und die Aussteuer einer Tochter (7 M.); — g) von den Gelübden eines Weibes, und von den Gebrechen, welche Ehescheidung verursachen (10 M.); — h) von den Rechten eines Mannes an Gütern, welche seinem Weibe während der Ehe zufallen, und umgekehrt (8 M.); — i) von den Vorrechten bei einem Concurs, und wem die Frau schwören müsse, daß sie von ihrer Chethubhah Nichts erhalten habe (9 M.); — k) von den bei mehreren Weibern vorkommenden Fällen (6 M.); — l) vom Recht der Wittwen, und vom Verkauf der auf unbeweglichen Gütern haftenden Chethubhah (6 M.); —

m) vom Recht einer zugebrachten Tochter, und vom Recht einer Wittwe, in ihres Mannes Haus zu bleiben (4 M.); — n) verschiedene Aussprüche zweier Richter von Jerusalem; wiefern man eine Frau nicht von einem Ort zum andern führen dürfe; von den Vorzügen, im Land Israel und zu Jerusalem zu wohnen; in was für Geld die Chethubhah müsse ausbezahlt werden (11 M.).

26) Der dritte Traktat heißt נְדָרִים, Gelübde, und handelt von den negativen (da man Etwas nicht sowohl gelobt als verredet) Gelübden und ihrer Verbindlichkeit oder Aufhebung auf Grund von 4 Mos. 30. in folgenden 11 Perakim: a) von den Beinamen und sogenannten Handhaben der Gelübde, da man auch durch verdrehte und nicht recht ausgesprochene Worte schuldig wird (4 Mischnajoth); — b) welche Redensarten kein eigentliches Gelübde machen; wie sie von einem Eide sich unterscheiden; was für Einschränkungen und Zweideutigkeiten dabei vorkommen (5 M.); — c) von viererlei Gelübden, welche als schon erlassen anzusehen sind; von den Gelübden an Räuber, Zöllner ꝛc. (11 M.); — d) u. e) von dem Falle, wenn Jemand es verredet hat, von dem Andern keinen Nutzen zu haben oder ihm keinen Nutzen zu schaffen, und wie Einer dem Andern Etwas verboten machen könne (8 u. 6 M.); — f) u. g) von verschiedenen Arten der Speisen, wenn man sie verredet hat ꝛc. (10 u. 9 M.); — h) von der Berechnung der Zeit, auf welche sich ein Gelübde erstreckt (7 M.); — i) von verschiedenen Ursachen, um welcher willen man ein Gelübde thun könne (9 M.); — k) wer das Recht habe, das Gelübde einer Frau oder Tochter aufzuheben (8 M.); — l) was für Gelübde ein Mann oder Vater wieder aufheben könne, und was Rechtens sey bei Unwissenheit oder Irrthum (12 M.).

27) Der vierte Traktat heißt נָזִיר, Gottgeweihter, und handelt auf Grund von 4 Mos. 6. von dem Nasiräergelübde im Besondern, und zwar in folgenden 9 Perakim: a) von den Formeln, wie dieses Gelübde geschehen könne; wie sich Simsons Nasiräat von dem gewöhnlichen unterscheide (7 Mischnajoth); — b) welche Gelübde verbindlich seyen, und welche nicht (10 M.); — c) von der Zeit des Bescheerens (7 M.); — d) von der Erlassung und Aufhebung desselben (7 M.); — e) was bei einem Irrthum und etlichen zweifelhaften Fällen Rechtens sey (7 M.); — f) welche Dinge einem Nasiräer verboten sind (11 M.); — g) um welcher Verunreinigungen willen er sich bescheeren muß (4 M.); — h) von etlichen zweifelhalften Fällen (2 M.); — i) wie viele Kraft in verschiedenen Fällen die Vermuthung habe; ob Samuel ein Nasiräer gewesen sey (5 M.).

28) Der fünfte Traktat heißt סוֹטָה, die sich vergangen hat, und handelt auf Grund von 4 Mos. 5, 11. ff. von den des Ehebruchs verdächtigen Frauen, und zwar in folgenden 9 Perakim: a) welche Frau eine Sotah sey, die das Eiferwasser trinken müsse, und wie man sie öffentlich darstelle, wie das göttliche Vergeltungsrecht dabei in Anwendung komme (9 Mischnajoth); — b) von dem Zeddelschreiben und den damit verbundenen Ceremonieen (6 M.); — c) von dem Speisopfer der Sotah und dem Schicksal der Frau, die unrein erfunden ward (8 M.); — d) wo das Eiferwasser nicht statthabe (5 M.); — e) daß das Eiferwasser auch den Ehebrecher prüfe, nach der Exegese des R. Akibha (5 M.); — f) von der erforderlichen Zeugenschaft (4 M.); — g) von der in der heil. Sprache, und von der nicht in der heil. Sprache herzusagenden Formel (3 M.); — h) von der Anrede des zum König gesalbten Priesters (7 M.); — i) von dem Schlachten der Kuh bei einem unbekannten Todtschlag; wie verschiedene Dinge abgeschafft worden seyen, und wie es um die Zeit des Messias aussehen werde (15 M.).

29) Der sechste Traktat heißt גִּיטִּין*), schriftliche Contrakte, und handelt auf Grund von 5 Mos. 24, 1. ff. von dem Scheidebrief, und zwar in folgenden 9 Perakim: a) von der Sendung eines Scheidebriefes, und was zu beobachten, wenn der

*) גֵּט in der Einzahl, ein aramäisches Wort, das entsprechende hebräische ist כְּרִיתוּת.

Mann seiner Frau einen solchen zuschickt (6 Mischnajoth); — b) wann, wie, worauf man ihn schreibt (7 M.); — c) daß er auf der Frau Namen muß geschrieben seyn (8 M.); — d) allerhand Verordnungen, welche zum Besten der Welt, damit sie bestehen könne, gemacht worden (9 M.); — e) Verordnungen um des Friedens willen (9 M.); — f) verschiedene besondere Fälle des Scheidebriefes (7 M.); — g) von den beigefügten Bedingungen (9 M.); — h) von dem Zuwerfen des Scheidebriefs, den verschiedenen Wirkungen desselben; was ein kahler Scheidebrief bedeute (10 M.); — i) von der Unterschrift der Zeugen, und was die Ursache zu einer Ehescheidung sey, nach der Ansicht Schammai's (Finden etwas Schändlichen bei der Frau), Hillel's (wenn sie dem Mann auch nur das Essen anbrenne) und Akibha's (wenn der Mann auch nur eine schönere finde (10 M.).

30) Der siebente Traktat heißt קִידּוּשִׁין, Heiligung, und handelt vornehmlich von der Verlobung eines Mannes mit seiner Frau, und zwar in folgenden 4 Perakim: a) auf wie vielerlei Weise diese Besitznahme geschehe, und wie das Weib wieder los werde; daher ferner, wie auch in andern Verhältnissen man in rechtlichen Besitz komme; vom Unterschied der Verbindlichkeit der Gebete bei Mann und Weib, in oder außer dem Lande Israel (10 Mischnajoth); — b) welche Verlöbnisse gültig oder ungültig seyen (10 M.); — c) Verlöbnisse, welche nur unter gewissen Bedingungen geschehen; wie Kinder aus ungleichen Ehen anzusehen seyen (13 M.); — d) von der Verschiedenheit der Geschlechter (nämlich Stämme und Familien), welche zusammen heirathen dürfen, und welche nicht; von den Stamm- und Familienproben; Sittenregeln, wonach ein Mann nicht bei Weibspersonen allein seyn, was für Handthierungen ein Vater seinen Sohn lernen lassen soll, und was für Vorzüge das Lernen des Gesetzes habe (14 M.).

Die 10 weiteren Traktate bilden den Seder Nesikin.

31) Der erste derselben heißt בָּבָא קַמָּא, erste Pforte, und handelt von den Schadenklagen und wann und wie der Ersatz derselben geschehen müsse, und zwar in folgenden 10 Perakim: a) von den nach 2 Mos. 21, 33. und 22, 5. 6. aufzustellenden 4 Hauptarten der Schadenklagen; woher die Erstattung geschehe und wie man sie anschlage (4 Mischnajoth); — b) wiefern ein Vieh durch Stoßen, Treten, Fressen ꝛc. Schaden thun könne, und der Besitzer den Ersatz schuldig werde (6 M.); — c) von durch Menschen verursachtem Schaden; von stößigen Ochsen (11 M.); — d) u. e) Fortsetzung und vom Schaden, der von einer Grube herrührt (9 u. 7 M.); — f) vom Schaden, den nachlässiges Hüten des Viehes und Anzünden eines Feuers verursacht (6 M.); — g) von dem Ersatz, wann ein zweifacher, vier- oder fünffacher stattfinde (7 M.); — h) von dem Ersatz bei einer Verletzung oder Verwundung (7 M.); — i) was Rechtens, wenn mit der geraubten Sache eine Veränderung geschehen; von dem Fünftheil über den sonstigen Ersatz, wenn man falsch geschworen hat (12 M.); — k) von mancherlei Fällen, welche bei dem Ersatz des Gestohlenen vorkommen können (10 M.).

32) Der zweite Traktat heißt בָּבָא מְצִיעָה, mittlere Pforte, und handelt von den Forderungen hinsichtlich des Anvertrauten und Vermietheten, und zwar in folgenden 10 Perakim: a) u. b) was bei gefundenen Sachen Rechtens ist (8 u. 11 Mischnajoth); — c) vom Anvertrauten oder Deponirten (12 M.); — d) von dem Kauf und den verschiedenen Arten des dabei mitunterlaufenden Betrugs (12 M.); — e) von den verschiedenen Arten des Wuchers und des Uebersatzes (11 M.); — f) von den Rechten des Vermiethens (8 M.); — g) von den Rechten der Arbeiter hinsichtlich ihrer Speisung, und was sie von dem, woran sie arbeiten, essen dürfen; von den 4 Arten des Hütens, und was Ones, d. h. casus fortuitus sey (11 M.); — h) Fortsetzung und nochmals vom Vermiethen (9 M.); — i) von den Rechten bei den Pächtern, dem Arbeitslohn und Pfandnehmen (13 M.); — k) von verschiedenen Fällen, da Etwas, woran Zwei theilhaben, eingefallen; von den Rechten öffentlicher Plätze (6 M.).

33) Der dritte Traktat heißt בָּבָא בַתְרָא, letzte Pforte, und handelt von den

nur berührt, weil er bereits durch eine auch noch so flüchtige Libation könnte zu einem Opferwein geworden seyn (12 M.); — e) Fortsetzung von Dingen, mit welchen Wein könnte vermischt worden seyn; Anweisung, wie man von Heiden erkaufte Geräthe, die man zu Speisen braucht, reinige (12 M.).

39) Der neunte Traktat heißt אָבוֹת, Väterliches, oder auch פִּרְקֵי אָבוֹת, Abschnitte von Väterlichem, und enthält eine Sammlung von Sittensprüchen der jüdischen Lehrer bis auf die Zeit der schriftlichen Abfassung der Mischnah herab. Dieser Traktat ist unter allen Traktaten des Thalmud der bekannteste, und das mit Recht, denn er enthält zum Theil ganz vortreffliche Aussprüche der Lebensweisheit und Frömmigkeit und auch die geschichtlichen Data desselben über die mischnischen Lehrer von Simeon dem Gerechten bis auf Jehudah den Heiligen und dessen nächste Schüler sind für die Kenntniß dieser ganzen Zeit von großem Werth. Schade nur, daß dabei weder eine sachliche noch eine chronologische Ordnung durchgeführt ist, so daß es bei der Menge der vereinzelten Aussprüche geradezu unmöglich ist, den Inhalt des Traktats nach der Folge seiner 5 mischnischen Perakim und seines als Baraitha hinzugekommenen sechsten Perek in der Kürze anzugeben. Es gilt hier: Komm und lies selbst! Es klingt dürftig, wenn wir, das Vornehmste zusammenfassend, die Aussprüche dahin bezeichnen, daß sie ermahnen a) zur Bedachtsamkeit im Urtheil; — b) das Urtheil nicht in die Länge zu ziehen; — c) vorsichtig zu seyn in Untersuchung der Zeugen ꝛc. — d) sich durch Verbindung mit Laien nicht zu Eitlem hinreißen zu lassen, aber auch nicht unfreundlich sich zurückzuziehen; — e) nicht dem Müssiggang und der Vergnügungssucht sich zu ergeben; — f) sich nicht Andern vorzudrängen; — g) eine Streitsache vorzüglich durch Vergleich beizulegen, und wo es nicht geht, rasch das Urtheil zu fällen und somit die Sache abzukürzen; — h) nicht durch irdische Rücksichten sich bestechen zu lassen. Sonderlicher Art ist der fünfte Perek, worin aufgezählt wird aus der heil. Geschichte und dem Gesetz das besonders Bemerkenswerthe nach den Zahlen von 10 bis auf 3 herab. (Der erste Perek hat 18 Mischnajoth; der zweite 16 M.; der dritte 18 M.; der vierte 22 M.; der fünfte 23 M.)

40) Der zehnte Traktat heißt הוֹרָיוֹת*), Gelehrtes, und handelt von gerichtlichen Satzungen, von Geboten und Verboten, welche vornehmlich von dem Synedrium gegeben worden, jedoch irrig waren, indessen man doch darnach gethan, so daß man nach 3 Mos. 4, 13. ein Sündopfer schuldig wurde. Seine 3 Perakim sind folgende: a) in was für Fällen und unter was für Umständen dergleichen Sündopfer von der Gemeinde müssen gebracht werden oder nicht (5 Mischnajoth); — b) von dem Sündopfer eines gesalbten Priesters und des Fürsten (7 M.); — c) wer unter dem gesalbten Priester und dem Fürsten zu verstehen sey; was für ein Unterschied zwischen einem gesalbten und einem nur eingekleideten Priester; welche Vorzüge habe ein Hoherpriester vor einem gemeinen Priester; ferner das männliche Geschlecht vor dem andern; endlich was überhaupt die Rangordnung sey unter denen, die sich zur jüdischen Religion bekennen, daß ein Gelehrter allen Ungelehrten vorgehe (8 M.).

Die 11 weiteren Traktate bilden den Seder Kodaschim.

41) Der erste derselben heißt זְבָחִים, Schlachtopfer, und handelt von den Brand-, Friedens-, Sünd- und Schuldopfern, auf Grund der Bestimmungen im dritten Buch Mose, und zwar in folgenden 14 Perakim: a) wiefern jedes Opfer mit der Absicht, daß es ein solches Opfer seyn soll, behandelt werden müsse (4 Mischnajoth); — b) u. c) wie es untauglich oder gar ein Gräuel werde (5 u. 6 M.); — d) von dem Blutsprengen (6 M.); — e) von dem Unterschied der allerheiligsten Opfer und der Opfer von geringerer Heiligkeit (8 M.); — f) wo auf dem Altar jedes Opfer geschehe (7 M.); — g) von den Opfern von Vögeln (6 M.); — h) von den Fällen, da von Geheiligtem Eines mit dem Andern verwechselt wird (12 M.); — i) wie der

*) Von יָרָה, dessen Hiphil הוֹרָה, lehren, also von demselben Stamme wie תּוֹרָה.

Altar das Hinaufgebrachte heilige (7 M.); — k) in welcher Ordnung die Opfer gebracht werden; welches dem andern vorgehe (8 M.); — l) von dem Waschen der Kleider u. dergl., worauf Blut von einem Sündopfer gekommen (8 M.); — m) wem die Felle oder Häute gehören, und wo sie hinkommen (6 M.); — n) von den verschiedenen Verschuldungen, wenn man aus Unwissenheit im Opferdienst gefehlt (8 M.); — o) von den verschiedenen Orten des Opferdienstes zu verschiedenen Zeiten (Gilgal, Silo, Nobh, Gibeon, Jerusalem), und von dem Unterschied des Altars und der Höhen (10 M.).

42) Der zweite Traktat heißt מְנָחוֹת, Speisopfer, und handelt davon auf Grund der Bestimmungen im dritten und vierten Buch Mose in folgenden 13 Perakim: a) von dem Nehmen der Handvoll, was bei den Schlachtopfern dem Schlachten entspricht; wann es untauglich oder gar ein Gräuel werde (4 Mischnajoth); und zwar b) c) u. d) nach den verschiedenen Arten der Speisopfer (5, 7 u. 5 M.); — e) u. f) diese verschiedenen Arten selbst und ihre Behandlung (9 u. 7 M.); — g) von dem Lobopfer, und von dem Opfer des Nasiräers (6 M.); — h) wo man die dazu erforderlichen, auserlesen guten Dinge hergenommen (7 M.); — i) von den Maaßen im Heiligthume; von den Trankopfern und von dem Händeauflegen (9 M.); — k) von der Webegarbe (9 M.); — l) von den Pfingst- und von den Schaubroden (9 M.); — m) von dem Lösen, dem Verändern im Darbringen u. dergl. (5 M.); — n) von den unbestimmten Gelübden; von dem Tempel des Onias in Aegypten; richtige Auslegung der Worte: „Ein süßer Geruch“ (11 M.).

43) Der dritte Traktat heißt חוּלִּין, Ungeheiligtes, und handelt vom Schlachten desjenigen Viehs, welches nicht zum Opfer bestimmt ist nach 5 Mos. 12, 14. 15., und doch im Sinne des alttestamentlichen Gesetzes auch geschlachtet oder nach jüdisch-deutschem Ausdruck (von שָׁחַט) geschächtet werden soll, und zwar in folgenden 12 Perakim: a) wer schächten dürfe; mit was und wo man schächten dürfe (7 Mischnajoth); — b) von dem Durchschneiden der Luft- und Speiseröhre, von vorne oder von der Seite, und wie das Schächten (z. B. auch durch das Durchschneiden vom Genick her) untauglich werde (10 M.); — c) welche Thiere nicht mehr caschar (kauscher), sondern trephah (zerrissen) heißen, und die Zeichen der reinen Vögel, Heuschrecken und Fische (7 M.); — d) von den Satzungen hinsichtlich eines noch in Mutterleibe liegenden jungen Thieres (7 M.); — e) von dem Gesetz, das Junge nicht mit der Mutter an Einem Tage zu schlachten (5 M.); — f) von dem Gesetz hinsichtlich des Zudeckens des Blutes der wilden Thiere und der Vögel (7 M.); — g) von dem Gebrauch, die Spannader in dem Hüftgelenk nicht zu essen; in Folge dessen die Juden, wo man nicht es versteht, diese Spannader auszuschneiden, Nichts vom Hinterstück essen (6 M.); — h) von dem Verbot, Fleisch in Milch zu kochen, nach der unrichtigen Auslegung von 2 Mos. 23, 19. 34, 26. 5 Mos. 14, 21. (statt der richtigen in Luther's Uebersetzung), mit allen seinen Consequenzen und der in der Gemara mitgetheilten ursprünglichen Meinungsverschiedenheit der Thannaim selbst (6 M.); — i) von der Verunreinigung durch das, was ein Aas oder trephah ist (8 M.); — k) von den Abgaben an die Priester von einem geschlachteten Thier (4 M.); — l) von den Erstlingen der Schaafschur (2 M.); — m) von dem Vogelnest, daß man die Mutter fliegen lassen soll (5 M.).

44) Der vierte Traktat heißt בְּכוֹרוֹת, Erstgeburten, und handelt nach 2 Mos. 13, 34. 5 Mos. 15. von der Heiligung der Erstgeburt bei Menschen und Vieh, und zwar in folgenden 9 Perakim: a) vom Lösen der Erstgeburt beim Esel (der im Gesetz als Beispiel von unreinem Vieh allein genannt ist); womit man sie löse, oder wie man das Genick breche (7 Mischnajoth); — b) wann man von einem Vieh die Erstgeburt nicht geben dürfe; von den etwaigen Fehlern eines geheiligten Viehs; von allerlei zweifelhaften Fällen, welches die Erstgeburt sey (9 M.); — c) von den Zeichen, ob ein Vieh bereits geworfen und ein Weib schon geboren; von der Wolle einer Erstgeburt (4 M.); — d) wie lange man die Erstgeburt ziehen müsse, ehe man sie dem Priester

verschiedenenen Arten der aus Thon gemachten Oefen nach 3 Mos. 11, 35., nebst dergleichen (11, 4, 6, 11 u. 8 M.); — k) von den Gefäßen, welche durch Deckel und Band nach 4 Mos. 19, 15. vor Unreinigkeit bewahrt werden (8 M.); — l), m), n), o) von den metallenen Geräthen, welche unrein, und wie sie rein werden (9, 8, 8 u. 8 M.); — p), q), r) von den Gefäßen aus Holz, Fell oder Leder, Bein, Glas, und dem Maaß des Loches, wodurch sie rein werden; auch von der Größe der Dinge, wornach man sonst misset, insbesondere dem verschiedenen Ellenmaaß (6, 8 u. 17 M.); — s) u. t) von den Betten (9 u. 10 M.); — u) von den Dingen, welche durch Sitzen unrein werden (7 M.); — v) von den Dingen, welche an einem Webstuhl, Pflug 2c. (3 M.); — w) von den Tischen und Stühlen (10 M.); — x) von den Dingen, die durch Reiten unrein werden (5 M.); — y) von einer großen Anzahl Dinge, bei welchen dreierlei Rechte hinsichtlich der Verunreinigung Statt haben (17 M.); z) von dem Aeußeren und Inneren der Geräthe, dem Griff und den darauf bezüglichen verschiedenen Rechten (9 M.); — aa) von Geräthen, die mit Riemen versehen sind, und von der Kraft der Intention bei einem Geräthe (9 M.); — bb) u. cc) wie groß Etwas seyn muß, wenn es unrein werden kann; sowie daß, was 3 Zoll lang und breit ist, ein Kleid heißen könne (12 u. 10 M.); — dd) von den Schnüren an verschiedenen Dingen (8 M.); — ee) von den gläsernen Geräthen, die flach oder aber ein Behältniß sind (4 M.).

53) Der zweite Traktat heißt אָהֱלוֹת*), Zelte, und handelt von den Verunreinigungen der Zelte und Häuser, insbesondere durch einen Todten, nach 4 Mos. 19, 14 f., welches die schwerste Verunreinigung ist; und zwar in folgenden 18 Perakim: a) von den verschiedenen Arten und Stufen der Verunreinigung über einem Todten; vom Unterschied der Verunreinigung der Menschen und Geräthe; von dem Maaß der Glieder bei einem Todten oder Aas, und von der Zahl der Glieder eines Menschen (8 Mischnajoth); — b) was von einem Todten in der Hütte verunreinige, und was nur durch Berühren und Tragen (7 M.); — c) von dem Zusammenrechnen verschiedener Unreinigkeiten; was an einem Todten nicht unrein ist (Zähne, Haar und Nägel, wenn sie nicht mehr am Leichnam sind); von der Größe der Oeffnungen, wodurch die Verunreinigung weiter fortgepflanzt wird (7 M.); — d) von den Geräthen, in welche die Unreinigkeit nicht eindringt (3 M.); — e) wann das obere Stockwerk von dem Unterhause als geschieden angesehen werden könne (7 M.); — f) wie Menschen und Geräthe eine Hütte über einen Todten werden (d. h. ihn beschatten); von der Unreinigkeit in der Wand eines Hauses (7 M.); — g) wie es zu halten, wenn eine Frau ein todtes Kind geboren (6 M.); — h) von den Dingen, welche die Unreinigkeit fortpflanzen und scheiden oder nicht (6 M.); — i) wiefern ein großer Korb scheidet (16 M.); — k) u. l) von Oeffnungen im Hause und Rissen im Dach (7 u. 9 M.); — m) von verschiedenen Unreinigkeiten an Theilen des Hauses und Daches (8 M.); — n) das Maaß von einem Loch oder Fenster, durch welches die Unreinigkeit sich weiter zieht (6 M.); — o) u. p) von Gesimsen und Verschlägen in einem Haus; von Gräbern (7 u. 10 M.); — q) Fortsetzung von den Grabstätten (5 M.); — r) u. s) von dem Beth happras (Ackerland, darin man ein Grab entdeckt hat oder vermuthen muß 2c.); wiefern die Häuser der Heiden für unrein zu halten seyen (5 u. 10 M.).

54) Der dritte Traktat heißt נְגָעִים, Aussätzige, und handelt von den im mosaischen Gesetze selbst 3 Mos. 13 u. 14. so ausführlich gegebenen Bestimmungen hinsichtlich der Verunreinigung durch den Aussatz; und zwar in folgenden 14 Perakim: a) von den 4 Gestalten des Aussatzes und den Arten desselben (6 Mischnajoth); — b) von dem Besehen des Aussatzes (5 M.); — c) von der Zeit und den Zeichen, da man auf Unreinigkeit erkennt (8 M.); — d) vom Unterschied zwischen den verschiedenen Zeichen des Aussatzes (11 M.); — e) von den zweifelhaften Fällen, da man auf Un-

*) Wir würden schreiben אֳהָלוֹת; allein die Ausleger lesen ein Zere unter dem He, weil manchmal nach dem H noch ein Jod als mater lectionis steht.

reinigkeit erkennt (5 M.); — f) von der Größe der Aussatzflecken und den Orten, wo kein Aussatz vorkommt (8 M.); — g) von den Veränderungen in den Aussatzflecken und wann man sie ausschnitt (5 M.); — h) von dem Blühen des Aussatzes, d. h. wenn er ganz ausschlägt (10 M.); — i) von dem Unterschied zwischen Grind und Brand (3 M.); — k) von dem Haargrind (10 M.); — l), m), n) von dem Aussatz der Kleider und der Häuser (12, 7 u. 12 M.); — o) von der Reinigung eines Aussätzigen (13 M.).

55) Der vierte Traktat heißt פָּרָה, Kuh, und handelt auf Grund von 3 Mos. 19. von dem Sprengwasser, welches aus der Asche der rothen Kuh und fließendem Wasser bereitet ward und zur Reinigung von Menschen und Geräthen, welche durch einen Todten verunreinigt worden waren, diente; und zwar in folgenden 12 Perakim: a) von dem Alter der rothen Kuh, sowie der jungen Kuh in 5 Mos. 21. und der übrigen Opferthiere (4 Mischnajoth); — b) was sie tüchtig oder untüchtig erkennen lasse (4 M.); — c) von der Absonderung des Priesters, der sie schlachten soll; dem Hinausführen, Schlachten, Verbrennen; dem Auflesen der Asche (11 M.); — d) wodurch die Thiere bei diesen Handlungen untauglich werden können (4 M.); — e) von den Gefäßen zu dem Sprengwasser (9 M.); — f) von den Fällen, da die Asche oder das Wasser dazu untauglich wird (5 M.); — g) wie diese Handlung durch keine Arbeit unterbrochen werden dürfe (12 M.); — h) von dem Bewahren des Wassers; von dem Meer und anderen Wassern in Bezug auf das Sprengwasser (11 M.); — i) Fortsetzung davon (9 M.); — k) wie reine Menschen und Gefäße dazu unrein werden können (6 M.); — l) vom Ysop zum Sprengen (9 M.); — m) von den Personen, welche zum Sprengen tüchtig sind (11 M.).

56) Der fünfte Traktat heißt טְהָרוֹת, Reinigkeiten, also wie der ganze Seder, handelt aber nur von den geringeren Arten der Unreinigkeit, welche nicht länger als bis Sonnenuntergang währen; und zwar in folgenden 10 Perakim: a) von dem Aas eines reinen und eines unreinen Vogels; was man mit dem Fleisch von Vieh zusammenrechne; wie Teig zusammenhänge ꝛc. (9 Mischnajoth); — b) von der Unreinigkeit dessen, der etwas Unreines gegessen; von der Wirkung der verschiedenen Grade der Unreinigkeit (8 M.); — c) von Getränken, welche geronnen und wieder flüssig werden (sulziger Fleischbrühe, feuchter Grütze ꝛc.); vom Schwellen und Schwinden einer unreinen Sache; von der Beurtheilung einer Unreinigkeit nach der Zeit der Entdeckung (8 M.); — d), e), f) von zweifelhaften Fällen der Unreinigkeit (13, 9 u. 10 M.); — g) wiefern ein Laie Etwas verunreinige; wie sorgfältig man seyn müsse, die Reinigkeit der Kleider und Geräthe zu bewahren (9 M.); — h) wie man die Speisen in Reinigkeit bewahre (9 M.); — i) von der Reinigkeit beim Auspressen der Oliven (9 M.); — k) desgleichen von der Behandlung des Weines (8 M.).

57) Der sechste Traktat heißt מִקְוָאוֹת, Sammlungen scil. der Wasser, und handelt in einer Ausführlichkeit von dem Baden, welche recht das Wort des Evangelisten Mark. 7, 4. erkennen läßt; seine 10 Perakim sind in Kurzem folgende: a) von den 6 verschiedenen Stufen der Wassersammlungen, da je eine reiner als die vorhergehende, vom stehenden Grubenwasser bis zum „lebendigen Wasser“ (8 Mischnajoth); — b) von zweifelhaften Fällen wegen des Badens; wieviel und wiefern geschöpftes Wasser eine Mikvah untauglich mache zum Baden (10 M.); — c) wie eine Mikvah alsdann wieder rein werde (4 M.); — d) wie man das Regenwasser so in eine Mikvah leite, daß es nicht Schöpfwasser werde (5 M.); — e) von den verschiedenen Arten der Wasser: Quell-, Fluß- und Meerwasser (6 M.); — f) was mit einer Mikvah als zusammenhängend betrachtet werde, und wie mehrere Mikvahs vereinigt werden (11 M.); — g) was eine Mikvah voll und tauglich mache, und wo es auf Veränderung der Farbe ankomme (7 M.); — h) von einigen Unreinigkeiten der Mikvah (5 M.); — i) vom Unterschied des Badens des Leibes und eines Geräthes (7 M.); — k) vom Erbrechen von Speise und Trank, je nachdem es rein oder unrein ist (8 M.).

haben noch nicht gelesen das Schema. Er erwiederte ihnen: Wenn die Morgenröthe noch nicht aufgestiegen, seyd ihr verpflichtet, zu lesen. Und nicht dies allein haben sie gesagt, sondern überall, wo die Weisen gesagt haben: Bis Mitternacht, — gilt ihr Gebot, bis die Morgenröthe aufsteigt. Das Aufdampfen des Fettes und der Glieder ist gesetzlich bis die Morgenröthe aufsteigt; und so ist Alles, was noch an demselben Tage gegessen werden soll, zu essen erlaubt, bis die Morgenröthe aufsteigt. Wenn dies so ist, warum sagen die Weisen: Bis Mitternacht? Um den Menschen fern zu halten von einer Sünde.

Gemara. Der Thanna*), worauf bezieht er sich, daß er lehrt, — von welcher Zeit an? Und außerdem, warum lehrt er, — am Abend zuerst? möchte er lehren, — am Morgen zuerst? Der Thanna bezieht sich auf die Schrift; denn es heißt: „Wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst." Und so lehrt er: Die Zeit des Lesens des Schema beim Niederlegen wann ist diese? Von der Zeit an, da die Priester hineingehen, zu essen von ihrer Therumah; wenn du aber willst, sage ich: Er hat es entnommen aus der Schöpfung der Welt; denn es heißt: Und es ward Abend und ward Morgen, Ein Tag. Wenn dies so ist, möchte die letzte**) Mischnah, welche lehrt: Am Morgen sagt man 2 Segenssprüche vorher und einen nachher; und am Abend sagt man 2 vorher und 2 nachher, — doch lehren: Am Abend zuerst? Der Thanna fängt an: Am Abend; dann lehrt er: Am Morgen; da er vom Morgen handelt, so erklärt er die Dinge des Morgens, und dann erklärt er die Dinge des Abends.

Der Herr***) sagt: Von der Zeit an, da die Priester hineingehen, zu essen von der Therumah. Nicht wahr! Die Priester, wann essen sie Therumah? Von der Zeit an, da die Sterne hervortreten. Möchte er lehren: von der Zeit an, da die Sterne hervortreten? Eine Sache als beiläufig deutet er uns an. Die Priester, von welcher Zeit an essen sie von der Therumah? Von der Zeit an, da die Sterne hervortreten. Und dann deutet er uns an, daß das Sühnopfer nicht hindere. Denn so haben wir die Lehre: Es heißt: Und nachdem die Sonne untergegangen, ist er rein. Der Untergang seiner Sonne hält ihn ab vom Genusse der Therumah, aber nicht sein Sühnopfer kann ihn hindern am Genusse der Therumah. Wie so aber deutet dieses: — Und nachdem die Sonne untergegangen — auf den Untergang der Sonne? und dieses — Und er ist rein — auf das Reinseyn des Tages? vielleicht deutet es auf den Aufgang ihres Lichtes, und — Er ist rein — auf das Reinwerden des Menschen? Es sagte Rabbah, Sohn Rab Schila's: Wenn dies so wäre, so müßte es in der Schrift heißen: — Und er wird rein seyn —; warum heißt es: — Und er ist rein? Folglich ist der Tag rein. So pflegen die Menschen zu sagen: Die Sonne ist untergegangen und der Tag ist dahin. Im Abendlande †) ist ihnen dies von Rabbah Sohn Rab Schila's nicht mitgetheilt worden, und sie fragten eine Frage: Deutet dieses: — Und nachdem die Sonne untergegangen, — auf den Untergang seiner Sonne, und dieses — Und er ist rein, — auf das Reinseyn des Tages? oder vielleicht auf den Aufgang ihres Lichtes? und das — Und er ist rein, — auf das Reinwerden des Menschen? Darauf beantworteten sie dieses durch die Baraitha ††), da es in der Baraitha heißt: Ein Zeichen zur Sache ist das Hervortreten der Sterne. Hieraus ist erwiesen, daß es auf den Untergang seiner Sonne deutet.

Der Herr sagt: Von der Zeit an, da die Priester hineingehen, zu essen von ihrer Therumah. Ich frage dich dies: Von welcher Zeit an liest man das Schema am Abend? Von der Zeit an, da der Arme hineingeht, zu essen sein Brod mit Salz, bis zur Zeit,

---

*) Der Verfasser der Mischnah, R. Jehudah der Heilige.

**) Genauer sollte es heißen: die 4te von den 5 Mischnajoth, welche vom Schema handeln.

***) Ebenfalls der Verfasser der Mischnah.

†) Von Sura aus, wo R. Asche, der Redakteur des babylon. Thalmud, lebte, war Tiberias, wo der Redakteur der Mischnah, Jehudah der Heilige, und auch Rabbah lebte, „im Abendland".

††) Nachtrag zur Mischnah s. weiter unten.

da er aufsteht, um sich zu entfernen von seiner Mahlzeit. Der letzte Satz widerspricht gewiß der Mischnah. Aber der erste Satz, wer möchte sagen, daß er widerspricht der Mischnah? Nein, der Arme und der Priester haben Eine Zeit. Aber ich frage dich dies: Von welcher Zeit an fängt man an, zu lesen das Schema am Abend? Von der Zeit an, da die Menschen hineingehen, zu essen ihre Speisen an den Abenden der Sabbathe. Dies sind die Worte R. Meir's. Aber die Weisen sagen: Von der Zeit an, da die Priester würdig sind, zu essen von ihrer Therumah. Ein Zeichen zur Sache ist das Hervortreten der Sterne. Und obgleich es keinen Beweis dafür gibt, so ist dennoch eine Andeutung dazu vorhanden. Denn es heißt: Und wir arbeiteten an dem Werke, und die Hälfte hielt die Lanzen vom Aufgang der Morgenröthe bis zum Hervortreten der Sterne. Dann heißt es: Und es war uns die Nacht zur Wache und der Tag zur Arbeit. Was bedeutet der letzte Vers? Wolltest du sagen, daß, sobald die Sonne untergegangen, Nacht sey, und sie später und früher gearbeitet hätten? Komm' und höre: — Und es war uns die Nacht zur Wache und der Tag zur Arbeit. Es ist angenommen in deinen Gedanken, daß der Arme und die Menschen Eine Zeit haben. Wenn du nun sagst: Der Arme und der Priester haben Eine Zeit, so wären die Weisen derselben Meinung wie R. Meir. Ist also daraus erwiesen, daß der Arme eine andere Zeit und der Priester eine andere Zeit hat? Nein, der Arme und der Priester haben Eine Zeit, aber der Arme und die Menschen haben nicht Eine Zeit. Der Arme und der Priester haben Eine Zeit. — Ich frage dich dies: Von welcher Zeit an fängt man an, zu lesen das Schema am Abend? Von der Zeit an, da man den Tag heiligt an den Abenden der Sabbathe. Dieses sind die Worte R. Elieser's. R. Jehoschua sagt: Von der Zeit an, da die Priester rein geworden sind, zu essen von ihrer Therumah. R. Meir sagt: Von der Zeit an, da die Priester sich baden, um zu essen von ihrer Therumah. Es sagte zu ihm R. Jehudah: Fürwahr, baden sich die Priester noch während des Tages? R. Chanina sagt: Von der Zeit an, da der Arme hineingeht, zu essen sein Brod mit Salz. R. Achai — Einige sagen R. Acha — sagt: Von der Zeit an, da die meisten Menschen hineingehen, um sich anzulehnen. Wenn du nun sagst: Der Arme und der Priester haben Eine Zeit, so wäre R. Chanina derselben Meinung wie R. Jehoschua? Nein, ist nicht vielmehr daraus erwiesen, daß die Zeit des Armen eine andere sey und die Zeit des Priesters auch eine andere? Es ist daraus erwiesen. Welche von beiden ist später? Es ist entschieden, daß die des Armen später ist. Denn wolltest du sagen: Die des Armen ist früher, so wäre R. Chanina derselben Meinung wie R. Elieser. Nein! ist nicht vielmehr daraus erwiesen, daß die des Armen später ist? Es ist daraus erwiesen."

Dieses kleine Bruchstück gibt uns bereits eine hinreichende Vorstellung von der Eigenthümlichkeit des thalmudischen Textes. Es zeigt uns vor Allem, daß der Thalmud einen doppelten Text hat, zwei einander parallel laufende Texthälften, deren eine gedrängte den Namen Mischnah führt, die andere ausführliche den Namen Gemara. Die Mischnah ist, wie wir sehen, nicht als fortlaufender Text behandelt, welchem die Gemara etwa nur als fortlaufende Noten untergeordnet wären, sondern eher als abgesonderte Paragraphen mit folgender Erläuterung; die einzelnen Mischnajoth werden auch besonders abgehandelt; und so folgt auch in den meisten Ausgaben je auf eine Mischnah oder zuweilen zwei Mischnajoth zusammen die entsprechende Gemara; nur in wenigen Ausgaben stehen die sämmtlichen Mischnajoth eines Perek zusammen der gesammten Gemara voran. In allen Ausgaben aber ist die Zusammengehörigkeit aller Mischnajoth eines und desselben Perek damit angezeigt, daß am Schlusse der entsprechenden Gemara die Ermahnung steht, sich die Anfangsworte der ersten Mischnah dieses Perek zu wiederholen; so stehen denn z. B. am Schlusse der Gemara, nachdem alle Mischnajoth über das Schema am Abend und am Morgen abgehandelt sind, die Worte: הדרך עלך מאימתי, d. h. wiederhole dir „Von welcher Zeit an"!

Wir ersehen aus dem obigen Bruchstücke auch das Verhältniß der beiden Texthälften

nach Behandlung und Umfang: Die Gemara folgt der Mischnah Schritt vor Schritt, Satz um Satz, Satztheil um Satztheil beleuchtend, erörternd, verschiedene Meinungen darüber zusammenstellend und ausgleichend oder nach Majorität und Minorität der Stimmen würdigend; und wächst darüber allmählich zu einem Umfange an, welcher durchschnittlich das 25- bis 30-Fache der 6- bis 7zeiligen Mischnajoth beträgt. Die Gemara ist dabei zumeist so gestellt, daß sie das Stückchen Mischnah mitten in sich schließt, nach rechts, links, unten und selbst nach oben sie umgibt, wie ein Lager das Feldherrenzelt, und dasselbe doch scharf und deutlich abgesondert hervortreten läßt, wozu theils ein gehöriger weißer Raum um die Mischnah her dient, theils der Unterschied der Schrift, indem die Mischnah Quadratschrift und Vokalisation hat *), die Gemara zumeist althebräische oder gemischte Schrift und keine Vokalisation. Da aber diese beiden Texthälften nicht nur eine verschiedene Schrift, sondern auch eine verschiedene Sprache verrathen, so wird auch ohne weitere Kenntniß der Geschichte dem Leser klar, daß zwischen der Abfassung dieser beiden Texthälften eine bedeutende Spanne Zeit liegen muß, ja diese beiden Hälften erst als ein so ziemlich Fertiges von Einer gewichtigen Hand also zu Einem Ganzen geordnet wurden. Denn während die Sprache der Mischnah noch ziemlich die jüngere hebräische ist, das יְהוּדִית (Neh. 13, 28.), das man nach dem Exil unter den Zurückgekehrten in Palästina sprach, nur daß die Mischnah noch etwas mehr, als es in den nachexilischen und palästinensischen Schriften des Canon der Fall ist, in manchen Formen an das Chaldäische streift, — trägt die Diktion der Gemara durchaus den grammatischen und lexikalischen Grundkarakter des Chaldäischen an sich, wobei noch zwischen der babylonischen und der jerusalemischen Recension des Thalmud der Unterschied zu bemerken ist, daß das Chaldäische des babylonischen Thalmud ein reineres, fließenderes ist, als das des jerusalemischen, dessen Härten und Dunkelheiten sich allerdings aus dem gedrückten und beengten Daseyn der palästinensischen Juden jener Zeit gegenüber dem freien und freudig blühenden Zustande ihrer babylonischen Zeit- und Volksgenossen wohl erklären lassen, aber beinahe eine eigene grammatische Behandlung erfordern **). — Der Einfluß des Chaldäischen auf das Hebräische, wie er im Jehudith auch der Mischnah zu erkennen ist, verdrängte den althebräischen Wortschatz und die althebräischen Grundregeln der Flexion und der Syntax nicht, und die Gemara, deren Sprache schon ganz die chaldäische ist und deren Schriftsteller des Althebräischen entwöhnt waren, findet daher bereits die Erklärung mancher mischnischen Parthieen schwierig; der Einfluß des Chaldäischen auf das Hebräische ***) gab demselben nur eine größere Bereicherung nebst einigen Liebhabereien der Form: eine gewisse copia verborum, welche dem Althebräischen fremd waren; die Unterlegung neuer Bedeutungen und Gebrauchsweisen für althebräische Worte; bisher ungewohnte Compositionen und Phrasen aus althebräischen Worten; Verlängerung einzelner althebräischer Worte entweder durch Voransetzung eines ה, eines מ u. s. w. oder Hinzusetzung der Endsilbe ה‍ָ oder א‍ָ u. dergl.; zuweilen auch Verkürzung eines althebräischen Wortes durch Weglassung einer Silbe, namentlich, wenn diese durch ein א gebildet ist, oder durch Contraktion, indem von einem Worte nur ein Consonant und sein Vokal beibehalten und mit dem folgenden Worte verbunden wird, wie שֶׁל für אֲשֶׁר לְ; die Liebhaberei der Substantivendungen ן‍ָ, וֹן und וּת, der scriptio plena der Vokalbuchstaben, sogar wo sie gegen die Analogie ist, z. B. דָוִיד, קוֹדֶשׁ, כּוֹחַ u. s. w., der Verwechselung von א‍ָ und ה‍ָ am Ende, der Einschaltung eines müssigen א, z. B.

*) Ob die Vokalisation bis in die Zeiten des Redakteurs der Mischnah hinaufreicht, darüber sind und bleiben wohl die Meinungen getheilt; uns ist es wahrscheinlicher, daß es nicht der Fall ist, sondern daß man sich erst in der Zeit nach Abschluß des Thalmud, also ebenfalls seitens der Massoreten die Mühe nahm, die Mischnah mit Vokalen zu versehen, bei der 20- bis 30mal umfangreicheren und weniger geheiligten Gemara aber es unterließ.

**) Siehe J. C. Faber, Anmerkungen zur Erlernung des Thalmudischen und Rabbinischen. Göttg. 1770. 8.

***) Vergl. W. Gesenius, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift. Leipzig 1815. S. 28—30.

מאום für מום; das Alterniren der Verba ל״א und ל״ה; die Vernachlässigung des älteren Unterschieds zwischen dem gewöhnlichen Futurum und dem Futurum apoc. und parag.; die Häufung des לְ vor dem Akkusativ und sogar vor dem Nominativ.

Das reinste Hebräisch unter allen Traktaten des Thalmud hat der auch seinem Inhalte nach so ausgezeichnete und am meisten bekannte Traktat Pirke Abhoth, zu welchem aber auch keine Gemara existirt, weder im Babylonischen noch im Jerusalemischen Thalmud *).

Ehe wir nun das Verhältniß der beiden Texthälften zu einander ihrem eigenthümlichen Karakter nach erörtern, machen wir aufmerksam auf die Vielstimmigkeit der Ansichten, welcher beide, sowohl die Mischnah als die Gemara, Raum geben, den eigentlichen Sprechsaal, welchen beide darstellen. Derjenigen Rabbinen, welche darin vorherrschend das Wort führen, sind zwar nur Wenige; daneben treten aber doch noch viele Andere öfter oder seltener auf, um für jeden einzelnen Satz, um dessen Erörterung und Entscheidung es sich handelt, als Autoritäten einzustehen, so daß man erkennen kann, was für verschiedene Ansichten im Laufe der Zeiten über jedes Einzelne sich geltend gemacht; welche davon die Majorität der Stimmen erlangt haben und so zur herrschenden Lehre, zur Halachah der Synagoge geworden sind; wie die Minorität sich dazu verhält; wie der Widerspruch zwischen ihr und der Majorität entweder mehr ein scheinbarer und auszugleichender ist oder die Aburtheilung der Minorität nach sich ziehen muß. Die Zahl der also in der Mischnah und in der Gemara citirten Rabbinen reicht von Simeon dem Gerechten, dem Schlußstein der sogenannten großen Synagoge (etwa um das Jahr 180 v. Chr. Geb.) herab bis zu R. Asche und seinem Schüler R. Abina (um das J. 430 nach Chr. Geb.), umfaßt also die Häupter der jüdischen Schriftgelehrsamkeit aus einem Zeitraume von 6 Jahrhunderten. Es mag, ehe wir zur Geschichte der Mischnah und der Gemara kommen, interessant seyn, die Namen der ausgezeichnetsten Männer zu erfahren, welche im Thalmud als Autoritäten citirt werden; daher geben wir hier schon die folgende Uebersicht derselben auf Grund der chronologischen Resultate Dr. Jost's:

A. Die älteren Chachamim:

J. 180 v. Chr. — Simeon der Gerechte, der Schluß der großen Synagoge und der Gründer der Gelehrtenschulen.

Antigonus von Socho, sein Schüler und Freund, Haupt der ersten Schule.

Zadok und Boëthus, zwei seiner Schüler und Stifter einer neuen, abweichenden Schule, daraus im Gegensatz gegen den mehr und mehr sich ausbildenden und im Volke wie unter den Gelehrten die Herrschaft gewinnenden Pharisäismus die eigentliche Sekte der Sadducäer sich entwickelte.

J. 70 v. Chr. — Jose ben Joëser und Jose ben Jochanan, das erste Paar eigentlich pharisäischer Schulhäupter.

Joschua ben Perachjah und Nithai aus Arbela, — das zweite Paar.

Simon ben Schetach, ihr Schüler, und Jehudah ben Tabai, — das dritte Paar.

J. 47 v. Chr. — Schemajah und Abtalion, — das vierte Paar.

Um die Zeit der Geburt Christi. — Hillel der Große und zuerst Menachem, dann an dessen Stelle Schammai, — das fünfte Paar.

*) Den Wortvorrath der Mischnah findet man, wiewohl nicht ganz vollständig und nicht ganz befriedigend erläutert, in Buxtorf's Lexic. chald. et thalmud.; bei weitem reichhaltigere und gelehrtere Erläuterungen liegen in der oben genannten lateinischen Uebersetzung der Mischnah von Surenhus (in 3 Folianten 1698—1703); außerdem sind zu vergleichen die Supplementa in Gesenii Lexic. hebr. e Mischnah petita von J. Th. Hartmann (Rost. 1813).

B. Die jüngeren Chachamim oder die Thannaim, welche Hillel den Großen († im J. 14 n. Chr. Geb.), „den Wiederhersteller des Gesetzes nach Esra", zum Gründer ihrer mischnischen Thätigkeit haben:

J. 33 n. Chr. — Gamaliel der Große, „die Sonne des Gesetzes", der Enkel Hillel's, der Lehrer des Apostels Paulus.

J. 70 n. Chr. — Simeon, dessen Sohn, umgekommen bei der Zerstörung Jerusalems.

J. 70 bis 140 n. Chr. — Jochanan ben Saccai, der Retter der wenigen Ueberreste von Rabbinen und Stifter ihres Sammelpunktes zu Jamnia.

Gamaliel II., Simeon's Sohn, Jochanan's Schüler, erster Nassi der Juden und Gelehrtenhaupt zu Jamnia, und seine Zeit- und Berufsgenossen: der feine witzige R. Josua, der schwärmerische und gelehrte R. Akibha, der selbstständige und vom pharisäischen Bann getroffene R. Elieser ben Asarjah und der fanatische und mystische R. Simon ben Jochai.

In Palästina:	In Babylonien:
Jahre 160 bis 220 nach Chr. Geburt.	
R. Simeon ben Gamaliel, Nassi, verlegt die Residenz und den Mittelpunkt der Schulen nach Tiberias; ihm zur Seite R. Jose, R. Jehuda ben Ilai, R. Nathan und R. Meir (die zwei letzteren Simon's an Gelehrsamkeit ihm überlegenen Rivalen), und R. Simon ben Jahijah.	R. Jehudah ben Bethira zu Nisibis und R. Hananjah zu Nahardea (ein Neffe des R. Josua in Jamnia, im Begriff, vom späteren Tiberias die babylonischen Gemeinden unabhängig zu machen, aber noch gezwungen, alle solche unabhängigen Einrichtungen wieder zurückzunehmen).
Jahre 220 bis 250 nach Chr. Geburt.	
R. Jehudah d. Heil., Meir's Schüler, Nassi nach dem Tode s. Vaters Simeon, der gelehrteste und gefeiertste Mann zu Tiberias, der Redakteur der Mischnah und damit der Schlußstein der Thannaim, und ihm zur Seite sein Freund R. Haja aus Babylonien; ihm zuwider der Convertite Symmachus, Uebersetzer der heiligen Schrift; ferner R. Jismaël, ben Elischa und R. Auschajah.	R. Hona, Resch Glutha (ראש גלותא) = Haupt der Auswanderung. R. Samuel zu Nahardea. R. Abba Aricha, Stifter der Schule zu Sura, führt die Mischnah in den babylon. Gemeinden ein und erlangt solches Ansehen, daß er, wie sein Lehrer Jehudah der Heilige, schlechtweg Rab genannt wird.

C. Die Amoraim:

In Palästina:	In Babylonien:
Jahre 250 bis 270 nach Chr. Geburt.	
R. Gamaliel III., Sohn Jehudah des Heil., Nassi, und seine Collegen R. Haninah in Sepphoris, R. Jochanan, wahrscheinl. Redakteur des jerusalemischen Thalmud, u. R. Simon ben Lakes in Tiberias.	R. Nahman bar Jacob zu Nahardea, R. Hona zu Sura und R. Jehudah bar Jeheskel, Stifter der Schule zu Pumbeditha.
Jahre 270 bis 310 nach Chr. Geburt.	
R. Jehudah II., Sohn Gamaliel's, Nassi, und seine Collegen R. Ame u. R. Ase zu Tiberias.	R. Nehemiah, Resch Glutha, R. Hasda zu Sura, R. Abba bar Nahmeni zu Pumbeditha.
Jahre 310 bis 370 nach Chr. Geburt.	
R. Hillel II., Sohn Jehudah's, Nassi (fixirt den jüd. Kalend.), R. Abuhu in Cäsarea u. R. Jehudah III., Sohn Hillel's, Nassi.	R. Demi zu Nahardea, R. Abba bar Hona zu Sura, R. Joseph, R. Abaje u. Raba zu Pumbeditha.

Jahre 370 bis 430 nach Chr. Geburt.

R. Gamaliel IV., Sohn Jehudah's, der letzte Nassi oder Patriarch zu Tiberias. Ende der palästinensischen Gelehrsamkeit.

R. Papa, Nahman, Isaak, Cahna u. Andere zu Pumbeditha,
Mar Sutra, Resch Glutha,
R. Asche zu Sura, vom J. 350 bis 430, Redakteur des babylonischen Thalmud, und dessen Freund und Gehülfe bei der Revision, R. Abina.

Jahr 500 nach Chr. Geburt. — R. Jose zu Pumbeditha.

Alle diese Männer nun und die vielen anderen weniger erwähnenswerthen, welche im Thalmud citirt werden, werden citirt in ihrer eigenthümlichen Ausdrucksweise *), so viel es bei dem zugemessenen Raume eines solchen wenn auch noch so umfassenden Compendiums möglich ist. Der Styl des thalmudischen Textes ist daher ein außerordentlich mannichfaltiger; von der bizarren, absichtlich dunkeln, paradoxen Ausdrucksweise eines Simon ben Jochai bis zur feinen, witzigen eines Josua; von der gedrängten kategorischen Darstellung eines Jehudah des Heiligen in der Mischnah bis zur möglichste Vollständigkeit anstrebenden und Alles abwägenden eines R. Asche in der Gemara.

Doch lassen sich zwei Eigenthümlichkeiten als gemeinsam hervorheben: 1) die Vorliebe für die katechetische Form, indem in beiden, in Mischnah und Gemara, Alles in Fragen und Antworten abgehandelt, der Fortschritt dieser katechetischen Behandlung durch Einwürfe, Beispiele, Nutzanwendungen belebt, das Resultat aber Schritt vor Schritt klar und bestimmt abstrahirt und in seinen Hauptsätzen fixirt wird; 2) die Beobachtung des lex minimi in Wörterzahl und Wortverbindungen, wie sie allerdings schon der Gegenstand, das Gesetz, mit seiner Heiligkeit und mit seiner Trockenheit nahe legte, aber auch durchaus dem Karakter dieser ernsten **), vorherrschend verständigen Männer von zumeist bedrängten Verhältnissen und gedrückter Weltanschauung entsprach. Die Phantasie mangelt dabei dem thalmudischen Style keineswegs, wie man von Orientalen besonders erwarten kann; aber auch das Bild, in welches der Gedanke eingekleidet ist, ist keine Ausmalung, sondern dient vielmehr selbst der Kürze des Ausdrucks, mehr ahnen lassend, als die dürren Worte sagen könnten, daher allerdings zuweilen dunkel und zumeist unserem europäischen Geschmack nicht entsprechend. Mit Recht sagt daher Herder in seinem Geist der hebräischen Poesie: „Wo der Rabbi am Scharfsinnigsten war, wurde er am Dümmsten genannt, wo er den feinsten Witz anbrachte, ein rasender Schwärmer; man machte lächerlich, was man hin und wieder gar nicht verstand; und indem man den schönen glänzenden Staub auf dem Flügel des Schmetterlings mit groben Händen angreifen, ja sogar zersägen und zertheilen wollte, ging der Schmetterling und seine Flügel verloren und man besudelte sich nur die Hände." Diese in Bildern und

*) Die Bewahrung ihrer eigenthümlichen Ausdrucksweise geht so weit, daß sich sogar in den Anführungsworten einer biblischen Stelle, auf welche sich dieser oder jener Rabbi beruft, ungefähr das Zeitalter, in welchem er lebte, errathen läßt. Es sind dieser Anführungsworte im Text der Mischnah und Gemara vorzüglich drei: a) Das älteste, am meisten hebräische ist שנאמר, „denn es ist gesagt"; dieses steht vor allen Versen, welche in der Mischnah angeführt werden, und in der Gemara vor den meisten Versen, auf welche ein Thanna sich beruft, seltener bei der Berufung eines Amora. b) Schon mehr der chaldäischen Form gehört an תלמוד לומר, „die Lehre scil. der Schrift ist, zu sagen"; dieses steht in der Mischnah nur 16mal, in der Gemara aber fast vor jedem Vers, der auf die Fragen יכול, „man könnte meinen", שמא תאמר, „vielleicht sagst du", מה תלמוד לומר, „was ist die Lehre, zu sagen"? oder auch מנין, „woher haben wir es"?, folgt. c) Eigenthümlich chaldäisch ist der Ausdruck דכתיב, „denn es steht geschrieben"; dieser kommt in den übrigen Stellen der Gemara zumeist vor, aber nie in der Mischnah.

**) Es ist eine höchst bemerkenswerthe Erscheinung, daß, obwohl im Thalmud alle geschlechtlichen Verhältnisse mit einer für uns ekelhaften Genauigkeit und Ausführlichkeit erörtert werden, doch auch nicht eine Spur von jener Raffinirtheit und Lüsternheit uns begegnet, wie sie bekanntlich die entsprechende Casuistik der Jesuiten karakterisirt.

dürren Worten herrschende Kürze mußte daher, nachdem der Thalmud einmal abgeschlossen war, immer und immer wieder seine Verehrer reizen, ihn zu commentiren, so daß außer der heiligen Schrift selbst kein Buch der Welt so viele Commentare aufzuweisen hat und doch, im Gegensatze zur Commentirung der heiligen Schrift, die Verschiedenheit der Commentatoren sich nirgends um so kleinliche Dinge bewegt.

Treten wir nun dem inneren Verhältnisse der beiden Texthälften und dem eigenthümlichen Karakter jeder von beiden näher, so läßt sich das Verhältniß der Gemara zur Mischnah selber als das eines Commentars zum Grundtexte bezeichnen, wie diese Bezeichnung denn auch gewöhnlich gebraucht wird; nur dürfen wir daran nicht den herrschenden Maaßstab anlegen, da der sogenannte Grundtext ebenfalls zu viel vom Karakter eines Commentars an sich trägt und der sogenannte Commentar zuviel Selbstständiges enthält und zu einer Auktorität gelangt ist, wie sie sonst nur einem Grundtexte zukommt. Die Gemara ist, wie der große Commentator des Thalmud, R. Jarchi, sich ausdrückt (zu Berachoth Fol. 11. S. 2. Babha meziah Fol. 33. S. 1): „Die Auseinandersetzung der Gründe der Mischnah und die Beantwortung der sich widersprechenden Mischnajoth.“ Die lawinenartige Bewegung der mündlichen Traditon konnte durch die Fixirung derselben, wie sie durch Jehudah's möglichst vollständige Sammlung und schriftliche Verzeichnung bewerkstelligt ward, wohl zum Stehen gebracht werden, aber die Neigung wohnte den Gesetzesgelehrten noch lange tief genug inne und fand ihre Befriedigung nun noch in dem Besprechen der Gründe, warum die Tradition so oder anders lautete und wie die etwaigen Widersprüche zu vermitteln oder endgültig zu entscheiden seyen. Dieses Besprechen der abgeschlossenen Mischnah nannte man Gemara (אֲמָרָה). Man hat die Bedeutung des Wortes auch anders gegeben, indem man es übersetzte mit „Gelehrsamkeit“, „doctrina“, sofern sie auf sich selbst beruhe; und mit „Nachtrag“, „supplementum“, sofern sie auf die Mischnah sich beziehe (so der jüngere Buxtorf in seiner Bibliotheca hebraica, Tom. II. p. 663. und auch de Rossi in seinem Historischen Wörterbuch S. 303); oder mit „Geschriebenes“, „Wissenschaft“, „γράμμα“ (s. Chr. H. Ritmeir in seinen Notis ad Clavem Gemaricam Panzii, Praef.; Cl. Bashuysen in seinen Notis ad clavem Thalmud. maximam pag. 373; Joh. H. Hottinger in seinen Notis ad Discursum Gemar. de Incestu pag. 49; und Samuel König in seiner Dissertatio Gemarica); oder gar mit „Vollbrachtes“, „Beendigtes“, „τελείωσις“ (so Marsham in seiner Chron. Canonis p. 159); aber diese Uebersetzungen sind alle erst abgeleitet von der ursprünglichen des Sprechens und verwischen den eigentlichen Karakter der Gemara, wie ihn Jarchi in seiner obigen Definition bezeichnet. Man geht in solchen Dingen denn doch am sichersten, wenn man diesen großen Meistern der rabbinischen Gelehrsamkeit folgt; und wie bei der Definition des Begriffs der Gemara wird man auch bei dem Begriffe der Mischnah eben doch immer wieder auf die rabbinische zurückkommen, wie sie am getreuesten der Meister des nachthalmudischen Rabbinismus, R. Mose ben Maimon, in seiner Vorrede zum Seder Seraim gegeben hat. Es gilt von der ersten der beiden hier möglichen Definitionen, welche den Begriff des „Wiederholens“, שָׁנָה, auf das Lesen des Gesetzes anwendet und („repetitio est mater studiorum“) so die Bedeutung Lehren ableitet (so daß Mischnah gleicherweise wie תַּלְמִיד schlechtweg mit „Lehre“, תַּנָּאִים (rein chaldäisch), תַּנּוֹרָאִים (palästinensisch-chaldäisch) oder שׁוֹנִים (hebräisch) schlechtweg mit „Lehrer“ zu übersetzen wäre, so unter Anderen sogar nach de Rossi in seinem histor. Wörterbuch S. 303, welcher den Unterschied von Mischnah und Mischneh geltend macht und nur das letztere mit δευτέρωσις zusammenfallen läßt) das Gleiche, was wir von den nichtrabbinischen Definitionen der Gemara gesagt haben: diese Uebersetzungen alle sind erst künstliche Ableitungen von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, indessen die Rabbinen diese festhalten und den Begriff der Mischnah nach dem Wiederholen der Tradition bestimmen. Es liegt hierin allerdings ein Doppeltes: a) die mündliche Wiederholung (und Erläuterung) des in die Tafeln geschriebenen Gesetzes, wie sie nach den Rabbinen von Seiten Gottes auf Sinai an Mose und von Seiten Mose's

an die Aeltesten &c. geschehen seyn soll, und b) die Beschäftignng mit dem also wiederholten und immer auf's Neue im Wege der Tradition wiederholten Gesetz und seinen Erläuterungen; und so behält der Unterschied von Mischneh und Mischnah immer noch seine Bedeutung; so erhalten wir auch für תַּנָּאִים oder שׁוֹנִים die Uebersetzung „Lehrer", aber nicht schlechtweg, sondern nur als „Lehrer des mündlich wiederholten Gesetzes, d. h. der Gesetzestradition". Dies ist die rabbinische Anschauung und gewiß die einzig richtige Erklärung von Mischnah. Da aber für das Verständniß des Thalmud so ungemein Viel hierauf ankommt, dürfen wir es uns nicht verdrießen lassen, von jenem betreffenden Passus aus der Vorrede des R. Mose ben Maimon das Wichtigste hier mitzutheilen:

„Wisse, daß jedes Gebot, welches ertheilt hat der Heilige, geprießen sey Er! dem Moscheh, unserm Lehrer, Friede über ihn! — er ihm ertheilte mit seiner Erklärung; nämlich er sagte ihm zuerst das Gebot und dann seine Erklärung und seinen Inhalt nebst Allem, was das Buch der Lehre enthält. Seine Lehrart mit Israel war, wie ich sage (Erubhin 54, 2.): Moscheh begab sich in sein Zelt, da ging hinein zu ihm erst Aharon, und Moscheh sagte ihm einmal das Gebot, welches ihm ertheilt wurde, und lehrte ihn die Erklärung darüber. Darauf erhob sich Aharon und begab sich zur Rechten des Moscheh, unsres Lehrers, und es ging hinein nach ihm Elasar und Ithamar, seine Söhne, denen Moscheh sagte, was er zu Aharon gesagt hatte. Darauf erhoben sie sich und es setzte sich der Eine zur Linken des Moscheh, unsres Lehrers, und der Andere zur Rechten des Aharon. Nachher kamen die siebenzig Aeltesten und Moscheh lehrte sie, wie er gelehrt hat Aharon und seine Söhne, und darauf kam die Volksmenge und Jeder, der ein Gesuch hatte an den Ewigen, und er legte ihnen vor dieses Gebot, bis sie Alles gehört hatten aus seinem Munde. Demnach hörte Aharon dieses Gebot aus dem Munde des Moscheh viermal und seine Söhne dreimal, und die Aeltesten zweimal und das übrige Volk einmal. Darauf erhob sich Moscheh, und Aharon wiederholte und erklärte dieses Gebot, welches er viermal gelernt und gehört hatte aus dem Munde des Moscheh, wie wir gesagt haben, vor Allen, die gegenwärtig waren. Darauf erhob sich Aharon von ihnen, nachdem seine Söhne viermal das Gebot gehört hatten, nämlich dreimal aus dem Munde des Moscheh und einmal aus dem Munde des Aharon. Sodann wiederholten Elasar und Ithamar, nachdem Aharon sich erhoben hatte, und lehrten dieses Gebot das ganze Volk, das gegenwärtig war, und standen auf von dem Unterrichten. Demnach haben die siebenzig Aeltesten das Gebot viermal gehört, zweimal aus dem Munde des Moscheh, einmal aus dem Munde des Aharon und einmal aus dem Munde des Elasar und Ithamar. Auch wiederholten sodann die Aeltesten und lehrten das Gebot noch einmal die Volksmenge. Demnach hat die ganze Gemeine viermal dieses Gebot gehört, einmal aus dem Munde des Moscheh und einmal aus dem Munde des Aharon und das drittemal aus dem Munde seiner Söhne und das viertemal aus dem Munde der Aeltesten. Hierauf ging das ganze Volk, um Einer den Anderen zu lehren, was er gehört hatte aus dem Munde des Moscheh, und sie schrieben dieses Gebot in Rollen; auch zerstreuten sich die Häupter unter ganz Israel, zu lehren und einzuprägen, bis sie wußten die Lesart dieses Gebotes und sich gewöhnt hatten, es zu lesen. Dann lehrten sie diese die Erklärung dieses Gebotes, die vom Ewigen ertheilt wurde, und diese Erklärung enthielt die Hauptsachen; sie schrieben also das Gebot auf und lernten es erklären durch mündliche Ueberlieferung. So sagten auch unsere Lehrer, gesegneten Andenkens, in der Baraitha (Siphra) (3 Mos. 25, 1.): „Und der Ewige redete zu Moscheh auf dem Berge Sinai." Warum sagt die Schrift: „Auf dem Berge Sinai"; da die ganze Schrift ertheilt wurde auf dem Berge Sinai? Aber gewiß, um dir zu sagen, wie das Gesetz des Erlaßjahres mit seinen allgemeinen und mit seinen besonderen und mit seinen feinsten Regeln ertheilt wurde auf Sinai, so sind auch alle Gebote und ihre allgemeinen und ihre besonderen und ihre feinsten Regeln vom Sinai. Dies diene dir als Beispiel: Der Heilige, gepriesen sey Er! sagte zu Moscheh (3 Mos. 23, 42.): „In Hütten sollt ihr wohnen sieben Tage!" Nachher machte er ihm bekannt, daß diese Hütte nur Pflicht sey für Männer, aber nicht

vor Allem nun in's Auge fassen und begreifen müssen, des Ausdruckes „Halachah“. Die Etymologie ist sehr einfach, die Deutung sehr klar, aber der Gebrauch des Ausdruckes gar weitschichtig. Halachah von הָלַךְ, gehen, bedeutet wörtlich, was „gäng und gäbe“ ist, aber hier nicht im gemeinen Leben, sondern in Sachen des Gesetzes, also die Tradition desselben, und zwar sowohl im Ganzen wie im Einzelnsten, so daß man von der Halachah überhaupt redet, gegenüber der subjektiven Meinung in der Synagoge, wie von den einzelnen Satzungen, welche herrschendes Dogma geworden sind. Wie verwandt hiernach die beiden Begriffe Halachah und Mischnah sind, leuchtet ein; aber auch wie sie sich unterscheiden: die Tradition der Synagoge heißt Mischnah mit Rücksicht auf das erläuternde Wiederholen des geschriebenen Gesetzes, Halachah dagegen mit Rücksicht auf das Fortlaufen und Bestehen des erläuternden, mündlichen Gesetzes; wiederum: die einzelnen Gesetzesaussprüche heißen Mischnajoth mit Rücksicht auf ihre Sanktionirung durch Aufnahme Seitens Jehudah des Heiligen, Halachoth dagegen mit Rücksicht auf die von Geschlecht zu Geschlecht wachsende Geltung des einzelnen Dogma's, welche alsdann zu seiner Sanktionirung von Seiten Jehudah's führte.

Man hat sich die Definition dieses Begriffes und das Verständniß der Rolle, welche die Halachah im Thalmud spielt, ungemein erschwert, und es hat insbesondere kein moderner jüdischer Schriftsteller es vermocht, zu einer richtigen Anschauung und Darstellung hierüber es zu bringen, sondern man sieht zumeist darin vor lauter Bäumen den Wald doch nicht, indessen die älteren jüdischen Schriftsteller noch befangen in der sanktionirten Anschauung der orthodoxen Synagoge zwar scharf und gedrängt ihre Ansicht aussprechen, aber mit einer Naivität, welche an so großen scharfsinnigen Männern nur die Zeit, der sie angehörten, möglich machte. Das Gesagte gilt hinsichtlich der modernen Schriftsteller sogar von Jost's Geschichtswerken und von H. S. Hirschfeld's Geist der thalmudischen Auslegung der Bibel *) (erster Theil: Halachische Exegese, Berlin 1840; zweiter Theil haggadische Exegese, Berlin 1847); hinsichtlich der älteren aber auch von der oben angeführten Vorrede des großen Maimonides zum Seder Seraim. Die orthodoxe Synagoge kann der Halachah nicht recht auf den Grund sehen, ohne sich selbst zu verläugnen, so wenig als die römische Kirche es mit der päbstlichen Tradition vermag. Steinschneider in seinem übrigens vortrefflichen Artikel über Jüdische Literatur, in der Allgem. Encyklopädie von Ersch und Gruber, vergleicht הֲלָכָה mit מִשְׁפָּט, weil die chaldäische Paraphrase zu Ezech. 21, 9. für מִשְׁפָּט jenes gebraucht; nun ist es wahr daß die Halachah zu einem Mischphat geworden ist, aber darum decken sich diese beiden Begriffe denn doch keineswegs; ebenso falsch aber ist es, wenn er fortfährt: „also ursprünglich die einfache Thesis, Lehre, im Gegensatz von מִדְרָשׁ, Studium, Forschung, dann auch das Resultat der Forschung, Endurtheil, als Richtschnur für die Praxis (מַעֲשֶׂה) und zuletzt alles auf die Praxis Bezügliche, im Gegensatze zur Haggadah. — Nein, Halachah ist, was hinsichtlich des Gesetzes „gäng und gäb“ geworden ist; darauf weist die Etymologie und damit erklärt sich Alles in der Geschichte des Rabbinismus und des Thalmud insbesondere. Man hat mit den beiden Begriffen Mischnah und Halachah noch einen dritten verwandten zu vergleichen, nämlich Kabbalah, nicht in dem späteren Sinne der „Geheimlehre“, sondern dem ursprünglichen „Empfangenes“. Im Alten Testament ist nur noch das Pihel von קִבֵּל gebräuchlich und auch dies nur im späteren Hebräischen, wie es denn in den Thargumim für לָקַח u. נָשָׂא herrschend ist und wie es in den Sprüchwörtern schon vom Annehmen der Lehre im Besonderen gebraucht wird, so in den Thargumim als Substantiv קַבָּלָה für Lehre vorkommt. Die drei

*) Vorzüglich über die Auslegungskunst und Auslegungsmittel der Thannaim, um die heil. Schrift und die Halachah in Einklang zu zeigen, worüber weiter unten das Nöthige zu finden ist. Die Schattenseite dieser zwei gelehrten und lehrreichen Schriften Hirschfeld's ist aber ein schwülstiges breites Raisonnement, das den Nagel doch nicht auf den Kopf trifft, weil er das Correktiv für alle diese Schriftgelehrsamkeit und Buchstabenknechtschaft nicht kennt — das Evangelium.

sie empfangen haben aus dem Munde des Jehoschua die Propheten, Friede über sie! und die Propheten lehrten Einer den Anderen. Es gab daher keine Zeit, in der nicht Untersuchungen und Erneuerungen der Gegenstände stattfanden, indem die Weisen eines jeden Zeitalters die Aussprüche der Vorgänger als Hauptsache feststellten, woraus sie lernten und die Gegenstände erneuerten. Gegen die Grundsätze, welche überliefert wurden, stritten sie nicht, bis zur Zeit der Männer der großen Synode; diese sind: Chaggai, Secharjah, Maleachi, Daniel, Chananjah, Mischael, Asarjah, Esra der Gesetzkundige, Nechemjah Sohn des Chacaljah, Mardechai und Serubabel Sohn des Schealtiel; mit diesen wurden die Propheten verbunden, deren Gesammtzahl 120 Aelteste betrug aus Zimmerleuten und Schlossern und ihres Gleichen *), die ebenfalls das Gesetz untersuchten, wie dies ihre Vorgänger gethan haben, und Beschlüsse festsetzten und Verordnungen bestimmten. Der Letzte aus dieser geläuterten Versammlung ist der Erste der Weisen, die in der Mischnah erwähnt sind, und dies ist Schimeon der Gerechte, der zur damaligen Zeit Hoherpriester war. Als nach ihnen die Zeit unseres Lehrers, des Heiligen, Friede über ihn! erfolgte, so war dieser der Einzige seines Zeitalters und einzig in seiner Zeit, ein Mann, in welchem alle Vorzüge und alle guten Eigenschaften gefunden wurden, so daß er dadurch von den Männern seines Zeitalters gewürdigt wurde, genannt zu werden „unser Lehrer, der Heilige"; sein Name aber war Jehudah." — — — — Nach einer langen Lobeserhebung fährt Maimonides fort: „Und so hatte er den wohlthätigsten Einfluß auf die Männer der Weisheit und die nach ihr Strebenden und befestigte das Gesetz in Israel und sammelte die Halachah's und die Aussprüche der Weisen und die Streitsachen, die seit den Tagen des Moscheh, unseres Lehrers, bis auf seine Zeit überliefert wurden. Er selbst gehörte zu den Empfängern, denn er hat es empfangen von Schimeon seinem Vater, und Schimeon von Gamliel seinem Vater, und dieser von Schimeon, und dieser von Hillel, und dieser von Schemajah und Abtaljon seinen Lehrern, und diese von Jehudah Sohn des Tabbai und von Schimeon Sohn des Schetach, und diese von Jehoschuah Sohn des Perachjah und Nittai aus Arbela, und diese von Josi Sohn des Joeser aus Zeredah und Josi, Sohn des Jochanan, und dieser von Antignos aus Socho, und dieser von Schimeon dem Gerechten, und dieser von Esra, der von den letzten Männern der großen Synode war, und Esra von Baruch Sohn des Nerijah seinem Lehrer, und Baruch von Jirmejah, und so hat ohne Zweifel **) Jirmejah von den Propheten, die vor ihm waren, empfangen, und so auch ein Prophet von dem anderen bis zu den Aeltesten, die empfangen haben von Jehoschua Sohn des Nun, und dieser aus dem Munde des Moscheh.

Kann man nach dieser Auseinandersetzung des Mose ben Maimon noch zweifelhaft seyn, was wir unter Mischnah zu verstehen haben? Will man zwischen Mischneh und Mischnah unterscheiden, so ist das Eine die mündliche Wiederholung (und Erläuterung) des geschriebenen Gesetzes, das Andere die Lehre dieses mündlich wiederholten Gesetzes.

Das Bisherige hat sich an mehreren Stellen eines Ausdruckes bedient, welchen wir

---

*) Wie ja auch die Thannaim noch (ihre Nassi ausgenommen) Handwerker waren, Böttcher, Nadler, Teppichmacher u. dergl.

**) In der Vorrede zu seinem berühmten Werke יד החזקה, Jad hachasakah, weiß Maimonides es noch genauer; da heißt es: „Und Jirmejah von Zephanjah, und Zephanjah von Chabakuk, und Chabakuk von Nachum, und Nachum von Joel, und Joel von Michah, und Michah von Jeschajah, und Jeschajah von Amos, und Amos von Hoschea, und Hoschea von Secharjah, und Secharjah (nicht zu verstehen von unserem Propheten Sacharjah) von Jehojada, und Jehojada von Elischa, und Elischa von Elijahu, und Elijahu von Achijah, und Achijah von Dawid, und Dawid von Schemuel, und Schemuel von Eli, und Eli von Pinchas, und Pinchas von Jehoschua, und Jehoschua von Moscheh unserem Lehrer, und Moscheh unser Lehrer von dem Allmächtigen; also haben sie alle vom Ewigen, dem Gott Jisrael's." Maimonides berechnet sodann die Reihenfolge der Träger der Tradition von R. Asche an aufwärts bis zu Mose auf 40 Geschlechter, da immer wieder ein Träger dem anderen ununterbrochen die Ueberlieferung mittheilte.

vor Allem nun in's Auge fassen und begreifen müssen, des Ausdruckes „Halachah“. Die Etymologie ist sehr einfach, die Deutung sehr klar, aber der Gebrauch des Ausdruckes gar weitschichtig. Halachah von הָלַךְ, gehen, bedeutet wörtlich, was „gäng und gäbe“ ist, aber hier nicht im gemeinen Leben, sondern in Sachen des Gesetzes, also die Tradition desselben, und zwar sowohl im Ganzen wie im Einzelnsten, so daß man von der Halachah überhaupt redet, gegenüber der subjektiven Meinung in der Synagoge, wie von den einzelnen Satzungen, welche herrschendes Dogma geworden sind. Wie verwandt hiernach die beiden Begriffe Halachah und Mischnah sind, leuchtet ein; aber auch wie sie sich unterscheiden: die Tradition der Synagoge heißt Mischnah mit Rücksicht auf das erläuternde Wiederholen des geschriebenen Gesetzes, Halachah dagegen mit Rücksicht auf das Fortlaufen und Bestehen des erläuternden, mündlichen Gesetzes; wiederum: die einzelnen Gesetzesaussprüche heißen Mischnajoth mit Rücksicht auf ihre Sanktionirung durch Aufnahme Seitens Jehudah des Heiligen, Halachoth dagegen mit Rücksicht auf die von Geschlecht zu Geschlecht wachsende Geltung des einzelnen Dogma's, welche alsdann zu seiner Sanktionirung von Seiten Jehudah's führte.

Man hat sich die Definition dieses Begriffes und das Verständniß der Rolle, welche die Halachah im Thalmud spielt, ungemein erschwert, und es hat insbesondere kein moderner jüdischer Schriftsteller es vermocht, zu einer richtigen Anschauung und Darstellung hierüber es zu bringen, sondern man sieht zumeist darin vor lauter Bäumen den Wald doch nicht, indessen die älteren jüdischen Schriftsteller noch befangen in der sanktionirten Anschauung der orthodoxen Synagoge zwar scharf und gedrängt ihre Ansicht aussprechen, aber mit einer Naivität, welche an so großen scharfsinnigen Männern nur die Zeit, der sie angehörten, möglich machte. Das Gesagte gilt hinsichtlich der modernen Schriftsteller sogar von Jost's Geschichtswerken und von H. S. Hirschfeld's Geist der thalmudischen Auslegung der Bibel *) (erster Theil: Halachische Exegese, Berlin 1840; zweiter Theil haggadische Exegese, Berlin 1847); hinsichtlich der älteren aber auch von der oben angeführten Vorrede des großen Maimonides zum Seder Seraim. Die orthodoxe Synagoge kann der Halachah nicht recht auf den Grund sehen, ohne sich selbst zu verläugnen, so wenig als die römische Kirche es mit der päbstlichen Tradition vermag. Steinschneider in seinem übrigens vortrefflichen Artikel über Jüdische Literatur, in der Allgem. Encyklopädie von Ersch und Gruber, vergleicht הֲלָכָה mit מִשְׁפָּט, weil die chaldäische Paraphrase zu Ezech. 21, 9. für מִשְׁפָּט jenes gebraucht; nun ist es wahr daß die Halachah zu einem Mischphat geworden ist, aber darum decken sich diese beiden Begriffe denn doch keineswegs; ebenso falsch aber ist es, wenn er fortfährt: „also ursprünglich die einfache Thesis, Lehre, im Gegensatz von מִדְרָשׁ, Studium, Forschung, dann auch das Resultat der Forschung, Endurtheil, als Richtschnur für die Praxis (מַעֲשֶׂה) und zuletzt alles auf die Praxis Bezügliche, im Gegensatze zur Haggadah. — Nein, Halachah ist, was hinsichtlich des Gesetzes „gäng und gäb“ geworden ist; darauf weist die Etymologie und damit erklärt sich Alles in der Geschichte des Rabbinismus und des Thalmud insbesondere. Man hat mit den beiden Begriffen Mischnah und Halachah noch einen dritten verwandten zu vergleichen, nämlich Kabbalah, nicht in dem späteren Sinne der „Geheimlehre“, sondern dem ursprünglichen „Empfangenes“. Im Alten Testament ist nur noch das Pihel von קָבַל gebräuchlich und auch dies nur im späteren Hebräischen, wie es denn in den Thargumim für לָקַח u. נָשָׂא herrschend ist und wie es in den Sprüchwörtern schon vom Annehmen der Lehre im Besonderen gebraucht wird, so in den Thargumim als Substantiv קַבָּלָה für Lehre vorkommt. Die drei

*) Vorzüglich über die Auslegungskunst und Auslegungsmittel der Thannaim, um die heil. Schrift und die Halachah in Einklang zu zeigen, worüber weiter unten das Nöthige zu finden ist. Die Schattenseite dieser zwei gelehrten und lehrreichen Schriften Hirschfeld's ist aber ein schwülstiges breites Raisonnement, das den Nagel doch nicht auf den Kopf trifft, weil er das Correktiv für alle diese Schriftgelehrsamkeit und Buchstabenknechtschaft nicht kennt — das Evangelium.

Ausdrücke repräsentiren offenbar nur dreierlei Akte der Tradition: Mischnah den mythischen Ursprung, Halachah die wirkliche Entstehung und Gestaltung, Kabbalah die Anerkennung der Tradition, deren Fixirung endlich das Werk Jehudah's war.

Die orthodoxe Synagoge kann sich bei ihrem Mythus nicht verbergen, wie vieles Nichtmosaische der Thalmud enthält; der Thalmud selbst verbirgt es nicht; und zwar handelt es sich dabei nicht nur um Nachmosaisches, sondern auch um Unmosaisches. Das Erstere rechtfertigt die Synagoge vor ihrem Gewissen auf zweierlei Weise: 1) durch die Betrachtung, daß jede Erläuterung und Erweiterung des Gesetzes dazu diene, daß das Gesetz selbst um so sicherer und heiliger dastehe in den Augen seiner Bekenner, daher schon die große Synagoge den Grundsatz aufgestellt haben sollte: „Machet einen סְיָג, einen Zaun, um das Gesetz!“ Dazu aber sollte 2) Gott selbst durch den Mund des Mose vom Sinai her die Methode seinem Volke geoffenbaret haben in 13 Regeln, nach welchen die Schrift zu erklären sey und Urtheile daraus gefolgert werden sollen. Diese 13 Regeln sind, so weit die Geschichte sie verfolgen kann, wenigstens 16 bis 17 Jahrhunderte alt, denn sie stehen schon den ältesten Ausgaben des Buches סִפְרָא *) voran, um die Behandlungsweise der Exegese dieses Buches zu zeigen und ihre Auffassung zu erleichtern, und stehen auch in der Baraitha des R. Jismaël ben Elischa **). Diese Regeln sind folgende ***):

Die erste Regel betrifft den Schluß vom Geringen auf das Wichtige und vom Wichtigen auf das Geringe, indem man sagt: Wenn dies Gesetz dem Geringen beigelegt wird, um wie viel mehr dem Wichtigen! Oder: wenn dies Gesetz das Wichtige erleichtert, um wie viel mehr das Geringe!

Die zweite Regel betrifft den Schluß der Gleichheit, indem man sagt: Zwei gleichbedeutende, in zwei Stellen der Schrift vorkommende Wörter, von denen entweder beide zugleich überflüssig sind oder nur eines allein, wurden deshalb aufgeschrieben, um sie in jeder Hinsicht mit einander zu vergleichen und alle Gesetzbestimmungen des einen auch dem anderen beizulegen.

Die dritte Regel betrifft das sogenannte Gebäude des Vaters oder das Hauptgesetz aus einem Vers und aus zwei Versen, indem man sagt, daß zwei in einem oder in zwei Versen erwähnte Gegenstände darum auch Gemeinschaftliches haben.

Die vierte Regel betrifft das Allgemeine und das Besondere, indem man sagt: Ueberall, wo in der Schrift auf etwas Allgemeines etwas Besonderes folgt, bleibt für das Allgemeine nur die Bestimmung des Besonderen, weil das Letzte immer das Alleingültige ist.

Die fünfte Regel betrifft das Besondere und das Allgemeine, indem man sagt: Wenn auf das Besondere ein Allgemeines folgt, dann wird das Besondere durch das Allgemeine erweitert und Alles mitbegriffen, sogar das, was dem Besonderen nicht gleich ist.

Die sechste Regel betrifft Allgemeines, Besonderes und Allgemeines, indem man sagt: Folgt auf das Allgemeine ein Besonderes und darauf wieder ein Allgemeines, so richtet sich der Schluß nach dem Besonderen, daß nur das, was diesem gleicht, mitbegriffen wird; dasselbe gilt, wenn auf ein Besonderes ein Allgemeines und dann wieder ein Besonderes folgt, oder auf zwei Allgemeine ein Besonderes oder auf mehrere Besondere ein Allgemeines.

*) Ein Commentar zum dritten Buch Mose von dem im Jahre 243 n. Chr. verstorbenen R. Abba Aricha zu Sura, oder gar schon von R. Jehudah bar Ilai, einem Schüler Akiba's um das Jahr 121. Gedruckt zu Venedig 1545 in Fol. und mit lateinischer Uebersetzung in Ugolini's Thesaurus Bd. XIV.

**) Der für den Verfasser der Mechilah gehalten wird, d. h. eines eben so berühmten Commentars zum zweiten Buch Mose. Gedruckt zu Constant. 1515, zu Venedig 1545, zu Amsterdam 1712, und ebenfalls in Bd. XIV. von Ugolini mit lateinischer Uebersetzung.

***) Beispiele zu besserem Verständniß anzuführen, verbietet hier der Raum; sie sind in großer Auswahl zu finden in Pinner's Uebersetzung des ersten Traktats (s. oben).

Die siebente Regel betrifft Allgemeines, das des Besonderen, oder Besonderes, das des Allgemeinen bedarf, indem man sagt: Das Allgemeine ist in der Schrift nicht immer an und für sich erklärlich, sondern wird erst durch das nachfolgende Besondere genau bestimmt, sowie das Besondere zuweilen durch das Allgemeine erklärt wird.

Die achte Regel betrifft einen im Allgemeinen begriffenen Gegenstand, der einer Belehrung wegen aus dem Allgemeinen heraustrat, und davon man sagt, er belehre nicht nur sich selbst, sondern auch das Allgemeine.

Die neunte Regel betrifft einen im Allgemeinen begriffenen Gegenstand, der aus diesem einer anderen Bestimmung wegen heraustrat, während er ihm sonst gleich blieb, und davon man sagt, er sey, um zu erleichtern, herausgetreten, aber nicht um zu erschweren.

Die zehnte Regel betrifft einen im Allgemeinen begriffenen Gegenstand, der aus diesem einer anderen Bestimmung wegen heraustrat, während er ihm auch sonst nicht gleicht, und davon man sagt, er sey, um zu erleichtern und um zu erschweren, herausgetreten.

Die elfte Regel betrifft einen im Allgemeinen begriffenen Gegenstand, der aus diesem einer neuen entgegengesetzten Beurtheilung wegen herausgetreten, und davon man sagt, er könne nur dann zum Allgemeinen zurückgeführt werden, wenn ihn die Schrift ausdrücklich zurückgeführt hat.

Die zwölfte Regel betrifft einen Gegenstand, der durch einen ihm ähnlichen erklärt wird, und einen Gegenstand, der durch das auf ihn selbst Bezügliche erklärt wird, indem man sagt: a) man findet, daß die Schrift manchen Gegenstand ganz unbestimmt ausgedrückt hat, so daß er durch sich selbst völlig unerklärlich ist; aber er wird durch einen nahestehenden Gegenstand erklärt, der ihm im Allgemeinen ähnlich ist; b) die Schrift hat zuweilen von einem Gegenstande Etwas ausgesagt, das verschieden gedeutet werden kann, welches aber durch ein anderes sich darauf beziehendes Gesetz genauer bestimmt wird.

Die dreizehnte Regel betrifft zwei Verse, die sich widersprechen, und davon man sagt, sie müssen durch einen dritten Vers entschieden werden.

Wie weit hinauf etwa über das zweite Jahrhundert nach Chr. die Statuirung dieser Regeln reicht, ist nicht mehr anzugeben, jedenfalls aber konnte es nur noch eine kurze Zeit seyn, da sie offenbar nur eine Erweiterung der 7 Regeln von Hillel dem Großen sind, welcher 1) vom Minderwichtigen zum Wichtigeren schloß und umgekehrt; 2) aus der Stoffähnlichkeit der Gesetze; 3) aus einem schriftgemäßen allgemeinen Satz auf besondere Fälle; 4) aus einem aus mehreren Stellen sich ergebenden Lehrsatz; 5) aus nebeneinanderstehenden allgemeinen Sätzen mit Anwendung auf Besonderes; 6) aus anderweitigen Angaben, und 7) aus dem Zusammenhange des Inhalts.

Die jüdische Tradition selbst reicht gewiß kaum über die babylonische Gefangenschaft hinauf; wir sagen „kaum", denn ohne Tradition ist ja kein Volk und keine Kirche, und insbesondere in die Anschauung fallende Verhältnisse (Maaße, Gewichte ꝛc.), häusliche, bürgerliche und kirchliche Gewohnheiten, im Gedächtniß fortlebende Dichtungen und Sagen aus der vorexilischen Zeit erhielten sich gewiß nicht nur im Wege der schriftlichen Aufzeichnung unseres alttestamentl. Canons und der Apokryphen; aber was die Hauptsache anlangt, das Gesetz selbst, so war gewiß der Ueberrest einer mündlichen Tradition aus der vorexilischen Zeit unendlich klein, da die vorangegangenen Jahrhunderte das Bild eines schauerlich gesetzlos gewordenen Volkes darbieten, eines Volkes, das nicht nur alle nähere Kenntniß des mosaischen Gesetzes, sondern allen Sinn dafür verloren hatte, und an welchem alle Versuche einzelner Könige und Propheten, das Gesetz wieder einzuführen, vergeblich waren. Was für eine Tradition von Gesetz im Volke hätte sich da erhalten sollen? Am allerwenigsten diejenige, deren Ausdruck die Mischnah ist. Diese Tradition ist das Kind der nachexilischen Zeit, da das Volk unter den Bestrebungen eines Esra und der anderen Häupter und im Kampfe gegen einheimischen und auswärtigen Libertinismus wieder den

Karakter und die Gewohnheiten eines theokratischen Volkes annahm und einerseits, um alle äußeren und inneren Verhältnisse gesetzmäßig zu ordnen, zur minutiösesten Gesetzeserläuterung hingeführt ward, andererseits unwillkürlich und unvermerkt die Macht der so groß veränderten äußeren und inneren Verhältnisse jenen Gesetzeserläuterungen ihr Gepräge aufdrücken und sie oft sehr unmosaisch alteriren mußten. Die Zeit Hillel's des Großen († im J. 14 n. Chr. Geb.), also die Zeit Jesu und seines Kampfes gegen die herangewachsene Schriftgelehrsamkeit muß gerade für die Gestaltung der Halachah und ihre Erweisung aus der Schrift auf dem Wege jener hermeneutischen Regeln von besonderer Bedeutung gewesen seyn. Man war in seinen „Aufsätzen der Aeltesten" nun bereits also verrannt, daß man nur die Wahl hatte, diesen ganzen Sauerteig, der Alles durchsäuerte, über Bord zu werfen und dem Evangelium sich zuzuwenden, oder ihn mit Stiel und Stumpf als in Einklang stehend mit der heil. Schrift zu erhärten, mochte der Zwang, welchen man dabei dem heil. Texte anthat, auch noch so groß seyn. Aber man gestand sich dabei natürlich diesen Zwang nicht, sondern rechtfertigte, ja sanktionirte ihn. Die Vieldeutsamkeit der hebr. Sprache, zumal in einer Zeit, da sie bereits beinahe zur todten, jedenfalls zur bloßen Gelehrtensprache geworden war, berechtigte im Einzelnen; die Behauptung, die Sprache der Schrift sey eine heilige, entzog sie im Ganzen den Auslegungsregeln anderer Sprachen; und die Ehrfurcht vor der heil. Schrift als dem Worte Gottes verirrte sich zu der Meinung, hier habe Alles eine geheime, tiefere, den Wortsinn weit überragende Bedeutung, weil der Geist fehlte und man desto mehr am Buchstaben hängen blieb, wie es ja auch in der Christenheit tausendfältig der Fall ist, und nicht nur in dem Stagniren des allgemeinen kirchlichen Lebens, sondern auch in besonderen Verirrungen seiner Theologie zu allen Zeiten und aller Orten mannichfaltig zu Tage tritt. Während aber die Existenz des Evangeliums in der Christenheit immer wieder seine Lebenskraft geltend macht und die Freiheit und Klarheit des religiösen Lebens rettet, mußte dort die Knechtschaft und Heuchelei immer gewaltiger die Augen blenden und die Herzen fesseln, so daß auch wahrhaft große, edle Menschen unter dem Joche des Rabbinismus verbleiben und dieser ganzen Zwitterstellung zum Worte Gottes sich nie recht bewußt werden konnten. Die Gewalt der natürlichen gesunden Auffassung der h. Schrift siegte noch vielfältig, aber immer weniger, und das 2. Jahrhundert nach Christi Geburt insbesondere zeigt, wie die Opposition gegen das Joch der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit in der Synagoge vollends zum Schweigen gebracht wurde. Es konnte consequenterweise nicht anders seyn, die närrische Uhr war nicht mehr nach der Sonne zu richten, man mußte durchaus der Uhr folgen und den Beweis liefern, daß sie mit der Sonne übereinstimme. Die Bibelstelle, deren Uebereinstimmung mit der Halachah erhärtet werden sollte, ward, auch wo keine Andeutung dazu vorhanden war, specialisirt und auf einen Einzelfall bezogen, oder aber eine specielle Stelle verallgemeinert (z. B. das Kochen auf das Essen); war der Text zu weitläufig, schob man, was nicht zu deuten war, in das mysteriös Unbegreifliche; war er zu enge, preßte man aus sonst unbedeutenden Wörtern, Buchstaben und Zeichen den Sinn heraus, und wenn dies nur in pikanter geistreicher, sogar bizarrer Weise geschah, ward es nicht verworfen und nicht vergessen, denn die Neuheit des Gedankens und der angewandte Scharfsinn bezauberten. Dieser Nothbehelf ward mehr und mehr zum Stehenden, zur Regel, zum gelehrten und heiligen Spiel. War aber auch dies nicht anwendbar, so untersuchte man, ob nicht durch die Wahl einer kleinen Aenderung des Textes der erwartete Sinn herauskomme, und dachte sich, es sey daran nur die zufällig verschiedene Schreib- oder Ausdrucksweise Schuld; oder aber schien der Ausdruck besonders prägnant, so ermittelte man daraus etwas ganz Besonderes zum allgemeinen Sinn der Stelle hinzu, oder man witterte hinter einem bloßen Anklang, einer Assonanz, einer mutatio litterarum, eine besondere Bestimmung. Was als unmittelbar durch die Bibel ausgesprochen betrachtet wurde, hieß פשטא דקרא, die Einfachheit der Schrift; dabei unterschied man jedoch nicht, ob der betreffende Sinn nur herausgerissen darin liege oder auch im Zusammen-

nicht nur besonderen Gebieten sich besonders widmeten (wie denn schon R. Akiba und R. Simon ben Jochai vorzüglich der Geheimlehre sich hingaben und innerhalb der Mischnah selbst R. Meir mehr einfache Halachah lehrte, R. Nehemia mehr die Discussion, R. Jehudah ben Ilai und R. Simon ben Jahijah *) den Midrasch der Halachah, R. Ismaël und R. Elieser ben Jose die Hermeneutik erweiterten), sondern auch abweichende Ansichten geltend machten. Gewiß war es daher nicht bloß die Sorge, von der lawinenartig angehäuften Masse der Halachoth Nichts verloren gehen zu lassen, welche den Nassi Jehudah den Heiligen zu Tiberias zur schriftlichen Fixirung der Mischnah veranlaßte, sondern auch, wo nicht zu allermeist die Betrachtung, daß, wenn es auch ihm wie seinem Vater Simeon und seinem Großvater Gamaliel II. gelungen war, durch das Gewicht der Autorität ihres Patriarchats die Uebereinstimmung in der Lehre zu wahren, diese Autorität möchte sinken und die Uebereinstimmung Abbruch leiden können; zumal nicht nur innerhalb Palästina's immer wieder ausgezeichnete Lehrer einen Anlauf zur Wahrung der Selbstständigkeit der Lehre nahmen, sondern noch mehr die aufblühenden babylonischen Schulen sich gar leicht der Autorität von Tiberias entziehen mochten. Auch war das alte, stillschweigend herrschende Gebot, die Tradition nur mündlich fortzupflanzen, schon so mannichfaltig übertreten worden, da in der Stille dieser und jener Rabbi sich Aufzeichnungen gemacht, Jehudah's eigener Vater einen Versuch zur Sammlung eines Canons der Halachah sich erlaubt hatte, — daß Jehudah kein Bedenken mehr tragen durfte und, wie wir oben schon sagten, in 6 Sedarim und 63 Massichthoth Alles ordnete. Man hat schon behauptet, Einzelnes davon sey erst durch seine Schüler dazugekommen oder diese haben an das Ganze die nachbessernde Hand gelegt; wir glauben dies nicht, denn der Thalmud unterscheidet von der eigentlichen Mischnah so scharf und bestimmt die Baraitha, d. h. den mischnischen Zusatz von der Hand seiner Schüler (besonders des R. Hajah [s. oben]), daß jene Vermuthung nicht wahrscheinlich ist.

Der überwiegende Inhalt der Mischnah war und ist Halachah; dabei versäumte oder vermied indessen Jehudah es nicht, auch diejenigen halachischen Aussprüche aufzunehmen, welche mit der Majorität der Ansichten und seiner eigenen Ansicht nicht übereinstimmten oder gar geradezu widersprachen. Mose ben Maimon verbirgt in seiner Vorrede sich und Anderen es nicht, wie leicht sich über diesem unausweichlichen Zugeständniß von Meinungsdifferenzen unter den verschiedenen Trägern der Halachah in der Synagoge allerlei Bedenken und Anstöße erheben möchten, und rechtfertigt die Autorität der Halachah damit, daß er sagt, diese Streitigkeiten stellen trotz der Meinungsverschiedenheit der Schulen die Halachah selbst nicht in Zweifel; diese sey darum doch Eine und dieselbe und nur die Auffassung sey verschieden; man solle darum nur einfältig nach dem Befehl Moscheh's: „Zu dem Richter, der in selbigen Tagen seyn wird", — den Weisen des jeweiligen Zeitalters folgen! Die Ursache aber, warum Jehudah jene abweichenden Ansichten aufgenommen, sey eben die gewesen, daß nicht nach der durch ihn vollzogenen Fixirung der Halachah in seiner Mischnahsammlung da und dort möchten Leute auftreten und sagen können: Wir haben diese oder jene abweichende Lehre überliefert erhalten! wodurch die Gültigkeit seiner Ueberlieferung erst recht hätte in Zweifel gezogen werden können. Und in der That war dies ganz gewiß die Ursache dieser Condescenz, da die Aufnahme von seiner Seite nicht nur den Eindruck der Gewissenhaftigkeit und der Unbefangenheit machte, sondern das eigene Referat ihm auch die Möglichkeit gewährte, die von ihm begünstigte Ueberlieferung im günstigsten Lichte erscheinen zu lassen. Dessenungeachtet erkennen wir heutzutage daraus gar wohl, daß Jehudah's Autorität eine nicht zu unterschätzende Minorität gegenüberstand, welche er auf diesem Wege noch am ehesten zu beschwichtigen und die Katholicität zu retten vermochte.

---

*) Verfasser des berühmten Buches סִפְרֵי, eines Commentars zum vierten und fünften Buch Mose. Gedruckt und in den gleichen Ausgaben wie סִפְרָא s. oben.

Der Thalmud enthält jedoch nicht nur Halachah, sondern auch sogenannte Haggadah und zwar in seinen beiden Texthälften; doch ist dabei zu bemerken, 1) daß in der Halachah nach allem bisher Gesagten der Schwerpunkt der Auktorität des Thalmud liegt, während die Haggadah erst in zweiter Linie steht; 2) daß der Grundtext, die Mischnah, durch ihren ganzen Karakter die Haggadah eigentlich ausschließt, wenn gleich sich ein ziemlicher Bruchtheil auch in die Mischnah eingeschlichen hat; 3) daß gleicherweise dem Karakter der Gemara entsprechend, die Haggadah vorzüglich der Gemara angehört, daß aber auch diese noch Halachah enthält. — Was die erste dieser drei Bemerkungen betrifft, so wird sie von selbst verständlich, wenn wir den Begriff und die Bestandtheile der Haggadah kennen lernen. M. Steinschneider in seinem reichhaltigen und lehrreichen Artikel über jüdische Literatur in der Allgem. Encyklopädie der Wissenschaften und Künste von Ersch und Gruber sagt über die Haggadah: „Der That, — wie sie von der „„Gottesrechtslehre““, der Halachah, gefordert wird, — gegenüber oder zur Seite steht der Gedanke, der als Erkenntniß sich selber genug ist oder zur That führt. Er selber als solcher außerhalb des Pflichtgebotes ist nicht Gegenstand des Gesetzes, wird aber als Wahrheit vorausgesetzt oder erwartet, wo Offenbarung und Vernunft ihn erzeugen und das Gesammtleben ihn als Gesammtbewußtseyn nicht aussterben läßt. Er ist das lebendige innere Gesetz, welches das äußere erzeugt und trägt, aber auch das erstarrende zersprengt; er ist der Geist, der sich wohl Form und Ausdruck schafft, aber nicht in Formel und Wort sich bannen läßt, sondern sie selber, die nur an ihm Werth und Maaß haben, wieder aufhebt oder unvermerkt zu einem ganz Anderen werden läßt. Er wird durch Lehre und Leben, Bildung und Sitte erzeugt und geleitet, kann aber durch keine menschliche Auktorität allein gehalten werden. Als ein solches dem Gesetze gegenüber freieres, nur in sich selbst beschränktes Gebiet hat der Gedanke im Judenthum stets seinen Ausdruck gefunden: zur Zeit des ungeschmälerten, unbewußten Nationallebens im freieren Prophetenwort, das oft den Trägern des Gesetzes und Rechtes zum Anstoß ward; zur Zeit des durch die Schule des Lebens und die Schulweisheit entwickelten Selbstbewußtseyns aber im Worte des „Weisen“ (חכם), der, nach einem sinnigen Ausspruch im Thalmud, der Erbe der Propheten, noch höher als der Prophet steht, und dessen Aussprüche ebensowohl ein Ausfluß der Uroffenbarung sind. — — — Jeder Ausdruck des Gedankens, insoweit er nicht Erforschung und Feststellung der gesetzlichen Praxis zum bewußten Zwecke hat und auch ursprünglich keine praktische Geltung beansprucht, wird als bloß **Gesagtes**: Haggadah, chaldäisch Aggadah (הגדה, אגדה), bezeichnet, — eine Unterscheidung, die freilich nicht so haarscharf auszuführen ist, als daß es nicht Incidenzpunkte gäbe, die zu verschiedener Auffassung führen konnten und auch wirklich führten, und daß die Ausbildung beider Theile getrennt von einander denkbar wäre.“ Sehen wir bei dieser Erklärung Steinschneider's ab von der Breite des Ausdrucks und von seiner Ueberschätzung der „Weisen“, so müssen wir die richtige Auffassung des Wesens der Haggadah anerkennen: **Haggadah bezeichnet „das Gesagte“ im subjektiven Sinne** und umfaßt Alles, was noch nicht zur autorisirten Tradition geworden ist oder gar keine Anwartschaft auf diese Sanktionirung hat, während ihm doch der Zusammenhang mit der Halachah, der dialektische oder historische oder sachliche Zusammenhang mit der Halachah, seine Stelle innerhalb des Thalmud und der Wissenschaft der Synagoge überhaupt anweist. Zunz in seinem ausgezeichneten Werk über „die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt“ (Berl. 1832) theilt die haggadische Literatur überhaupt in 6 Hauptgruppen: wovon drei selbstständige, die ethische, die historische und die metaphysische, der allgemeinen Haggadah angehören; eine vierte als specielle Haggaduh den haggadischen Midrasch im engeren Sinne; eine fünfte vermöge der Anknüpfung des haggadischen Beiwerks an die Halachah noch Elemente der Halachah; die sechste endlich die Thargumim begreift. Diese Eintheilung mag für die Karakterisirung und Subsumirung besonderer nichtthalmudischer Schriften theils gleichzeitigen, theils späteren Datums zutreffen; für den haggadischen Inhalt des Thalmud

scheint uns die richtigste und einfachste Eintheilung diejenige, welche wir oben andeuteten, indem wir von einem dialektischen oder historischen oder sachlichen Zusammenhang der Haggadah mit der Halachah redeten, da die Haggadah eben nur durch diesen ihren dreifachen Zusammenhang mit der Halachah ihre Aufnahme in den Thalmud gefunden hat; und so zerfällt uns der ganze haggadische Stoff der Mischnah und der Gemara in drei Gruppen: 1) die dialektische, 2) die geschichtliche und 3) die sachliche Haggadah.

Zur dialektischen Haggadah ist zu rechnen die ganze Erörterung der Gründe, warum die Repräsentanten der Mischnah sich gerade für diese oder jene Ansicht entschieden haben. Für diese Erörterung der Gründe, wie sie gleich der Halachah die Auslegung der h. Schrift in sich schloß und ein gewisses logisches Verfahren einhält, band man sich nicht, wie bei der Halachah, an die oben genannten 13 Regeln, sondern es galt eine ungleich größere Freiheit der Behandlung; doch mögen diese Regeln der Halachah auch für die Haggadah mehr oder weniger als Norm gedient haben, insbesondere, so lange nicht nach dem Vorgang der 13 Regeln eine besondere Norm aufgestellt war durch R. Elieser, Sohn Jose's des Galiläer's, dessen Regeln folgende waren:

1) Drei Wörter in der Schrift, indem sie an sich überflüssig sind, deuten eine Einschließung oder Vermehrung an, daß irgend eine Lehre darunter begriffen sey, nämlich את, גם u. אף (z. B. 1 Mos. 21, 1.: „bedachte Sarah", also auch andere unfruchtbare Frauen!).

2) Drei Wörter dagegen deuten eine Ausschließung oder Verminderung an, nämlich אך, רק u. מן (z. B. 1 Mos. 7, 23.: „nur Noah", also selbst Noah dem Tode nahe!).

3) Folgt Einschließung auf Einschließung, dann wird Mehreres eingeschlossen (z. B. 1 Sam. 17, 36.: גם, את, גם, also außer dem Löwen und Bären noch drei wilde Thiere!!).

4) Folgt Ausschließung auf Ausschließung, dann wird Mehreres ausgeschlossen.

5) Eine ausdrückliche Folgerung vom Geringen auf das Wichtige findet man Jerem. 12, 5.

6) Eine angedeutete Folgerung vom Geringen auf das Wichtige Ps. 15, 4.

7) Schluß der Gleichheit, so 1 Sam. 1, 11. im Vergleich mit Richt. 13, 5.

8) Gebäude des Vaters (hier nicht das Gleiche wie in der dritten der 13 Halachahregeln), d. h. Folgerung der Gleichheit von einem Fall auf alle ähnlichen.

9) Kürze des Ausdrucks rechtfertigt seine Unvollständigkeit, wenn der Sinn doch deutlich genug ist.

10) Wiederholung eines Gegenstandes deutet auf etwas Besonderes hin.

11) Die getrennte Ordnung der Verse wird mancher Erklärung wegen gebraucht.

12) Ein Gegenstand erklärt sich oft, indem er über Anderes belehrt.

13) Folgt auf ein Allgemeines eine Handlung, dann ist diese das Besondere desselben.

14) Etwas Großes wird durch die Vergleichung mit Geringerem einleuchtender.

15) Zwei sich widersprechende Verse müssen durch einen dritten entschieden werden.

16) Der Umstand, daß ein Gegenstand gerade an dieser Stelle vorkommt, erklärt ihn.

17) Eine entsprechende andere Stelle erklärt den Umfang, in welchem die erstere zu verstehen ist.

18) Ein Gegenstand, der nur bei einem Theil erwähnt ist, kann sich doch auf Alles beziehen.

19) Das von einem Gegenstande Ausgesagte, kann sich auch auf den nächsten beziehen.

20) Das von einem Gegenstande Ausgesagte kann sich sogar gar nicht auf ihn selbst, sondern nur auf den nächsten beziehen.

21) Einem mit zwei Dingen verglichenen Gegenstand wird das Vorzüglichste von beiden beigelegt.

22) Der nächste Gegenstand deutet zurück auf den ersten bei einem Parallelismus.

23) Ebenso alsdann der erste voraus auf den nächsten; und Beides verstärkt einander.

24) Ein im Allgemeinen schon begriffener Gegenstand erhält, wenn er noch besonders erwähnt wird, dadurch auch besondere Erklärung (z. B. Josua 2, 1.: „das Land und Jericho", also Jericho so wichtig als das ganze Land!).

25) Ein im Allgemeinen schon begriffener Gegenstand wird zuweilen noch besonders erwähnt, um einen anderen näher zu erklären.

26) Bildliche Ausdrücke dienen nicht nur im nächsten Sinne, sondern auch im figürlichen, als Gleichniß für Anderes (z. B. 5 Mos. 22, 17.: „ausbreiten das Tuch [scil. das die Spur der Jungfrauschaft trägt] vor den Aeltesten der Stadt" soll bedeuten: daß sie ihre Reden klar wie das Tuch darstellen sollen!).

27) Das Vorhergehende erklärt oft das Folgende genauer.

28) Gegenüberstehendes erklärt einander durch den Parallelismus.

29) Erklärung durch Zahlenwerth der Buchstaben, z. B. אליעזר, Elieser = 318, nämlich א = 1, ל = 30, י = 10, ע = 70, ז = 7, ר = 200; oder Verwandlung der Buchstaben, wo ein anderer oder mehrere andere geeignet scheinen.

30) Erklärung durch Abkürzungen: z. B. אברהם = אב המון גוים, Vater vieler Völker; כרמל = רך מל, weich und zerreibbar ꝛc. ꝛc.

31) Es können Worte versetzt worden seyn von ihrer gebührenden Stelle; z. B. 1 Sam. 3, 3.: „im Tempel" könne nicht zu „Samuel lag" gehören, sondern zu „noch nicht verloschen".

32) Vorhergehendes im Zusammenhang der Schrift steht oft in der Paraschah erst nachher, weil in der Schrift manches Ereigniß, das sich früher zutrug, einem späteren nachgesetzt wird.

Wo ein Gebot und ein Verbot zugleich stattfindet, wird, wenn nicht beide zugleich angewendet werden können, das Verbot vom Gebot verdrängt.

Es können Buchstaben von einem Wort abgelöst und zum nächsten gezogen werden oder umgekehrt!!

Zur historischen Haggadah ist zu rechnen Alles, was die Weisen, insbesondere die Amoraim, über die persönlichen Verhältnisse ihrer Vorgänger und Zeitgenossen, über ihre eigenthümlichen Studien und außerordentlichen Aussprüche, über die Schicksale ihres Volkes aus älteren und jüngeren Zeiten, in Palästina, Babylonien und anderen Ländern, Mythus und Geschichte, ganze Ereignisse und einzelne Anekdoten mitgetheilt haben. Die eigenthümlichen Studien der Weisen, von welchen neben ihrer Beschäftigung mit dem Gesetz uns hier berichtet wird, bewegten sich freilich ebenfalls um die heil. Schrift und dienten entweder als Hülfsmittel, wie sprachliche, naturgeschichtliche, astronomische und dergleichen Studien, oder aber als freie Bearbeitung der heil. Schrift in der Form des Midrasch, d. h. der praktischen Auslegung, und in der geheimnißvollen Ausdrucksweise der Kabbalah, wie ihr besonders R. Akiba und R. Simon ben Jochai mit Vorliebe und Auszeichnung sich widmeten. Die außerordentlichen Aussprüche der Weisen sind, so weit sie nicht das Gesetz betreffen, wenigstens ethischen Inhalts, auch wo sie durch politische Verhältnisse angeregt sind; die jüdischen Weisen vermieden es, speciell darauf einzugehen, und wußten über alle Lebensfragen, welche nicht direkt unter die Entscheidung des Gesetzes fielen, ihr Urtheil in allgemeine, aber treffende kurze Sprüche oder etwas größere Gleichnisse, Fabeln und Räthsel zu kleiden; eine Vorliebe und Geschicklichkeit, wodurch sie mannichfach wohlthuend und überraschend an den Meister auch dieser Lehrweise, an Jesum selbst, gemahnen.

Zur sachlichen Haggadah endlich ist zu rechnen Alles, was aus dem Gebiet der Naturgeschichte, der Chemie, der Physik, der Astronomie, der Mathematik, der Medicin, der Geographie, der Ethnographie, der Archäologie zur Erläuterung der Halachah dienen konnte. Wie Vieles aus allen diesen Gebieten der Thalmud enthalten mag, liegt demjenigen, der des Inhalts der 63 Traktate, wie wir oben ihn mitgetheilt haben, sich erinnert, nicht ferne. Beispielsweise erinnern wir indessen an den reichen haggadischen Stoff, welchen dem Thalmud aus der Naturgeschichte und Chemie das Kapitel von den reinen

und unreinen Thieren, von der Verwandlung der Stoffe und dem dadurch erzeugten Uebergang derselben aus reinem in unreinen oder aus unreinem in reinen Zustand; aus der Physik und Astronomie das Kapitel von den Neumonden und der Osterberechnung; aus der Mathematik das Kapitel von den räumlichen Verhältnissen der Stiftshütte und des salomonischen Tempels, sowie den übrigen heiligen Zahlen; aus der Medicin das Kapitel vom Aussatz, Eiterfluß und von den geschlechtlichen Verhältnissen; aus der Geographie die Erklärung der im Gesetz vorkommenden geographischen Angaben; aus der Ethnographie die Berücksichtigung der Sitten und der Gesetze der Völker, unter deren Herrschaft die Rabbinen lebten, insbesondere des römischen Rechts; aus der Archäologie das Kapitel von den heiligen und gemeinen Münzen, Maaßen und Gewichten anführen mußte.

Was die zweite unserer drei Bemerkungen über die Haggadah betrifft, nämlich über die Einmischung von Haggadah in die Mischnah, so ist sie zwar allerdings als ein ziemlich fremdartiges Accidenz zu betrachten; allein sie findet sich doch in 26 Traktaten der Mischnah in reichlichem Maaße, in 22 in geringerem und nur in 13 gar nicht; am stärksten vertreten ist die Haggadah in den Traktaten Middoth und Abhoth, wie der Gegenstand derselben schon erwarten läßt; wo nicht gleicherweise der Gegenstand des ganzen Traktats es mit sich brachte, mischte sich die Haggadah doch ein durch ihre Verwandtschaft mit einzelnen Halachoth; und wo auch dies nicht der Fall war, geschah die Einmischung der Haggadah wenigstens in den Schlußstellen vieler Traktate der Mischnah durch den Ausdruck des Segens und des Trostes, welcher angehängt ist.

Ebenso zum Dritten enthält auch die Gemara noch Halachah, obwohl die Haggadah ihren vorherrschenden Inhalt ausmacht, so zwar, daß die haggadische Behandlung des halachischen Stoffes in dem babylonischen Thalmud ungleich umfangreicher ist als in dem jerusalemischen, aber auch mehr dem Karakter der halachischen Behandlung sich nähert, indessen in der Gemara des jerusalemischen Thalmud der Unterschied von Halachah und Haggadah schärfer hervortritt.

Bei dieser Mischung von Halachah und Haggadah gibt sich daher die Klassificirung der Bestandtheile der Mischnah, welche Mose ben Maimon in seiner oben angeführten Vorrede zum Seder Seraim aufstellt, nicht als erschöpfend zu erkennen; wenigstens dürfen wir dabei nicht vergessen, daß er nur halachische Bestandtheile dabei im Auge gehabt zu haben scheint; Maimonides zählt nämlich folgende fünferlei Aussprüche auf: 1) Erklärungen, die man aus dem Munde des Moscheh empfangen und die in der Schrift eine Andeutung haben, oder, da es möglich ist, daß man, ohne Widerspruch zu finden, eine Meinung über sie folgern kann; 2) Halachah's aus dem Munde des Moscheh, ohne daß man dafür Beweise vorbringen kann, aber auch ohne daß es Jemand bestreitet; 3) Gesetze, welche die Lehrer auf den Wegen der Meinung gefolgert, bei denen Streitigkeiten stattgefunden und bei denen das Urtheil nach der Mehrheit bestimmt wurde; 4) Beschlüsse, welche die Propheten und Weisen eines jeden Zeitalters bestimmt haben, um eine Verzäunung zum Gesetz zu machen, und wobei sie zwar in einzelnen Dingen ungleicher Meinung seyn konnten, wie denn z. B. viele Weise auch beim Geflügel verboten, ihr Fleisch mit Milch zu essen, indessen die Schrift dabei nur vom Fleisch von Vieh und Thieren redet und R. Jose und alle Einwohner seiner Stadt Geflügel und Milch zusammen aßen, — aber sobald einmal eine Uebereinstimmung erzielt worden war, Niemand mehr dagegen streiten durfte, so daß z. B. nicht einmal Elijahu aufheben könnte eines von den 18 Dingen, welche Beide, die Schule Schammai's und die Schule Hillel's beschlossen haben; 5) Gesetze, welche entworfen wurden auf dem Wege der Untersuchung und der Uebereinstimmung mit den Dingen, die unter den Menschen gebräuchlich sind, welche durch kein Hinzuthun zum Gesetz, noch durch eine Hinwegnahme geschehen, oder mit den Dingen, welche nützlich sind für die Menschen durch die Worte der Schrift; sie heißen תְּקָנוֹת וּמִנְהָגִים, d. h. Verordnungen und Gebräuche, die man nicht übertreten darf.

Das Gleiche gilt auch von der Klassificirung der mischnischen Bestandtheile, wie sie Dr. Jost aufstellt, wenn er folgende 8 unterscheidet:

1) Reine Mischnah, d. h. Erklärung des Grundtextes der mosaischen Schriften zur Entwicklung des Rechts in einzelnen dort nicht erwähnten Fällen.

2) Halachah, d. h. hier: allgemein üblicher Brauch, wie solcher durch Zeit und Verbreitung einmal feststand.

3) Dibhre chachamim, d. h. Lehrsätze der Weisen oder der älteren und jüngeren Lehrer, wie sie in Zusammenkünften über einzelne Fragen sich vernehmen ließen.

4) Dibhre jechidim, d. h. Meinungen Einzelner, deren Ansehen ihren Aussagen mehr oder minder Gewicht gab.

5) Maassijoth, d. h. Schlüsse aus stattgehabten Vorfällen.

6) Geseroth, d. h. plötzlich aufgestellte Gesetze, wie sie der Augenblick erheischte.

7) Thekanoth, d. h. nothwendig gewordene Abänderungen des bis dahin herrschenden Gebrauchs. Endlich

8) Klalim, d. h. allgemeine Grundsätze, unter welchen die vielen einzelnen Fälle zusammentreten.

Dagegen ist die Mischung von Halachah und Haggadah innerhalb der Gemara berücksichtigt bei folgender Klassificirung der Bestandtheile der Gemara, wie sie ein anderer großer Thalmudist des Mittelalters, R. Schemuel, mit dem Beinamen „der Fürst“ (im 12. Jahrhundert in Spanien) aufstellt, indem er folgende 21 Bestandtheile namhaft macht:

1) תּוֹסֶפְתָּא, d. h. Zusatz, Nachtrag zur Mischnah, wie sie denn auch nach Sprache und Ausdruck große Verwandtschaft mit der Mischna zeigt; in ihr sind die meisten Thannaim erwähnt; ihr Anführungszeichen in der Gemara ist תאנא = er lehrte, scil. R. Jehudah der Heilige, in dessen Gegenwart selbst diese Zusätze von seinem Schüler und Freund, R. Chijah, geordnet wurden; diese Zusätze erstrecken sich auf 58 Traktate.

2) בָּרַיְיתָא, d. h. die außerhalb des Lehrhauses des R. Jehuda gebildete (בָּרָא חוץ) Lehre; dahin gehören die Mischnah des R. Chijah (ohne Uebereinstimmung seines Lehrers) und die Mischnah des R. Auschajah, welche beide sogar gegenüber der eigentlichen Mischnah in Frage kommen können; ferner die Mischnah des R. Elieser; die מְכִילְתָּה (von כּוּל, messen) des R. Jischmael; die Buchstaben des R. Akiba (Unterredungen Gottes mit den Buchstaben, von denen jeder die Ehre haben wollte, daß mit ihm die heil. Schrift anfange!); endlich Siphra und Siphri*); das Zeichen der Barajitha ist: תנו רבנן, d. h. es lehrten die Rabbinen, oder auch תני חדא, d. h. es lehrte der Eine &c.

3) פֵּירוּשׁ, d. h. Erklärung der Gegenstände der Mischnah, welche am Ende derselben steht und mit dem Zeichen eingeleitet wird: מאי כך, d. h. Wie ist dies?

4) שְׁאֵלָה, d. h. Frage von der Mischnah, Tosephtha u. Barajitha, entweder von Vielen an Viele, wo das Zeichen ist: איבעיא להו, d. h. diese fragten jene; oder von Vielen an Einen, בעא מיניה, d. h. jene fragten diesen, &c.

5) תְּשׁוּבָה, d. h. Antwort auf solche Fragen, wie sie immer nach Bestimmung der Halachah ertheilt wird; das Zeichen ist: תאשמע, d. h. komm, höre! Bleibt diese Frage unbeantwortet, so wird dies durch

6) תֵּיקוּ, d. h. Behältniß, angedeutet (das griech. θήκη).

7) קוּשְׁיָא, d. h. Entgegnung; das Zeichen ist: מיתיבי, d. h. sie entgegneten, oder איתיביה, d. h. er entgegnete.

8) פֵּירוּק, d. h. Lösung der Entgegnung; und wenn dagegen nichts eingewendet wird, ist es eine bestehende Halachah.

9) תְּיוּבְתָּא, d. h. es bleibt eine Entgegnung, verwirft eine Halachah durch klaren Beweis.

---

*) Ueber diese Gelehrte und die hier angeführten Schriften, welche dem Thalmud einverleibt wurden, s. oben.

10) סִיּוּעַ, d. h. Hülfe, wird angeführt, um eine Halachah zu begründen und zu befestigen; das Zeichen ist: לי מא מסייע ליה, d. h. man kann sagen, es ist eine Hülfe für ihn.

11) רְמִיָּה, d. h. Gegenwurf, Widerspruch; dadurch wird der Widerspruch in einem Vers oder in zwei Sätzen einer Mischnah gezeigt; das Zeichen ist: ורמינהו, d. h. aber ich frage Dich dies.

12) הַצְרָכָה, d. h. Nothwendigkeit, um zwei Gegenstände zu behaupten; das Zeichen ist: צריכה, d. h. es ist nöthig, scil., daß der Satz einer Mischnah oder Baraitha, der überflüssig zu seyn scheint, ausdrücklich angeführt ist.

13) הַתְקָפְתָּא, d. h. Einwendung, eine Art Frage, die den letzten Amoraim eigenthümlich ist; das Zeichen ist: מתקיף לה ר' פלוני, d. h. es fragte dies R. NN. (פְּלוֹנִי im Chaldäischen unser „NN.").

14) מַעֲשֶׂה, d. h. Thatsache; wird nach einer Halachah angeführt, wenn eine Handlung nach einer Halachah geschehen darf.

15) שְׁמַעְתְּתָא, d. h. Gehörtes; ist der Name einer solchen Halachah, die in Hinsicht des Gesetzes angeführt wird.

16) סוּגְיָא, d. h. Eigenthümlichkeit; ist die Benennung der Gemara nach ihrer Wirklichkeit nebst ihren Fragen und Antworten.

17) הִלְכְתָא, d. h. Halachah; hier noch besonders genannt, weil, wenn die Thannaim oder die Amoraim über einen Gegenstand gestritten haben, die Halachah immer den Beschluß macht, da es denn heißt: הלכתא כך וכך, d. h. die Halachah ist so und so.

18) שִׁנּוּי, d. h. Aenderung; wenn sie gegen einen Weisen streiten und er ändert seinen Ausspruch, um sich selbst dem Streite zu entziehen, indem er sagt, der Ausspruch rühre her von einem Andern, auf den er sich nun beruft; das Zeichen ist: הא מני ר' פלוני היא, d. h. mit wem stimmt dies? mit R. NN.

19) הַגָּדָה, d. h. Gesagtes; hier besonders genannt in dem Sinne: Erklärung, daß Etwas nicht gesetzlich sey und man es nur anzunehmen braucht, so weit es zusagt.

20) הוֹרָאָה, d. h. Lehren, die sich den Weisen in Hinsicht eines Gebotes von Neuem ergeben haben.

21) שִׁטָּה (שׁוּט, umherlaufen), d. h. Umlaufendes, bedeutet, daß mehrere Weisen Etwas behaupten, ohne daß es darum eine Halachah wäre.

Wie der Text der Mischnah nach verschiedenen vorausgegangenen Versuchen Anderer endlich durch R. Jehudah den Heiligen fixirt und sanktionirt wurde, haben wir oben mitgetheilt; wie die Gemara sich allmählich bildete, ist gleicherweise aus dem Mitgetheilten zu ersehen, was wir über die Amoraim überhaupt und namentlich die allerersten, die Freunde und Schüler Jehudah's, und über die Regeln der Haggadah und die Bestandtheile der Gemara gesagt haben. Es bleibt nur noch übrig, über die Vereinigung der Gemara mit der Mischnah in Ein Gesammtwerk das Nöthige mitzutheilen.

Der Gedanke daran lag nahe genug, sobald einmal auch nur die Generation der Schüler Jehudah's nicht mehr am Leben war; und so ist die Tradition, wie sie auch Mose ben Maimon in seiner Vorrede festhält, daß Rabbi Jochanan (geb. im J. 184, † im J. 279 od. 282 n. Chr. [s. oben die chronolog. Tafel]) in Tiberias zuerst diesen Versuch gemacht habe und ihm die Recension des יְרוּשַׁלְמִי, d. h. des sog. Jerusalem. Thalmud zu verdanken sey, wohl möglich; denn auch an hinreichendem gemarischem Stoff fehlte es schwerlich bei der großen rabbinischen Thätigkeit jener Epoche*) zu Tiberias. Liegt also keine Unmöglichkeit vor, so wird man auch nicht gern von einer so zäh fest-

*) Wäre de Rossi's Rechnung richtig, welcher die Redaktion der Mischnah durch Jehudah schon an den Schluß des 2ten Jahrhunderts setzt, so wäre die Epoche zur Sammlung der Gemara für den Jeruschalmi noch größer. Wir sind Dr. Jost gefolgt, der die Redaktion der Mischnah erst um das Jahr 230 n. Chr. annimmt.

gehaltenen Sage, die sich gerade an einen bestimmten Mann anknüpft, abgehen; indessen bleibt es doch 1) auffallend, daß dieser Thalmud Jochanan's soll den Namen des Thalmud von Jerusalem, statt von Tiberias erhalten haben; 2) daß viele Bestandtheile nach Sprache und Gehalt denn doch eher auf eine etwas spätere Abfassung hinweisen; so daß man auf die Vermuthung kommt, R. Jochanan habe zwar allerdings den Entwurf dazu gemacht, Schüler desselben aber oder andere Gelehrte, welchen sein schriftlicher Nachlaß zufiel, haben denselben vervollständigt zu Jerusalem.

Während so über dem Thalmud Jeruschalmi ein Schleier der Ungewißheit schwebt, besitzt man von der Recension des Babhli die genaueste Kenntniß: Sie war das Werk eines eminenten, seine Zeit- und Glaubensgenossen beherrschenden Mannes, des Rabbi Asche zu Sura in Babylonien vom Jahre 350 bis 430 n. Chr. Das Patriarchat zu Tiberias war zu einem Schatten herabgesunken und um das Jahr 370 erloschen; die armseligen, gedrückten Verhältnisse der palästinensischen Juden boten keinen Raum mehr für ein geistiges Fortleben; dagegen wetteiferten die babylonischen Akademieen von Nisibis, Nahardea, Pumbeditha und Sura, vorzüglich die beiden letzteren, welche die jüngsten waren, miteinander in Begeisterung und Tüchtigkeit für rabbinische Gelehrsamkeit, und R. Asche zu Sura wußte aus allen Gegenden des Morgenlandes um jede der beiden großen Festzeiten des Jahres, Ostern und Versöhnungstag (mit Neujahr voraus und Laubhüttenfest darauf) ein Auditorium lernbegieriger Jünglinge und Männer um sich zu versammeln, welches ihm gestattete, die vollständigsten Nachrichten über die Tradition und Lehrweise der verschiedensten jüdischen Schulen und Gemeinden einzuziehen. So faßte er bei der in anderthalb Jahrhunderten angewachsenen Masse des Stoffes nun den Entschluß, eine vollständige Sichtung und Sammlung der Gemara vorzunehmen und im treuen Anschlusse an Jehudah's Mischnah sie zu Einem großen Codex zu ordnen. Er nahm daher bei jeder der beiden Zusammenkünfte eines Jahres einen Traktat vor, fragte über jeden Perek, über jede Mischnah seine Zuhörer um die Tradition und Lehrweise ihrer Heimath, verzeichnete die verschiedenen Antworten zu jedem Sätzchen einer Mischnah, entschied sich dann über diejenige Ansicht, welche die Majorität der Stimmen oder doch die höchste Wahrscheinlichkeit zu haben schien, und gestaltete so die Gemara zum vollständigsten und mit der größten Autorität begleiteten Originalcommentar der Mischnah. Da er die drei Traktate Babha zusammen behandelte und zwei der andern kleinsten wiederum, ward er gerade in 30 Jahren mit allen 63 Traktaten fertig; der sorgfältige und unermüdliche Mann begann nun aber in der gleichen Weise auch die Revision seiner Arbeit und hatte das Glück, in abermals 30 Jahren dieselbe auch zu vollenden bis auf einen kleinen Rest, welchen sein Freund und bisheriger Gehülfe bei der Revision, R. Abina, nachholte.

Das gesammte Werk erhielt den Namen Thalmud*) תַּלְמוּד, Lehre, Lehrbuch, ein Name, womit man zuweilen auch die Gemara allein bezeichnet hat, vorherrschend aber Gemara und Mischnah zusammen als das Eine uns vorliegende Corpus juris judaici.

Man hat später behauptet, dasselbe habe durch eine Synode oder einen andern feierlichen Akt seine Weihe erhalten; jedoch ohne allen Grund**). Die politischen Verhältnisse, welche kurz nach dem Tode R. Asche's auch im neupersischen Reiche einen für die Juden höchst traurigen Umschwung erlitten, erwiesen der Arbeit R. Asche's diesen Dienst; als das Verbot aller jüdischen Versammlungen und somit der Schluß aller ihrer Akademieen 73 Jahre lang in Kraft bestanden hatte, verehrten alle Morgenländer beim

*) Ob man das Wort in unseren Sprachen mit Th oder T schreiben soll, darüber sind die Gelehrten nicht einig, werden es auch nicht werden, da für beide Schreibarten sich Hinreichendes anführen läßt, je nachdem man den Accent auf den Karakter des ת an und für sich legt, wornach es allerdings ein th ist, oder auf das Dagesch lene, das zum Anfang eines Wortes zu setzen ist und die Aspiration aufhebt. Für Beides stimmen Gelehrte sowohl der Synagoge wie der Kirche.

**) Auch die Angabe de Rossi's, es habe 73 Jahr nach Asche's Tod R. Jose zu Pumbeditha sein Werk erst vollendet, ist kaum anders annehmbar, als daß Jose es zuerst öffentlich einführte.

Wiederaufleben ihrer Schulgelehrsamkeit in R. Asche's Arbeit den Inbegriff ihrer Gesetzestradition und das gemeinsame, überall zugängliche Heiligthum der Synagoge, und richtete sich ihre Thätigkeit nun vor Allem darauf, es durch Abschriften zu vervielfältigen und in die Schulen beider Hemisphären einzuführen, bis mit der Zeit und ihren Veränderungen in Sprache, Sitten, Rechten und Bildung der verschiedenen jüdischen Diaspora auch das Bedürfniß neuer Commentation wieder sich geltend machte und in Spanien insbesondere die großen Thalmudisten des Mittelalters erstanden, worüber wir in unserem Artikel „Rabbinismus" Bericht erstattet haben. Pfarrer **Preßel.**

Thamar, תָּמָר, nach der Appellativ-Bedeutung: Palme. 1) Name der Schwiegertochter Juda's, Gattin seines Sohnes Ger, nach dessen Tode sie nach dem Rechte der Leviratsehe an dessen Bruder Onan fiel. Da dieser, weil er durch Verschütten des Saamens den Beischlaf mit der Thamar fruchtlos machte, von Jehovah getödtet wurde, der dritte Bruder Sela von Juda der Thamar aus Furcht für sein Leben nicht gegeben wurde, so suchte sich Thamar an Juda selbst Ersatz zu verschaffen, indem sie als Buhlerin verkleidet Juda zum Beischlafe mit ihr verleitete. Als darauf ihre Schwangerschaft offenbar wird, will Juda sie verbrennen lassen, worauf sie Juda selbst als den Urheber darthut und dieser nun sein Unrecht erkennt. Thamar gebiert dann die Zwillinge Perez und Serach, welche Stammhäupter Juda's wurden (4 Mos. 26, 19—22.), und an deren ersteren sich die Genealogie des Davidischen Geschlechtes anknüpft (1 Chr. 2, 5 ff. Ruth 4, 18—22. Matth. 1, 3—6.). Sowohl dieser Umstand als auch die Absicht, die Heiligkeit der Leviratsehe (s. Bd. VIII. S. 358) schon in der Patriarchenzeit nachzuweisen, mag die Aufnahme dieser Erzählung in 1 Mos. 38. veranlaßt haben. — 2) Name der Schwester (2 Sam. 13, 1 ff.) und Tochter (14, 27.) Absalom's. Erstere wurde von ihrem Halbbruder Ammon geschändet und dieser dafür von Absalom getödtet (vergl. Bd. I. S. 83. Bd. III. S. 304). — 3) Name der Stadt Thadmor (s. d. Art.). — 4) Hesek. 47, 19. 48, 28. wird die Südgränze des idealen Israel gezogen von „Thamar bis zum Haderwasser Kades, nach dem Bache (Aegypten's) an's große Meer". Dies Thamar ist nicht Hazazon Thamar oder Engedi, weil dies Kapitel 47, 10. schon in anderer Verbindung genannt ist. Robinson (Paläst. III. S. 186) combinirt es mit einem Thamara des Onom. (unter „Hazazon Thamar"), Thamaro des Ptolem. (V, 16, 8) und der Tab. Peuting., welches 1 Tagereise von Malatha entfernt auf der Straße zwischen Hebron und Aila liegt. Ist das jetzige el-Milh das alte Malatha, so ist jenes Thamara in dem heutigen Kurnub (كرنب) zu suchen. Mit dieser Annahme Robinson's erklären sich Hitzig (Ezech. S. 371), Ritter, Erdkunde XIV, 122 f.) und Rödiger (Gesen. Thes. u. תמר S. 1510) einverstanden; zweifelnd sprechen sich v. Raumer (Paläst. S. 222. 4. Aufl.), Winer (Realw. II, 601), und Van de Velde (Reise II. S. 146 f. Mem. p. 352) darüber aus, und bei der kritischen Beschaffenheit des Textes im Onom. kann man nicht umhin, diesen Letzteren beizustimmen. Ist übrigens Thamar das heutige Kurnub, so kann Kades weder nach Robinson Ain el-Waibeh, noch nach Hitzig Ain Hasb, südöstlich von Kurnub, nördlich von Ain el-Waibeh seyn; in beiden Fällen wird die Ziehung der Gränzlinie von Thamar durch Kades nach dem Bach Aegypten's (Wâdi el-'Arîsch) eine höchst sonderbare, wogegen das von Rowland's als Kades gefundene Kudês (s. Bd. VII. S. 208) recht gut dazu passen würde. Freilich erhebt Robinson in Bibl. Sacr. VI. 1849 (vgl. Zeitschrift der deutsch-morgenl. Ges, IV. S. 280) nicht unerhebliche Bedenken gegen jene Rowland'sche Entdeckung. **Arnold.**

Thamer, Theobald, gehört zu den Männern, die in ihrer Zeit spurlos vorübergingen, weil sie derselben zu fremd waren, um eine große Einwirkung hervorbringen zu können: desto wichtiger als Vorzeichen einer zukünftigen Entwicklung. Er wurde geboren zu Roßheim im Elsaß, und bezog im Jahre 1535 die Universität Wittenberg. Hier war er drei Jahre lang ein fleißiger Schüler Luther's und Melanchthon's. Landgraf Philipp von Hessen hatte Thamer unterstützt in der Hoffnung: „daß so ihm der

Allmächtige besseren Verstand und Geschicklichkeit verleihe, also daß er uns Nutz seyn könnte, daß er alsdann uns vor anderen Herrschaften dienen wolle, wie er sich dann das auch gegen uns verschrieben hat." Nachdem Thamer 1539 mit Hartmann Beyer, seinem späteren heftigen Gegner, den Magistergrad erhalten hatte, übernahm er zu Frankfurt a. O. eine theologische Professur. Im Jahre 1543 berief ihn der Landgraf nach Marburg als Professor der Theologie und Prediger an der Elisabeth-Kirche. In seiner bei'm Antritt seines Amtes herausgegebenen Schrift: „Adhortatio in theologiae studium in academia Marburgensi" ist der begeisterte Anhänger der Reformation nicht zu verkennen, der indeß, gewohnt was er ergriff, mit einseitiger Schroffheit aufzufassen, als Kämpfer für den Buchstaben der lutherischen Abendmahlslehre auftrat und dieselbe gegen Andreas Hyperius (s. d. Art.) auf das Heftigste verfocht. Wenn auch dem Landgrafen von Hessen ein solches Auftreten Thamer's um so unwillkommener war, als der Landgraf die Differenz über die Abendmahlslehre auszugleichen gesucht hatte, so gewann doch Thamer die Gunst des Landgrafen wieder. Als Feldprediger zog er mit in den Schmalkaldischen Krieg. Die im Jahre 1547 herausgegebene Schrift: „An et quatenus Christianis sit fugiendum" sollte zur Standhaftigkeit in dem Bekenntniß ermahnen und trägt die Sprache des damaligen eifrigen Lutherthums. Die traurigen Erfahrungen, welche Thamer während des Krieges vor sich sah, die ungeachtet der heftigsten Strafpredigten nicht unterblieben, machten einen solchen Eindruck auf das Gemüth desselben, daß er, nicht im Stande, Princip und Wesen von dem Zufälligen und Getrübten zu unterscheiden, an der Sache der Reformation irre wurde und nun in der lutherischen Rechtfertigungslehre den Grund von allem Uebel zu finden glaubte. Nach Marburg zurückgekehrt, bekämpfte er die Hauptlehre der evangelischen Kirche in Predigten und Disputationen, und erregte hierdurch heftige Streitigkeiten, welche namentlich Johannes Draconites (s. den Art.) aufnahm. Obgleich die Regierung Thamer nach Kassel berief und sich bemühte, den Zwiespalt beizulegen, so brach doch derselbe um so heftiger hervor, als Thamer gegen Adam Fulda zu Felde zog. Thamer hatte nämlich gegen die Ansicht des Letzteren „nudam fidem justificare" erklärt: „das Wörtlein nuda oder bloß Glauben ist der Teufel gar, kann nimmermehr recht gebraucht werden". Donnerstag nach Jubilate im J. 1548 übergab Thamer den fürstlichen Räthen zu Marburg eine Schrift, welche schon die Richtung erkennen läßt, die ihn durch den Gegensatz gegen die lutherische Rechtfertigungslehre zur einseitigen Hervorhebung des ethischen Elementes, zur Trennung desselben von den dogmatischen und so allmählich zu einem rationalistischen Standpunkte hinführte. Was Thamer an der lutherischen Lehre mißfiel, ist das, daß dieselbe das Gesetz nicht zu unterscheiden verstehe. Wenn Paulus sage, der Mensch werde nicht gerecht aus den Werken des Gesetzes, so werfe er damit keineswegs alle Werke hinweg und scheide dieselben von der Gerechtigkeit Gottes; nur die „pädagogischen und Lehrjungen-Werke" sondere er ab; wie denn Gott das alte Testament und das Gesetz der Natur nur eine Zeitlang gegeben habe, damit der Mensch in den äußerlichen Elementen das Rechte und Unrechte, Böse und Gute, Tod und Leben erkennen solle, damit er, wenn der Glaube komme und „Christus", die „Weisheit" und „Kraft" Gottes eröffnet werde, in geistlichen Gütern wandeln könne. Dann, meint er, weil das Wort fides zuweilen Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes bedeute, hätten die Lutheraner mit Unrecht daraus geschlossen, es sey überall so zu verstehen; im Gegentheil heiße im 11. Kap. des Hebräerbriefes πίστις „Gottes Willen thun". Das Wort δωρέαν sey mißverstanden worden; durch den Gebrauch der Güter, die man empfangen habe, werde man gerechtfertigt; daher denn der „rechtmachende" Glaube nichts anderes sey, als „praestatio officii seu fidelitas", d. h. das befohlene Amt also vollbringen, wie Gott eröffnet und Kraft gegeben hat". Wo es von Abraham heißt: ἐλογίζετο εἰς δικαιοσύνην, sey dies zu verstehen: es ist von Abraham mit der Vernunft begriffen worden, daß ein solches Leben zur Ehre Gottes geschieht, daß dies ihm und uns Allen zur Gerechtigkeit diene". Obgleich sich Thamer durch sein Bekennt-

niß immer mehr von dem formellen und materiellen Princip der evangelischen Lehre entfernte, verfuhr man doch gegen ihn sehr milde.

Aus den weitläufigen Verhandlungen mit Thamer lassen sich die Regierungsgrundsätze Philipps des Großmüthigen erkennen, der als Beförderer größerer Lehrfreiheit sich von anderen protestantischen Fürsten unterschied. Da indeß Thamer immer mehr den Frieden störte, wurde er am 15. August 1549 von seinen Aemtern entlassen. Es war zuerst seine Absicht, bei dem gefangenen Landgraf Recht zu suchen. Durch Vermittelung des Eberhard Billui, der ihm widerrieth, sich zum Landgrafen zu begeben, erhielt Thamer am Ende des Jahres 1549 eine Anstellung als zweiter Prediger an der Bartholomäus-Stiftskirche in Frankfurt a. M. In seiner ersten Predigt am Sonntag nach Weihnachten verdammte er die evangelische Lehre und vertheidigte die katholischen Lehren und Gebräuche. Da den lutherischen Predigern die Schmähungen, deren sich Thamer gegen die Reformation erlaubte, nicht unbekannt blieben, so kam es zu heftigen mündlichen und schriftlichen Erörterungen von beiden Seiten. Ganz besonders trat Hartmann Bayer Thamer'n gegenüber auf, und namentlich waren es zwei Schriften, in denen Thamer seinen rationalistischen Standpunkt, den er zwar in mystischen Ausdrücken zu verhüllen suchte, darlegte. Diese Schriften sind: 1) „Warhafftiger Bericht Theobaldi Thameri von den Injurien und Lästerungen, welche ihnen die Lutherischen deßhalb falsch vnd vnchristlich zumessen, das er den Glauben mit guten werken des menschens gerechtigkeit setzet vnd in sanct Bartholomes stifftkirchen zu Frankfurt a. M. disem also bis ins dritt jar gepredigt vnd bekennt hat, wie denn davon hierin auch fürnemlich wirt gehandelt vnd angezeigt (o. J. u. O.). — 2) „Das letzte theil der Apologie und verantwortung Theobaldi Thameri des dieners Christi im stifft zu Bartholomes von dem schandtbuch Hartmann Beyers: Auch von den drei zeugen, dem Gewissen, Creaturen und heilger schrifft, das sie noch vest stehen vnd wider alle porten der hellen bleiben sollen“. 1552.

Indem Thamer die Lutheraner einer Vergötterung des Buchstabens der Bibel beschuldigte, und denselben das Gewissen und die Creatur entgegenhielt, welche mit der Schrift zusammenkommen müßten, wendet er den Begriff des Gewissens, welches er für den ersten und wesentlichsten Zeugen erklärte, auf ziemlich schwankende Weise an und läßt sich namentlich hierbei erkennen, wie sein Rationalismus an den Pantheismus anstreift. „Das Gewissen“, sagt er, „welches die Gottheit ist und Christus selbst, der jetzt in unsern Herzen wohnt, versteht und urtheilt, was gut und böse ist“. Das Gewissen nennt er den „wahren, lebendigen Gnadenstuhl!“ Von dem zweiten Zeugen, den Creaturen, behauptet Thamer: „auch wenn du die ganze Schrift vor dich nimmst, vom ersten Blatte bis zum letzten, wirst du nichts Anderes finden, denn Geschichte von den Creaturen, die wir durch das Gewissen oder die Erkenntniß begreifen und darnach unser Leben richten lernen“. Hierbei beruft er sich auf Mark. 16. 15., wo er *πασῃ τῇ κτίσει* mit „durch alle Creaturen“ interpretirt. Den dritten Zeugen, die Schrift oder das Gesetz Moses, habe Gott den Juden aus dem Ueberflusse seiner Güte gegeben, und sey diese mehr eine Erinnerung und Hinweisung auf die beiden andern Zeugen, als daß sie selber zeuge. Thamer nennt die lutherische Lehre von der Erbsünde einen Manichäismus. Die Nothwendigkeit einer Erlösung will er als in der Vernunft und dem Gewissen gegründet erweisen und da überhaupt der historische Christus eine geringe Bedeutung hat, mußte auch die lutherische Rechtfertigungslehre ein Gegenstand heftigen Angriffes für Thamer werden. Da es Thamer auch mit den Domherren in Frankfurt, die ihn einen Phantasten nannten, verdarb, wandte er sich an den Landgrafen von Hessen. In einem weitläufigen Briefwechsel klagte er über das Unrecht, das ihm widerfahren sey und erbot sich, seine Ansicht vor den Gelehrten zu vertheidigen. In Begleitung eines hessischen Gesandten reiste Thamer nach Wittenberg zu Melanchthon, nach Dresden zu Daniel Gresser, nach Jena zu Erhard Schnepf, nach Zürich zu Bullinger. Diese Theologen versuchten es zwar, Thamer zu belehren, indeß war weder

eine Verständigung noch eine Vermittlung möglich. Aus Hessen entlassen, begab sich Thamer nach Mailand und von da nach Rom, wo er 1557 in die katholische Kirche zurücktrat. Zuletzt wurde er Professor der Theologie zu Freiburg, wo er am 23. Mai 1569 starb.

Vgl. die Monographie de Theobaldi Thameri vita et scriptis. Marpurgi 1858. und die daselbst angegebene Literatur, sowie die Abhandlung in Riedner's Zeitschrift für die histor. Theol. 1861. Hft. II. von H. Hochhuth.

Thammuz. I. Verehrung des Thammuz in Jerusalem. Der Name תַּמּוּז (nicht תַמּוּז, Thammuz, das Dagesch gehört dem Artikel) kommt zuerst bei'm Propheten Hesekiel (VII, 14) vor. Die LXX. und die ganze sonstige Ueberlieferung gibt *Θαμμούζ*, in der mehr gräcisirten Form *Θαμμούς*, welche Luther, de Wette, Bunsen u. s. w. angenommen haben (Plato, Phaedr. 274. d. e.; Plutarch, defect. orac. c. 17.

Bei Hesekiel bedeutet der Name einen heidnischen Gott, dem zur Chaldäerzeit sitzende Weiber ein Klagefest feierten, und zwar am Eingange des Thores im Tempel zu Jerusalem. Dieser Dienst war ein Theil des vom Propheten im ganzen Kapitel beschriebenen, in Jerusalem eingerissenen Götzendienstes. Wer war Thammuz?

II. Der Dienst des Thammuz in Babylon. Der Dienst des Thammuz muß in damaliger Zeit von Babylon nach Jerusalem gekommen seyn, wenn auch derselbe in ganz Vorderasien verbreitet war. Aus den in neuerer Zeit in arabischer Uebersetzung bekannt gewordenen nabatäischen (babylonischen) Schriftwerken aus dem 10. Jahrhundert unserer Zeitrechnung geht hervor, daß Thammuz in Babylon verehrt wurde. Professor Chwolson in Petersburg hat darüber folgende Schriften sowohl in den Mémoires des Savants als in besonderem Drucke herausgegeben: „Die Ssabier und der Ssabismus". 2 Thle. 1856. — „Ueberreste der altbabylonischen Litteratur". 1859. — „Ueber Thammuz und die Menschenverehrung bei den alten Babyloniern". 1860. — Aus diesen Schriften geht hervor, daß die Babylonier den Thammuz als den Erfinder der 7 Planeten und der 12 Zeichen des Thierkreises verehrten, und zwar in der jährlich im Monate Thammuz angestellten großen Todtenklage. Seine Priester trugen seine Schicksale und Leiden vor. Ueberhaupt erzählen viele Sagen von ihm. Diese nabatäischen Schriften stellen den Thammuz als einen Menschen dar, als einen Kulturheros und Volkslehrer.

III. Der aitiologische Mythos. Einfache Angaben arabischer Schriftsteller, sowohl christlicher als mohammedanischer, erwähnen entweder bloß des altbabylonischen Thammuzfestes, oder sie fügen zugleich eine einfache traditionelle Erklärung von dem Ursprunge des Festes bei. Thammuz habe, wird erzählt, den babylonischen König seiner Zeit aufgefordert, den Gestirndienst einzuführen. Dieser aus Zorn über solch ein Begehren habe den Thammuz tödten, seine Knochen in einer Mühle zermalmen, und dann durch den Wind zerstreuen lassen. Thammuz sey aber wieder auferstanden, getödtet zum zweiten Mal in's Leben zurückgekehrt, und erst, als er zum dritten Male getödtet worden, todt geblieben. Zu Ehren nun dieses ältesten aller unschuldig Getödteten sey jene Todtenklage eingeführt worden (Chwolson, Ssabier II, 606; Thammuz S. 38. 50). — Weiter wird diese Erklärung des Festursprungs ausgeführt in einer Darstellung, welche schon früher Moses Maimonides aus der Agricultura Nabataeorum bekannt machte in der Schrift: More Nevohim (Nebukhim) III, 29., ed. Buxttorf. p. 426. ed. Par.; Selden 256; Stuhr, Religionen des Orients S. 445; Chwolson, Ssabier II. S. 205. 210. 459; Thammuz S. 10. 40. 55. Nach dem aitiologischen Mythus der Ssabier wollte der Prophet und Götzendiener Thammuz einen alten König von Babylon zur Verehrung der Sonne, des Mondes, der Planeten und des Thierkreises bereden. Wegen dieser Zumuthung ließ ihn der König auf schimpfliche Weise ermorden.. In derselben Nacht, in welcher der Mord geschehen war, kamen nun von allen Enden der Erde die Götterbilder nach Babylon in den Tempel des Bel, in wel-

chem das große Bild der Sonne aufgerichtet war zwischen Himmel und Erde schwebend. Um dieses Bild versammelt, hörten die andern Bilder die Erzählung des Sonnenbildes an von dem, was sich mit Thammuz zugetragen hatte. Da begannen sie zu klagen, zu trauern und zu weinen bis Ende Nachts. Bei der Morgendämmerung endlich kehrte jedes Bild wieder in seinen Tempel und an seine alte Stelle zurück. Dies sey die Veranlassung zur Trauer um Thammuz. — Dieser Mythus ist entweder, wie Ewald will (Gött. Gel. Anz. 1860. S. 1327) auf den heil. Georgius übergetragen worden, — oder die Sage vom heil. Georg hat nach der Ansicht von Gutschmid Einfluß auf die jüngste Gestaltung des nabatäischen Thammuzmythus ausgeübt. Die Analogie spricht eher für Ewalds Annahme, daß auf einen christlichen Heiligen Sagen eines Naturgottes übergetragen wurden, als umgekehrt. Immerhin hatte St. Georg ebenfalls einen König aufgefordert, ein Christ zu werden, von dem dreimal getödtet er dreimal wieder belebt wurde. Wenn Constantin der Große als besonderer Verehrer des heiligen Georgius genannt wird, derselbe Kaiser, der auch die Sonne verehrte, (vergl. R.-Enc. Bd. V, 23), so paßt dies wenigstens ebenso gut auf den Zusammenhang des heiligen Georgius mit Thammuz als mit Mithras, da Thammuz, wie wir sehen werden, ursprünglich ein Sonnengott ist, Mithras aber mit Thammuz sonst Weiteres nichts zu schaffen hat.

IV. Der Monat Thammuz. Der babylonische Monat Thammuz, an welchem die Todtenklage angestellt wurde, ist auch von den nachexilischen Juden angenommen als der vierte Monat, wenn man vom Nisan als dem ersten an zählt (vgl. R.-Enc. Bd. IX. S. 722). Dieser Monat begann mit dem 20. Juni und endigte mit dem 20. Juli. Auch andere vorderasiatische Völker hatten dieselbe Monatsbezeichnung von den Babyloniern angenommen, die Syrer den Tommuz oder Tomuz, die arabischen Christen und die Nestorianer den Tamus, die Zabier den Tauz (Selden S. 256; Ewald a. a. O. S. 1326; Chwolson, Ssabier II, 27). — Von den jüdischen Astronomen wird der Eintritt der Sonne in das Zeichen des Krebses (Sommeranfang) die „Tekuphah Thammuz" genannt, תְּקוּפַת תַּמּוּז, Umkreisung des Thammuz (revolutio) genannt. Sie wollen damit sagen, daß mit dem Beginn des Monats Thammuz der Lauf der Sonne seine Höhe bereits erreicht habe (solstitium), und von nun an wieder nach Süden zurückweiche.

V. Die Zeit des Thammuzfestes. Dieselbe war nicht überall die gleiche. In Babylon fiel sie, wie soeben gezeigt wurde, in den Monat Thammuz. Ebenso nach Maimonides bei den Zabiern (Selden S. 256; Ewald a. a. O. S. 1326. Nach der älteren Stelle jedoch des Propheten Hesekiel (8, 1) wurde dieses Klagefest in Jerusalem am fünften Tage des sechsten (also nicht des vierten) Monats gefeiert, mithin zur Zeit des Herbstäquinoktiums, wenn die Tage kürzer, die Nächte länger zu werden beginnen. Diese Verschiedenheit darf nicht befremden. Das Thammuzfest konnte so gut, wie die jedenfalls verwandten Adonien zu verschiedenen Zeiten gefeiert werden. So war es auch mit andern ähnlichen Festen der Freude oder der Trauer über das Wiederaufleben und den Tod eines Gottes oder Heros, eines Osiris, Mithras, Baal (vergl. R.-Enc. Bd. I. S. 640), Herakles, Iolaus. Oft folgten Klagefeste und Freudenfeste unmittelbar aufeinander, sey es nun bei'm kürzesten, sey es um den längsten Tag. Wiederum wurden aber auch die Trauerfeste in einer anderen Zeit gefeiert, in einer anderen die Freudentage. Häufig wurden letztere um das Frühlingsäquinoktium gehalten. So im Orient, in Griechenland etwas später im April. Dagegen war oft Ende September bei'm Herbstäquinoktium das Trauerfest (Selden S. 259; Creuzer, Symb. II, 91. 97. 101; Movers, Phönizier I, 200 ff.; Winer, bibl. Reallex. Art. „Thammuz".

VI. Bedeutung des Thammuz nach den Zeiten seines Cultus. Bekanntlich kann die Urbedeutung der meisten heidnischen Gottheiten schon einzig und allein aus der Zeit ihrer Hauptfeste gedeutet werden, so wie aus der Art ihrer Verehrung. Sie sind eben ihrer Grundlage nach Naturgottheiten. — Die beiden ältesten Haupt-

zeiten des Thammuzfestes sind bei'm Sommersolstitium und bei'm Herbstäquinoktium. Beides sind Trauerfeste, jenes in Babylon, dieses in Jerusalem. Worüber hat nun der heidnische Natursinn in diesen Zeiten zu klagen? Es ist dieselbe Klage, die wir jetzt noch so oft hören: Ach, jetzt ist schon der längste Tag vorbei! Oder: Jetzt werden die Tage schon wieder kürzer als die Nächte! Es ist die Wirkung der Sonne auf die Jahresvegetation, welche mit den Thammuzfesten ausgedrückt wird. Thammuz ist der Sonnengott, der auch sonst Thom oder Thumis heißt (Seyffarth, astronom. aegypt. p. 24). Auf diese Fassung des Thammuz als Sonnengottes weist auch der jüdische Ausdruck Thekuphah Thammuz für den Eintritt des Sommersolstitiums. Beide Zeiten des Thammuzfestes, die bei'm Sommersolstitium und die bei'm Herbstäquinoktium, passen besonders gut für die Trauertage, erstere nicht bloß, weil jetzt die Tage wieder abnehmen, sondern auch weil in den heißen Morgenländern die Vegetation abstirbt. Thammuz ist die Sonne in ihrer Macht. Aber gerade auf ihrer höchsten Stufe erleidet sie ihren Sturz, der dann bei'm Herbstäquinoktium zu Tage tritt. Mit dieser Fassung des Begriffs stimmen verschiedene Etymologieen des Wortes zusammen, sowohl die Seyffahrt's, der Thammuz von חם und אז, chald. אֲזָא, entzünden, ableitet, also vollkommene Gluth, als auch die von Ewald als חַרְמוּז, glühende Sonne. Ebenso die von Maurer von תם und עז, vollkommene Stärke. Andere Etymologieen würden freilich besser zum Klagefeste passen. So bezeichnet im Koptischen Ettoms von Tames, Tams, Thems, den Begrabenen (Bunsen, Aegypt. V, 8. 150; Beyer zu Selden 326). Oder die Ableitung von טום, thom, tham, occludere Rossi Etymol. aegypt. 69. — Die Auffassung des Thammuz als Sonnengottes in seiner Wirkung auf das Jahr und seine Vegetation wird durch viele Analogieen von dergleichen Trauerfesten und Freudenfesten in den Naturreligionen gestützt. Analogieen führen aber auf Gesetze. Solche Trauerfeste wurden gern Weibern (Klageweibern) überlassen. So bei Hesekiel, so bei Plutarch, Luzian, Dionys, Ptolemäus, Procopius (vergl. Winer und Selden S. 257). So war es auch bei den Zabiern (Chwolson, Ssabier II, 27). — In Aegypten wurde auf diese Weise der Tod des Osiris beklagt, in Phönizien, besonders in Byblos, auch bei den Griechen, der Tod des Adonis, in Sidon der des Zavan. Aehnliche Feste erhielten Herakles, Dionysos, Persephone, Mithras. Der Tod des indischen Brama und des celtischen Sonnengottes Hu hat dieselbe Bedeutung. Selbst in Amerika findet sich diese natürliche Naturanschauung (J. G. Müller, amerikan. Urrelig. S. 605 ff. 618). Nur von den Römern der älteren Zeit rühmt es Dionys von Halikarnaß II, 67, daß man bei ihnen nicht ein klägliches und trauriges Fest finde, wo Weiber heulen und klagen über verschwundene Götter. — Alle diese Feste fanden zu verschiedenen Zeiten statt, namentlich die Adonien. Sie waren sowohl Freudenfeste als Klagefeste, jene über das Auffinden (εὕρεσις) des Gottes, diese über sein Verschwinden (ἀφανισμὸς). Letztere herrschten aber jedenfalls vor, und zwar so stark, daß die Klage geradezu ἀδωνιασμὸς heißt, ἀδωνίδια und ἀδωνιμαοιδὸς die Klagelieder. Bei den Adonien folgten Trauer und Freude unmittelbar auf einander. Bei Anderen gibt es wieder verschiedene Festzeiten. Im Hochsommer verbrennt sich Baal und Herakles selber, während im December sein Auferstehungsfest gefeiert wird (vgl. oben Bd. I. S. 640). Auch in Babylon wurde im December das Geburtsfest der Sonne gefeiert (Chwolson, Ueberreste S. 83). Das Freudenfest war natürlich gewöhnlich im Frühling, wenn die ersten Aehren reifen. Das war das Auferstehungsfest. Im Herbst dagegen war häufig die Trauer, alsdann, wenn Adonis nach dem Ausspruche Apoll's (bei Clemens Alex. p. 562; Lobeck, Aglaoph. p. 461; Bunsen, Aegypten V, 8. 274) als Herbstsonne verehrt wird. Adonis aber ist die Sonne in ihrem schaffenden Einfluß auf die Vegetation, wie schon Macrobius (Saturn. I, 21) aussprach, gerade wie nach Plutarch Osiris.

VII. Die Bedeutung des Thammuz nach seinem Mythus. Der Mythus vom Kulturheros Thammuz, der den Sonnendienst einführen will, und deswegen getödtet und betrauert wird, soll die Ursache der dem Thammuz zu Liebe gefeierten

Trauerfeste angeben. Da erkennt man deutlich den aitiologischen Mythus, der, wie andere aitiologische Mythen, in der Wirklichkeit nicht das Fest verursachte, sondern aus dem Feste hervorging. Der Sonnenheld ist hier wie anderswo durch Historisirung zu einem Kultusheros geworden, der den Sonnendienst einführte. So ging es mit Osiris Herakles, Manco Capac in Peru u. v. a. Darum spielt auch das Sonnenbild im babylonischen Beltempel im Mythus vom Thammuz eine Hauptrolle. In der euhemeristischen Gestalt des Mythus findet der Widerspruch statt, daß Thammuz in Babylon den Sonnendienst erst einführen will, während sich doch daselbst an der Spitze der anderen Bilder bereits ein Sonnenbild befindet. Der Widerspruch entstand natürlich erst dadurch, daß der Euhemerismus den Thammuz vom Sonnengott trennte. Hierher paßt auch sehr gut, daß nach einem andern Mythus Thammuz Geliebter der Baaltis war. So nach dem syrischen Lexikographen Bar Bahlul (vgl. Diestel, der Monotheismus des ältesten Heidenthums in: Jahrbücher für deutsche Theologie V, 4. 721; Chwolson, Thammuz S. 7, Ssabier II, 206). Aber der Umstand, daß Thammuz, der Monatsgott, zu einem Monatsheld, Weisen und gewöhnlichen Weisen euhemerisirt wurde, hat noch manche andere Analogieen für sich (Ewald a. a. O. S. 1325). — Thammuz ist nichts anderes als eine Art Baal, eine Modifikation des weitschichtigen Baalbegriffs, der als mythischer Sonnengott in Tyrus, Karthago, Gades u. s. w. von den Griechen Herakles genannt wird (vgl. R.-Enc. Bd. I. S. 640). Kultus und Mythus stimmen in wesentlichen Punkten zusammen. Auch der Tod des Thammuz bezeichnet wie der jedes andern Sonnengottes, Sonnenheros, Prediger des Sonnendienstes, das jährliche Absterben des produktiven Sonneneinflusses, — die Auferstehung, die Wiederbelebung desselben. —

Auch in Aegypten wurde Thammuz als Thamus zu einem Könige von Theben euhemerisirt, der mit Theuth über den Nutzen und Schaden der theuthischen Erfindungen disputirt habe, der Zahlen, der Rechnung, der Geometrie, der Astronomie, des Brettspiels und Würfelspiels, und der Buchstaben (Plato Phaedrus p. 274 [135]). Theuth galt als Erfinder der Buchstaben im Gegensatz der älteren Sylbenschrift, Thammuz repräsentirt diese ältere Zeit und wie in Babylon den Sonnendienst (vergl. Bunsen, Aegypten V, A. 313. 361; Lepsius, über den ersten Götterkreis; Gutschmid, Beiträge S. 37. 38). Bei diesem Zusammentreffen der Namen und des Wesens ist nicht an der Identität des babylonischen Thammuz und ägyptischen Thamus zu zweifeln. Beide gehören als Götter der mythischen Zeit an. Da aber der mythische König, obschon Repräsentant der älteren Zeit im Mythus, in den ägyptischen Königreichen nirgends vorkommt, so ist anzunehmen, daß der Thamusmythus erst von Babylon her in die ägyptische Sage gekommen war, was wieder für die Identität spricht.

VIII. Die Bedeutung des Thammuz nach der alten exegetischen Ueberlieferung der Kirchenväter. Kirchenväter aus den verschiedenen Theilen der Christenheit erklärten Thammuz einstimmig durch Adonis. So schon im 2. Jahrhundert Melito von Sardes. Im Abendlande bemerkte der in orientalischen Dingen gelehrte Hieronymus zu der Stelle des Hesekiel: „Quem nos Adonidem interpretati sumus (d. h. in der Vulgata) et Hebraeus et Graecus sermo Thammuz vocat, quia juxta gentilem fabulam in mense Junio amasius Veneris et pulcherrimus juvenis occisus et deinde revixisse narratur, eundem Junium mensem eodem appellant nomine, et anniversariam ei celebrant solemnitatem, in qua plangitur a mulieribus quasi mortuus et postea reviviscens canitur atque laudatur". Vergl. auch Hier. Epist. 49. ad Paulinum: „Thammuz, id est Adonis". Die Griechen erklären ebenso. So Cyrill von Alexandrien. Das chronicon alexandrinum (paschale), dessen älteste Bestandtheile in's vierte Jahrhundert gehören, sagt: „*Θαμοὺζ· ὅπερ ἑρμηνεύεται Ἄδωνις*". Der syrische Lexikograph aus dem zehnten Jahrhundert ist derselben Ansicht, und der kundige Bibelerklärer Theodoret sagt: „*ὁ θαμμοὺζ· ὁ Ἄδωνίς ἐστι κατὰ τὴν ἑλλάδα φωνήν*". Dieser so natürlichen alten Ueberlieferung folgten denn auch die Phi-

lologen und Theologen der neueren Jahrhunderte: Selden, Meursius, Vossius, Vitringa, Buddeus, Braun, Dehling, — Creuzer, Gesenius, Winer, Ewald, Hävernick, Rödiger, Hitzig, Movers.

IX. Die Ansicht von Chwolson. Allem dem gegenüber sucht Herr Prof. Chwolson aus den oben angeführten Schriften den Beweis zu leisten, Thammuz sey wirklich, wie er im Mythus dargestellt wird, ein Mensch gewesen, der später erst zum Gott erhoben wurde. Es sey überhaupt anzunehmen, daß in den ältesten Zeiten göttliche Verehrung lebendiger Menschen in Babylon stattgefunden habe. Dabei nimmt er als Alter der bedeutendsten jener nabatäischen Schriften (des Buchs von der Landwirthschaft und des von den Giften), die er einem alten Guthsami zuschreibt, das vierzehnte Jahrhundert v. Chr. an, so daß wir also in ihnen weitaus die ältesten Schriftwerke Babylon's vor uns hätten. Dieses hohe Alter sucht er auf alle Weise darzuthun, und zu zeigen, daß wir uns mithin in erster Linie nach dieser ältesten Quelle zu richten haben, wenn uns dieselbe auch nur in einer Uebersetzung zu Gebote stehe. Die Identifizirung des Thammuz mit Adonis bei den Kirchenvätern beruhe auf ihrem bekannten unkritischen Synkretismus. Ihm stimmt bloß Diestel (a. a. O. S. 721) bei, wenigstens in Abweisung der Identificirung des Thammuz mit Adonis. Wenn schon früher Corsini (fasti attici II, 297 sqq.) aus dem Grunde gegen diese Identificirung ist, weil die Adonien in Athen im Monate Targelion (April-Mai) gefeiert wurden, so findet diese Einwendung in Demjenigen ihre Entkräftung, was oben die verschiedenen Zeiten sowohl des Thammuzfestes als der Adonien gesagt worden ist.

X. Die neueren Entgegnungen gegen Chwolson. Die Ansicht Chwolson's widerspricht so sehr allen Resultaten einer besonnenen Kritik, wie sie in unserer Zeit, besonders in Deutschland und Frankreich, eine immer allgemeinere Anerkennung gefunden haben, daß man ihr ziemlich allgemein, namentlich auch von Seiten der Orientalisten, entgegengetreten ist. Ueber das Alter der nabatäischen Schriften gehen zwar bis jetzt noch die Ansichten sehr auseinander, alle aber stimmen jedoch darin überein, daß vom zweiten Jahrtausend v. Chr. keine Rede seyn könne. Renan (Revue germanique 1860. P. 130—166) setzt diese Bücher in's sechste Jahrhundert n. Chr., Meyer in seiner Geschichte der Botanik in's zweite Jahrh. n. Chr. Dagegen stimmt Quatremère (Journal asiatique XV. 1835) für die Zeit Nebukadnezar's. Ewald nimmt die relative Aechtheit dieser Bücher gegen Renan in Schutz, und weist denselben die Diadochenzeit an. Am ungünstigsten urtheilt Gutschmid (Zeitschrift der deutsch-morgenländ. Gesellschaft XV, 1.), der diese Schriften als einen Betrug des Ibn Wahschijjah, eines längst entlarvten Betrügers, in die Zeiten des Mohammedanismus versetzt. Die Gründe für die spätere Abfassungszeit sind die Erwähnung griechischer Städte und Götter, der Pehlvisprache, biblischer Personen und zwar als Schriftsteller, wie eines Adam's, Henoch's, Noah's, — Anspielungen auf das Christenthum. — Wir beschränken uns hier auf Thammuz. Gutschmid (S. 103) gibt zu, daß es einer vergleichenden Kritik vielleicht gelingen werde, einzelne Stücke aus den nabatäischen Schriften auf ältere ächte Quellen aus vorislamischer Zeit zurückzuführen. Nach allen dem, was wir sonstwoher von Thammuz wissen, halten wir nun den nabatäischen Mythus von Thammuz für ein solches altes Stück, das uns aber in einer euhemeristischen Gestalt vorliegt. Aehnlich urtheilt Ewald (Gött. Gel. Anz. 1861. Nachrichten Nr. 8. S. 89 ff.) Dieser Euhemerismus hat auch bereits mohammedanisch monotheistischen Einfluß erfahren, indem Thammuz der Götzendiener zum Tode verurtheilt, und das Bild der Sonne wie der Stein in der Kaba zwischen Himmel und Erde schwebt. Uebrigens war der Euhemerismus nicht bloß in Griechenland und Italien lange vor Christus verbreitet, sondern in Aegypten und Vorderasien ist er noch älter. Ihn übten hier Philo Byblios, Berosus, Luzian a. a. m. Götter wurden wie in Aegypten zu Königsdynastieen euhemerisirt, wie Belos, Melkarth, Astarte, Atergatis, Nisroch (Assarakus) u. a. m. (vergl. R.-Enc. diese Art., und Movers, Phönizier I, 120. 124. 141 ff. 153 ff. 513). So wurden

auch von den Babyloniern nicht bloß Asklepios, Agathodämon, Hermes zu Weisen euhemerisirt (vergl. Chwolson, Ueberreste S. 96), sondern auch bei Berosus die Fischgottheiten Dannes. Ueber Euhemerismus in den amerik. Urreligionen vgl. J. G. Müller, Amerikanische Urreligionen S. 73. 136. 325. 329. 480. 580. Es geht daraus hervor einmal, daß der Euhemerismus sehr alt ist, und somit die euhemeristische Gestalt des Thammuzmythus relativ alt seyn kann, und dann, daß er immerhin eine moderne und sekundäre Stufe der Mythenbildung darstellt. Denn wenn Chwolson der Ansicht ist, Thammuz sey ursprünglich in Wirklichkeit ein Mensch gewesen, und es sey göttliche Verehrung lebender Menschen in Babylon uralte Religionsform, so wird man sich darauf berufen, daß in der Mythologie und allgemeinen Religionsgeschichte der Euhemerismus ein überwundener Standpunkt sey. Die Beispiele aus der babylonischen Sage, die Chwolson für seinen Satz anführte (Thammuz S. 50. 59), sind derselben Art mit Thammuz. Göttliche Verehrung lebender Menschen, oder auch verstorbener, findet sich nirgends im alten Naturstaat (vgl. R.-Enc. Bd. XII. S. 43 ff.), so wenig als eine rationelle Schrift über Landwirthschaft. — Was endlich den Synkretismus der Kirchenväter in Identificirung des Thammuz mit Adonis betrifft, so ist wohl zuzugeben, daß zwei Götternamen zweier Völker, deren einer den andern übersetzt, gewöhnlich nicht in allen Modifikationen identisch sind, so daß der Synkretismus im Einzelnen manche Verwirrung schuf. Aber derselbe beruht doch im Wesentlichen auf der richtigen Anschauung, daß die heidnischen Naturgötter, wenn sie dieselbe Basis haben, auch identisch sind, und somit auch Thammuz mit Adonis. Diesen Synkretismus haben die Kirchenväter nicht erst geschaffen, sondern er ist allen heidnischen Völkern von Haus aus eigen. Auch hier macht der Euhemerismus keinen Unterschied, denn auch Adonis wurde euhemerisirt. Die Dichter machten ihn, wie Hieronymus wohl wußte, zu einem schönen Jüngling. Bald war er wieder ein Sohn eines assyrischen Königs, bald eines ägyptischen (Creuzer, Symb. II, 89. 92; Beyer zu Selden S. 329). Er wurde sogar ein Philosoph (Cedrenus I. 29. 10). Anderen war er, wie Thammuz, ein Jäger, der von einem Eber getödtet wurde (Chwolson, Ssabier II, 207; Thammuz S. 7. 8). Ja nach Stuhr (Orient S. 444) soll sogar Adonis immer als Mensch, nirgends als Gott bezeichnet werden. Somit hat Ewald in der Behauptung Recht, daß die Sage vom Thammuz nichts enthalte, was sich nicht aus dem Adonismythus erkläre.

J. G. Müller.

Thara, s. Abraham.

Thargumim. Unter dem Namen Thargumim (תַּרְגּוּם*), Uebersetzung, מְתַרְגֵּם, מְתוּרְגְּמָן, Uebersetzer von dem Quadril. תִּרְגֵּם, vgl. רגם, רקם, texere) werden die chaldäischen Uebersetzungen und Paraphrasen des Alten Testaments zusammengefaßt. Ihr Ursprung ist auf die nach dem babylonischen Exil aufgekommene Sitte zurückzuführen, dem jüdischen Volke, das seine Muttersprache verlernt, das Gesetz öffentlich mit beigefügter, mündlicher Paraphrase in der chaldäischen Landessprache vorzulesen (Frankel, Monatsschr. f. Judenthum, 6. Jahrg. S. 97; Zunz, die gottesdienstl. Vorträge S. 3 u. 62; de Wette, Einl. S. 91; Keil, Einl. II. S. 557). Die erste Spur dieser Sitte finden wir Nehem. 8, 8.: ויקראו בספר בתורת האלהים מפורש ושום שכל, welche letztere Worte der Thalmud (gem. bab. Megilla 3 a.) erklärt durch מפורש זו תרגום. Seit dem Aufblühen der Synagogen und der öffentlichen Schulen, in welchen die Auslegung der Thorah Hauptgegenstand der Beschäftigung war, hob sich dieser Brauch. Der Thalmud gibt in seinen ältesten Stücken genaue Vorschriften über das Verhalten bei diesen interpretirenden Vorlesungen (Hävernick, Einl. I, 2. S. 74). „Von einem in der Regel dazu angestellten Uebersetzer wurde der vorgelesene Text vers- oder paragra-

*) Vielleicht ist das Wort analog dem מיני תרגומא, „Zukost", aufzufassen, sofern die Uebersetzung gleichsam als der „Nachtisch" der Vorlesung des Textes folgte. Vergl. Frankel, Monatsschrift für Judenthum, 6. Jahrgang. S. 97. — Seligsohn, de duab. hierosolym. pentat. paraphr. pag. 9. Note.

phenweise auswendig der Gemeinde aramäisch übersetzt, so daß der Vorlesende und der Uebersetzer abwechselnd vortrugen“ (Zunz a. a. O. S. 8). Uebersetzung und Erklärung, welch doppelte Thätigkeit das Wort תרגום umfaßt, ward Anfangs nur mündlich gegeben, da das Thargum gleich der Halachah zu den Dingen gehörte, welche man nicht aufschreiben sollte. Allein gleichwie später die gesammte Tradition im Thalmud niedergelegt und schriftlich fixirt ward, so wurden schon frühzeitig chaldäische Uebersetzungen und Erklärungen des hebräischen Textes in Schrift verfaßt (Zunz S. 64; Frankel a. a. O. S. 98 Anm. 5; Hävernick a. a. O. S. 74). „Einer schriftlichen Uebersetzung des Hiob aus der Mitte des ersten Jahrhunderts wird bestimmt Erwähnung gethan und sogar noch viel älterer Thargumim gedacht, und da man wohl nicht mit Hiob den Anfang gemacht haben wird, so läßt sich mit Wahrscheinlichkeit für die Uebertragungen des Gesetzes ein noch höheres Alter voraussetzen“ (Zunz S. 64). Doch dürften Anfangs nur die schwierigen Stellen desselben übersetzt und erklärt worden seyn (vergl. Frankel, über die Zeit der frühesten Uebersetzer des A. Test. in den „Verhandlungen der ersten Versammlung deutscher und ausländischer Orientalisten“. 1845. S. 10 ff.). Keines der auf uns gekommenen Thargumim, deren Text, besonders Punktation sich in sehr unkritischem Zustand befindet (Eichhorn, Einl. I. S. 403 ff.), erstreckt sich über das ganze A. Test., sie zusammen jedoch mit Ausnahme von Daniel, Esra und Nehemia über alle Bücher desselben. Die beiden ältesten sind das Thargum des Onkelos zur Thorah und das zu den früheren und späteren Propheten von Jonathan ben Usiel.

Unter den sehr divergirenden Nachrichten, welche uns der Thalmud über die Person und das Zeitalter des Onkelos (אנקלוס, ארנקלוס, אנקלס) überliefert, sind diejenigen die glaubwürdigsten, nach welchen derselbe Schüler und Freund des älteren, nicht lange vor der Zerstörung des Tempels gestorbenen, Apg. 22, 3. (vergl. 5, 34 ff.) erwähnten Gamaliel gewesen. So lesen wir tosiphtha Schabbath cap. 8.: Accidit ut quum R. Gamaliel senex mortuus esset, Onkelos proselyta (הַגֵּר) plus quam septuaginta minas ejus causa combureret. Fast wörtlich das Gleiche findet sich gemar. bab. Aboda sara fol. 11 a. In ähnliche nahe Beziehung zu Gamaliel wird Onkelos gesetzt tos. Chagiga c. 3. §. 1.; ibid. Mikvaoth c. 6. §. 1.; ibid. Kelim, dist. III. Siehe die Zusammenstellung und Würdigung der verschiedenen Nachrichten bei Winer (de Onkeloso ejusque paraphr. chald. Lips. 1820. p. 7. 8) und bei Anger (de Onkelo chald., quem ferunt, pentat. paraphraste etc. Part. II. Lips. 1846). Sonach wäre das Thargum des Onkelos wenigstens seiner Anlage nach bereits in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung entstanden. Auf die von Eichhorn (Einl. I. S. 411) und Berthold (Einl. II, S. 537) aufgestellte Behauptung, Onkelos sey babylonischer Jude gewesen, hat bereits Winer (a. a. O. S. 8—10) treffend entgegnet.

Die Sprache des Onkelos'schen Thargum's anlangend, so steht dieselbe dem biblischen Chaldaismus sehr nahe und ist von den späteren Depravationen des chaldäischen Idioms, zu welchen wir z. B. den Gebrauch des נ als Präfix der 3. pers. sing. fut., des מ als Präfix des infinit. pass., die Conjugation כתקטל, die fast durchgängige Auslassung des Relativ-Pronomens, die Häufung der nicht nur aus der griechischen, sondern auch andern Sprachen entlehnten Wörter rechnen, fast ganz rein (vgl. die Sammlung der wenigen bei Onkelos sich findenden griech. Wörter bei Winer a. a. O. S. 10 Not. 15).

Ehe wir nun von der Beschaffenheit der Uebersetzung des Onkelos des Näheren handeln, ist es nothwendig, Einiges über das Verhältniß der Textesrecension, welcher er folgte, zu unserem hebr. Texte vorauszuschicken. Man hat nämlich, wie die Thargume überhaupt, so insonderheit das des Onkelos dazu benützt, den hebräischen Text zu verbessern und dessen ursprüngliche Reinheit wieder herzustellen, und ist dabei ziemlich unvorsichtig zu Werke gegangen, indem man nicht nur die Corruption des uns vorliegenden chaldäischen Textes zu wenig bedachte (Eichhorn a. a. O. S. 407 ff.; Winer S. 25), sondern auch allzubereit war, dem Onkelos andere Lesarten unterzuschieben an

Stellen, wo derselbe offenbar entweder geradehin unrichtig oder doch mehr paraphrastisch erklärend übersetzte (vgl. die einer eingehenden kritischen Sichtung bedürfende Sammlung von Stellen bei Cappellus, crit. sacra ed. Vogel-Scharfenberg II, p. 770—793).

Nur wenige Beispiele sey mir anzuführen gestattet (Winer S. 23—25). Wenn Onkelos 2 Mos. 32, 34 übersetzt: דבר ית עמא לאתר די מללית, so hüte man sich, den Schluß zu ziehen (de Rossi, variae lect. V. Test. I. p. 75), derselbe habe statt אל־אשר דברתי gelesen: אל־מקום אשר דברתי, während er doch offenbar nur die im Hebräischen auch sonst vorkommende Ellipse ergänzt, vgl. z. B. 2 Mos. 5, 11, wo er מאשר übersetzt durch מאתר די. Ebensowenig ist aus der Uebersetzung der Stelle 2 Mos. 24, 7: קדם עמא zu folgern, Onkelos müsse anstatt באזני עם gelesen haben: לפני עם (de Rossi I. pag. 68), da derselbe fast durchgehends באזני in dieser Weise vertirt; vergl. 1 Mos. 20, 28: קדמיהון für באזניהם. Ferner hat man vermuthet, weil Onkelos 3 Mos. 7, 25. das hebr. אשה durch קורבנא übersetze, derselbe müsse die allerdings handschriftlich festgestellte Lesart קרבן vor Augen gehabt haben, aber mit Unrecht, denn Onkelos übersetzt überall אשה durch קורבנא; vgl. 2 Mos. 29, 18. 25, 41. 3 Mos. 1, 9 u. ö. Auch 2 Mos. 14, 25., wo Onkelos das וינהגהו interpretirt durch ומדברין ליה (Vulg. ferebanturque currus in profundum), folgt er nicht einer andern Lesart (de Rossi I. p. 89), sondern gibt sein Verständniß der Stelle.

Anders freilich verhält es sich mit Stellen, wo allerdings verschiedene Lesarten vorliegen. Wenn Onkelos in der Stelle 2 Mos. 9, 7. die Worte ממקנה ישראל überträgt durch מבעירא דבני ישראל, so steht zu vermuthen, daß er die auch sonst sich findende Lesart (Rossi I, 53) ממקנה בני ישראל vor Augen hatte. Ebenso scheint er 3 Mos. 7, 21., wo er שקץ durch רחש wiedergibt, der Lesart שרץ (Rossi I, 90) gefolgt zu seyn und vielleicht 3 Mos. 19, 16. (לא תיכול קורצין בעמך) der Lesart עמך für עמיך (Rossi I, 102) u. dgl. m.

Nach dieser Erörterung, welche den kritischen Gebrauch der Thargume in seine Bahnen weisen mag, gehen wir über zur Art und Beschaffenheit seiner Uebersetzung. Dieselbe erweist sich, wenn man sie zunächst darauf hin ansieht, wiefern sie den Sinn des bibl. Textes trifft, als eine treue, meist wörtliche Uebertragung. Es finden sich in ihr treffliche Erklärungen, und Irrthümer meist nur an dunkeln Stellen. Sehen wir zunächst zu, wie Onkelos die schwierigen Stellen erläutert hat (Winer S. 27 ff.).

1 Mos. 3, 15. vertirt er: הוא יהי דכיר לך מה דעבדת ליה מלקדמין ואת תהא נטיר ליה לסופא (serpens) recordabitur eorum, quae ipsi fecisti a principio et tu observabis eum usque ad finem. Man hat nicht nöthig, mit Winer (S. 27) zu vermuthen, Onkelos übersetze nach der Bedeutung des arabischen Verbums شوف elato capite spectavit, vielmehr ist das Verbum שוף in der Bedeutung inhiare genommen. Nicht verstanden hat Onkelos die Stelle 1 Mos. 4, 7., wenn er interpretirt: הלא אם תיטב עובדך ישתבק לך ואם לא תיטב עובדך ליום דינא חטאך נטיר ודעתיד לאתפרעא מנך וכ׳, nonne si bene feceris, venia tibi concedetur; sin vero non bene feceris, in diem judicii servabitur peccatum tuum etc. Man sieht, Onkelos faßt שאת von נשא in der Bedeutung tollere pecata. Ganz mißverstanden hat er die letzte Hälfte des Verses. — Die Stelle 1 Mos. 6, 3. erklärt Onkelos übereinstimmend mit LXX., Syr., Saad. und vielen Neueren (באשר גם = שגם): לא יתקים דרא בישתא הדין בדיל דאנון בשרא. Richtig 1 Mos. 14, 14.: וזריז ית עלו מוהי et expedivit sive instruxit pueros suos; falsch hingegen 1 Mos. 15, 2., wo er בן משק wiedergibt durch בן פרנסא, filius gubernationis, gubernator. Ebenso hat Onkelos 1 Mos. 20, 16. das viel besprochene ונכחת nicht verstanden, wenn er vertirt: ועל כל מה דאמרת אתוכחת, et propter, omnia quae dixit castigata est. Die Stelle 24, 55.: ימים או עשור (LXX. dem Sinne nach richtig: ἡμέρας ὡςεὶ δέκα) übersetzt er übereinstimmend mit allen jüdischen Auslegern: עדן בעדן או עשרא ירחין; ungenau 1 Mos. 24, 63. das לשוח durch לצלאה ad precandum; erklärend die Stelle 27, 42. (מתנחם) durch: כמן לך למקטלך. Das schwierige אברך (41, 43.) erklärt er durch

אבא למלכא und צפנת פענח durch גברא דטמירין גלין ליה (vgl. über diese Uebersetzung Buxtorf, lex. chald. p. 2255; צפן absconditit; فَعَن, aperuit; s. Winer zu beiden Stellen S. 29); richtig 1 Mos. 48, 22. (נתתי לך שכם אחד) durch יהבית לך חולק חד; ebenso dem Sinne nach treffend 49, 4. (פחז כמים) durch אזלת לקדם אסף, sectatus es iram tuam; abripi passus es ira tua. Vom Messias (die andere Stelle, welche Onkelos vom Messias erklärt, ist 4 Mos. 24, 17.) versteht er die Stelle 49, 10: עד דייתי משיחא דדיליה היא מלכותא, donec veniet Messias, cujus est imperium (שִׁלֹּו = שלה, שילה). Das schwierige אבנים (2 Mos. 1, 16.) übersetzt Onkelos wahrscheinlich richtig durch על־מתברא (vgl. מַשְׁבֵּר und מִשְׁבָּר Jes. 37, 3. Hos. 13, 3.); die ἅπαξ λεγόμενα מכסה und כסס (2 Mos. 12, 14.) treffend durch numerus, numerare. Die viel besprochene Stelle 2 Mos. 23, 5. versteht er: ותתמנע מלמשבק ליה משבק תשבוק מה דבלבך עלוהי ותפרק עמיה, noli eum deserere; mittas (potius) quod animo volutas adversus eum et auxilium feras (asino) cum eo. 4 Mos. 24, 6. Onkelos vor den andern Auslegern אהלים richtig durch בסמיא, aromata. Die Worte 5 Mos. 20, 19.: כי האדם עץ וכ' übersetzt er, הָאדם עץ als Frage fassend: ארי לא כאנשא אילן חלקא למעל מן קדמך בצירא, nam non est arbor agri sicut homo, ut veniat contra te in obsidionem. 5 Mos. 24, 5. interpretirt er, als hätte er anstatt אֹבֵד gelesen אַבֵּד durch: לבן ארמאה בעא לאובדא וכ', Laban Aramaeus studuit perdere patrem; die Worte 5 Mos. 32, 2. (יערף כמטר) nur den Sinn wiedergebend durch יבסם, suavis erit; V. 10. (ימצאהו), dem chald. Sprachgebrauch folgend, durch ספק צרוכיהון; יבוננהו (animum attendit) durch: אלפכון פתגמי אוריתא (cf. Saad.); 5 Mos. 32, 42., vielleicht durch die Bedeutung des Verbums פָּרַע ulcisci verleitet, vertirt er durch: מריש סנאה ובעל דבבא u. dgl. m.

Aus den mitgetheilten Beispielen geht zur Genüge hervor, daß Onkelos, wenn er auch hie und da in Erklärung schwieriger Worte und Stellen geirrt, sowie zuweilen die Bedeutung chaldäischer Worte auf hebräische übergetragen, doch größtentheils den Sinn des biblischen Textes richtig getroffen hat. — Weniger Nutzen und Ausbeute bietet sein Thargum an solchen Stellen, wo er entweder mehr paraphrastisch umschreibend als übersetzend zu Werke geht — was besonders auf die poetischen Stücke des Pentateuchs seine Anwendung erleidet —, oder wo er die schwierigen hebräischen Worte unverändert beibehält, oder endlich solcher chaldäischer Worte sich bedient, deren Bedeutung nicht mehr mit Sicherheit festzustellen ist (Winer S. 34—38). So gibt seine Paraphrase der schwierigen Stelle (5 Mos. 33, 3.) keinerlei Aufschluß: et hi ducti sub nube tua et profecti ad praeceptum tuum; ebensowenig die Umschreibung der Stelle 1 Mos. 49, 20.: Naphthali in terra optima cadet sors ejus et possessio ejus erit faciens fructus; laudabunt et benedicent eos. Beispiele davon, daß Onkelos schwer zu erklärende hebräische Worte unverändert beibehalten hat, finden sich 1 Mos. 2, 12. 2 Mos. 9, 9. 12, 7. 28, 17. 3 Mos. 1, 15. 2, 2. 11, 14. 18. 24. 29. 30. 13, 20. 19, 19. 21, 18. 20. 5 Mos. 22, 12. 23, 3. 25, 3. 28, 24. 29, 3. Dunkle chaldäische Worte für schwierige hebräische finden sich 2 Mos. 28, 4. (מרמצא für תשבץ); 28, 17. (ירקן für פטדה); 35, 23. (ססגונא für תחש) u. ö.

Fragen wir nun, wie weit überhaupt die Uebersetzung des Onkelos Karakter und Färbung des hebräischen Textes zu wahren bestrebt ist, so ist, die Sache im Großen und Ganzen angesehen, das Verhältniß beider zu einander als ein sehr enges zu bezeichnen. Es geht dies schon daraus hervor, daß in einigen Ausgaben an vielen Stellen mit Erfolg der Versuch gemacht wurde, die Worte des Onkelos mit den Accenten des Textes zu versehen, indem er ebenso viele Worte oder etwa nur ein kleines, eingeschobenes Wörtchen mehr als der Text hat. Gestützt auf dieses Verfahren hat man wohl nicht mit Unrecht vermuthet, daß an Stellen, an welchen Abweichungen sich nicht aus anderweiten Gründen erklären lassen, Interpolationen stattgefunden haben mögen. Wenn z. B. Onkelos an der Stelle 1 Mos. 4, 21. für die zwei Instrumente des Textes כנור

43 *

ועוגב drei hat, nämlich: כבלא כנורא אבובא, so ist wohl כבלא späterer Zusatz, was aus der Uebersetzung des Jonathan (כנורא ואבובא), welcher die Onkelos'sche Version zu Grunde liegt, hervorgeht. Wenn Onkelos ferner 1 Mos. 24, 13. interpretirt: וזקף אברהם ית עינהי בתר אלין וחזא והא דכרא חדא אחיד באילנא, so sind hier offenbar zwei Uebersetzungen, die nach der Lesart אחר und die nach der Lesart אֶחָד, zusammengeschweißt und die letztere späterer Zusatz (gegen Winer S. 24). Vergl. die Sammlung von Beispielen bei Frankel, Monatsschr. f. Judenth. 1861. S. 78—80. — Sofern nun aber Onkelos für seine Leser nicht nur zu übersetzen, sondern auch zu erklären hatte, weicht er allerdings hie und da vom Texte ab, jedoch so, daß sich seine Aenderungen mehr auf einzelne Wörter, als auf ganze Sätze und Gedanken erstrecken. So setzt er oft für einen unverständlichen, bildlichen Ausdruck den deutlichen, eigentlichen. Vergl. z. B. 1 Mos. 24, 60. die Uebersetzung von שער אויביו durch קרוי סנאיהון, civitates inimicorum suorum; 2 Mos. 20, 10. 5 Mos. 5, 14. — 1 Mos. 23, 8. 26, 19. 46, 16. 2 Mos. 10, 16. 1 Mos. 3, 19. für שמאל und ימין (Norden und Süden) צפונא und דרומא für ים (Westen) מערבה 1 Mos. 12, 8. 2 Mos. 10, 19. 1 Mos. 15, 1. בנבואה für במחסה. 2 Mos. 18, 6. das speciellere דינא für das allgemeinere דבר; vergl. 5 Mos. 2, 17. 2 Mos. 12, 29. 12, 7. 2 Mos. 12, 28. בניסן für בראשון scilic. חדש. 2 Mos. 16, 36. — Für viele Namen von Völkern, Städten und Bergen setzt Onkelos die zu seiner Zeit geläufigeren, so ארעא בבל für ארץ שנאר 1 Mos. 10, 10.; ערבאי für ישמעאלים 1 Mos. 37, 25.; vgl. 5 Mos. 3, 17. 3, 9. 3, 4. 4 Mos. 13, 23. 5 Mos. 3, 10. 32, 14. u. a. St.

Erklärende Zusätze, welche offenbar von Onkelos selbst herrühren, finden sich 1 Mos. 6, 3 (אם יתובון am Ende des Verses); 1 Mos. 9, 5. 14, 22. (der Zusatz בצלו zu den Worten הרימותי ידי); 1 Mos. 9, 6. 43, 32.; vgl. die Paraphrasirung der Weissagung über Ismael 1 Mos. 16, 22.; die Erläuterung der Ellipse 2 Mos. 5, 13. ביד תשלח durch ביד מן דכשר למשלח, durch die Hand dessen, der würdig ist, geschickt zu werden. — 2 Mos. 24, 20. 16, 21. 24, 28.

Größere Zusätze und Abschweifungen vom Text finden sich hauptsächlich in den poetischen Stücken des Pentateuchs (1 Mos. 49. 4 Mos. 24. 5 Mos. 32. u. 33.; das Lied am Meere 2 Mos. 15. ist ziemlich wörtlich übersetzt). Einerseits mochte, wie Winer richtig sieht, das Lob des Volkes Israel, das an diesen Stellen gesungen wird, den Israeliten reizen, noch ein Mehreres zu thun; andererseits die größere Schwierigkeit und Dunkelheit des Textes ihn veranlassen, durch größeren Wortschwall den Mangel an Verständniß desselben zu verdecken. Doch behält Onkelos immer einige Worte des Textes gleichsam als Thema, das er ausführt, bei; vgl. z. B. seine Paraphrase zu der Stelle 1 Mos. 49, 9.: Imperium erit in principio et in fine augebitur rex Israelitarum; nam a mortis judicio, mi fili, animum tuum abstinuisti; quiescet et habitabit in fortitudine ut leo et leaena; non erit regnum, quod commoveat te. Ausdrückliche Beziehung auf die biblische Geschichte nimmt die Paraphrase von 1 Mos. 49, 23.: Duae tribus egredientur e filiis tuis accipientque portionem et haereditatem suam (Jos. 16, 17.) et afflixerunt eum (1 Mos. 37.) et vindictam sumserunt de eo et male eum habuerunt viri fortes, homines dissidentes et eventum habuit in illis prophetia ejus, propterea quod observavit legem (1 Mos. 39, 7.) in occulto et magnam habuit fiduciam; ideo positum est aurum in brachiis ejus (41, 42.) et confirmavit regnum et stabilivit, quod ipsi datum fuerat a Deo omnipotenti Jacobi, qui verbo suo regit patres et filios, semen Israelis. Vergl. die Paraphrasen von 4 Mos. 24, 7. 5 Mos. 18. u. 21.

Aber auch Aenderungen erlaubt sich Onkelos und hier zeigt sich bei ihm der Einfluß dogmatischer Zeitideen. Es gehört hierher die Wegschaffung von Anthropomorphismen und Anthropopathismen in Bezug auf das göttliche Wesen, die Idee des stets vermittelten Wirkens Gottes (מימרא דיי und ähnl. Ausdrücke) u. dgl. Um zu verhüten, daß irgend Einem außer Gott etwas Göttliches zugeschrieben werde, gebraucht er anstatt

אלהים an Stellen, wo es von Menschen oder Götzen gebraucht wird, andere Bezeichnungen, wie רב, דיניא, טעון, דחלן; oder er ändert den Ausdruck da, wo göttliche Eigenschaften Menschen beigelegt werden, z. B. 1 Mos. 3, 5. 3, 22., wo er die Worte: אדם היה כאחד ממנו interpretirt durch: אדם הוה יחידי בעלמא מניה, Adam unicus est in mundo ex sese. Wenn eine Handlung zu Gott und zu einem Menschen zugleich in Beziehung steht, so sucht er das Ausgesagte durch einen verschiedenen Ausdruck oder die verschieden wiedergegebene Handlung auseinander zu halten. So vertirt er die Stelle 2 Mos. 34, 31., wo es heißt: ויאמינו ביהוה ובמשה עבדו durch ובנבואת משה, damit Gott und Mose nicht gleichgestellt scheine. Vgl. 2 Mos. 20, 16. 4 Mos. 21, 5. 12, 7.

Aengstlicher ist Onkelos an Stellen, wo das Göttliche in's Menschliche herübergezogen scheint. Damit der Ehrfurcht vor Gott nichts entzogen werde, so gebraucht er bei Handlungen, welche von Gott ausgehen oder auf Gott sich beziehen, Präpositionen, wie קדם oder מן קדם (1 Mos. 4, 1. 2 Mos. 1, 17. 21. 5, 22. 18, 21. 19, 3. 22. 17, 2. 25, 8.). An Stellen, wo Gotte menschliche Glieder, Handlungen, Leidenschaften Affekte beigelegt werden, setzt er statt des Namens Gottes מימרא דיי oder יקרא דיי (gloria Dei, כבוד), oder שכנתא דיי. Ersteren Ausdruck an Stellen, wo von Gott gesagt wird, er gehe, er stehe, er werde gesehen (2 Mos. 19, 17. 24, 11 u. ö.); ferner wo es heißt, er habe gesehen (1 Mos. 31, 9.), gesprochen (1 Mos. 3, 8 u. ö.), er habe Hülfe geleistet (1 Mos. 2, 20. 5 Mos. 23, 14.); er habe verflucht (3 Mos. 20, 23.); er verderbe (5 Mos. 4, 24.; den Ausdruck יקרא דיי an Stellen, wie 1 Mos. 18, 33. 35, 13. 2 Mos. 33, 5. 14. (ויעל אלהים); den dritten Ausdruck, wo von Jehovah's Wohnen und seiner Gegenwart die Rede ist (2 Mos. 25, 8. 3 Mos. 26, 11.) — An Stellen, wo von Gott ein Handeln oder Fühlen ausgesagt wird, setzt er zuweilen die aktive Construktion in die passive um; z. B. 1 Mos. 50, 20. 2 Mos. 2, 25. 1 Mos. 3, 5. 2 Mos. 3, 19.; oder er gebraucht ihm würdiger dünkende Ausdrücke, so 2 Mos. 32, 12. 16, 3. 15, 8. — Vgl. noch Stellen wie 1 Mos. 18, 25. 2 Mos. 15, 11. — Hierher mag ferner noch gerechnet werden die mildernde Uebersetzung von Stellen, welche die Ehre der Patriarchen zu schmälern scheinen, wie 1 Mos. 20, 13. 27, 13. 48, 22.; ferner die Erscheinung, daß Onkelos זנה durch טעה wiederzugeben pflegt u. dgl. m.

Man sieht aus dem Bisherigen, daß das Thargum des Onkelos, wenn es sich auch Zusätze und Aenderungen erlaubt, doch immerhin mehr eine Uebersetzung als eine Paraphrase zu nennen ist. Es ist frei von den haggadischen Fabeln und Zusätzen, mit welchen andere Thargum's überladen sind; die dogmatischen Vorstellungen sind noch sehr einfach ohne die Farbe der späteren jüdischen Ausbildung; man sieht, daß sich der Verfasser im Besitz einer kräftigen exegetischen Tradition befand.

Ueber die Handschriften des Onkelos s. Winer S. 2. Hauptausgaben: zuerst Bologna 1482. Fol. mit dem hebr. Text und Raschi's Commentar. In der Complutensischen Polyglotte 1517; daraus in der Antwerpener 1569; in den drei Bomberg'schen Bibeln, Vened. 1518. 1526. 1547—49; dann in der rabb. Bibel Buxtorf's, welcher zuerst eine consequente Vokalisation nach den chaldäischen Abschnitten Daniel's und Esra's durchführte.

Literatur: Sm. D. Luzatto; Philoxenus (אהב הגר), sive de Onkelosi chaldaica Pentateuchi versione dissertatio herm. critica, in qua veteris paraphrastae a textu hebraico crebrae deflexiones in XXXII classes distribuuntur et illustrantur atque CCCCL in locis variae ejusdem versionis lectiones perpenduntur et emendantur. Accedit appendix, ubi de lingua syriaca ac de syriasmis in chaldaicis paraphrasibus disseritur et CXXV ejusdem linguae vocabula explicantur et coronidis instar, chaldaicae Psalterii versionis, ex perraro Psalterii octaplo Justiniani emendatio adjungitur. Vien. 1830. 8. — Accentuation des Thargum's bekannt unter dem Namen masora hattargum.

Das Thargum, welches wir über die prophetae priores et posteriores besitzen,

wird dem Jonathan ben Uziel zugeschrieben. Ueber seine Person vergl. Baba bathra c. VIII. fol. 134 a. (cf. Succa f. 28 a): Tradunt Rabbini nostri: Octoginta discipuli fuerunt Ḣilleli seniori, quorum triginta digni erant, super quos habitaret Schechina, ut super Mosen, praeceptorem nostrum, p. m.; triginta autem digni, propter quos sol consisteret, sicut propter Josuam fil. Nun.; viginti denique inter illos medii; maximus omnium fuit Jonathan. fil. Uzielis. — Dicunt de J. f. U., cum sederet atque operaretur legi, quamlibet avem super ipsum volitantem, statim fuisse combustam. — Megilla f. 3 a: Paraphrasin prophetarum scripsit J. f. U. ex ore Haggaei, Sacharjae et Malachiae, tum commota est terra Israelis ad CCCC parasangas, egressa est filia vocis (בת הקול) et dixit: Quis ille qui revelavit secreta mea filiis hominum? Constitit Jonathan filius Usielis super pedes suos et dixit: Ego sum ille, qui revelavi secreta tua filiis hominum etc. Ist nach dieser Angabe Jonathan als Schüler Hillel's auch älter als Onkelos, so dürfte sein Thargum doch jünger seyn. Läßt sich aus der genauen Uebereinstimmung beider Thargume an vielen Stellen (vgl. z. B. Tharg. Richt. 5, 26. mit Tharg. 5 Mos. 22, 5.; Tharg. 2 Kön. 14, 6. mit Tharg. 5 Mos. 24, 16.; Tharg. Jer. 48, 45. 46. mit Tharg. 4 Mos. 21, 25. 29.) noch nicht mit Sicherheit auf die Priorität des Onkelos'schen schließen, so dürfte doch die verhältnißmäßig reinere Sprache des Onkelos (vgl. Carpzov, crit. sacr. p. 461; Wolf, bibl. hebr. II. p. 1165), sowie seine größere Einfachheit als Beweis höheren Alters angesehen werden. Eichhorn (Einl. I. §. 217.) und Berthold (II. S. 580 f.) gegenüber, welche aus der hie und da zu Tage tretenden Ungleichmäßigkeit in der Uebersetzung auf verschiedene Verfasser geschlossen haben, findet Hävernick (a. a. O. S. 80) den Hauptbeweis für die Einheit des Uebersetzers mit Recht darin, daß nicht nur Parallelstellen, wie Jes. 36—39., vgl. 2 Kön. 18, 13 f. Jes. 2, 3—4. Mich. 8, 1—13. wörtlich übereinstimmen, sondern auch in den histor. Büchern die dichterischen Stücke (Richt. 5. 2 Sam. 23.) mit reichen Zusätzen versehen sind, die oft wieder untereinander große Aehnlichkeit haben; vergl. Richt. 5, 8. mit Jesaj. 10, 4.; 2 Sam. 23, 4. mit Jes. 30, 26.

Die Uebersetzung Jonathan's ist, wie bereits bemerkt, mehr paraphrastisch und weniger einfach als die des Onkelos. Schon zu den historischen Büchern macht Jonathan oft den Ausleger (vgl. Richt. 5, 24. 26. 31. 11, 39. 1 Sam. 2, 1—10. 15, 23. 17, 8. 28, 16. 2 Sam. 14, 11. 20, 18. 21, 19. 22, 26. 49. 23, 4 f. — 1 Kön. 5, 13. 18, 36. 19, 11. 2 Kön. 4, 1. 22, 14.); zu den Propheten, bei welchen allerdings, wie Zunz (S. 63) treffend bemerkt, die freiere Handhabung des Textes, wegen ihrer dunkleren Sprache und ihres auf Israels Zukunft gedeuteten Inhalts statthaft, ja geboten war, geht diese zu wirklicher Haggada*) werdende Auslegung fast ununterbrochen fort. Vergl. Jes. 12, 3. 33, 22. 52, 7. 62, 10. Jer. 10, 11. (wo selbst der aramäische Vers erläutert wird) 12, 5. Ezech. 11, 16. Kap. 16. Hos. 3, 2. Am. 8, 5. Mich. 6, 4. Hab. 3. Sach. 12, 11. Die messianischen Stellen stehen gesammelt bei Buxtorf lex. p. 1270—1272. Vergl. Zunz a. a. O. S. 63 Not. b. und Hävernick a. a. O. S. 81: „Besonders wichtig sind die eingewebten jüdischen Meinungen jener Zeit und die theologischen Vorstellungen, bei welchen man sich mit besonderer Vorliebe

*) Ueber Haggada und Halacha vgl. Seligsohn a. a. O. S. 33: Duplex est interpretandi genus, alterum מדרש הלכה seu הלכה i. e. constitutio, decisio legis, vel a majoribus traditione accepta, e. g. הלכה למשה מסיני sententia vel consuetudo Mosis, inde a monte Sinai: sic loquntur de traditione certa, quam constat per oralem acceptionem inde a Mose usque ad posteros permanasse, vel ex controversiis doctorum Thalmudicorum constituta. Alterum est מדרש הגדה seu הגדה, אגדא, אגדתא, simpliciter מדרש vocatum, i. e. enarratio, historia jucunda et subtilis, invenitur raro in Mischnah, saepius in utroque Thalm. et in compendiis ad scripturam pertinentibus, quae Midraschim vocantur; continent fabulas, parabolas, explicationes allegoricas, arcana, admonitiones, vaticinationes etc. — Vgl. auch Frankel, Monatsschr. f. Judenth. 1857. S. 103 ff.

an das Buch Daniel anschloß. Dahin gehört die Deutung Stern Gottes durch Volk Gottes (Jes. 14, 3. vgl. Dan. 8, 10. 2 Makk. 9, 10.); die Anwendung der Stelle Dan. 12, 1. bei Jes. 4, 2; Jes. 10, 32. bringt er eine die Erzählung Daniel's Kap. 3. nachahmende Legende bei, welche dann spätere Thargumisten wiederholen (vgl. Tharg. Hier. 1 Mos. 11, 28. 16, 5.; 2 Chr. 28, 3.); bei Jes. 22, 14. 65, 15. hat er die Lehre vom zweiten Tode eingewebt; Jes. 30, 35. erwähnt er die Gehenna; besonders aber gehört dahin seine Messiaslehre, die er häufig auch in nichtmessianische Stellen einträgt, welche aber bei ihm noch sehr einfach erscheint und der neutestamentlichen Auffassung bisweilen nahe steht (Jes. 42, 1 ff. Matth. 12, 17 ff.; anders dagegen die LXX); doch auch anderwärts abweichend (Sach. 12, 10). Er erkennt die Beziehung der Stelle Jes. 53. auf den Messias und nimmt einen leidenden und büßenden Messias an, erlaubt sich jedoch auch hier, wie anderwärts (Mich. 5, 1.), vielfache Verdrehungen." Vgl. auch Zunz a. a. O. S. 332. Manches jedoch mag von der Hand eines späteren Interpolators in den Text eingetragen seyn. Zunz (S. 63 Note e.) rechnet hierher alles Feindselige gegen Rom, z. B. 1 Sam. 2, 5. Jes. 31, 9. Ezech. 39, 16.; die Erwähnung des Armillus u. dergl. Von Verfälschungen im Texte des Jonathan spricht schon Raschi zu Ezech. 47, 19. Beide Thargume, sowohl das des Onkelos als das des Jonathan, werden im Thalmud wie in den haggadischen Werken häufig citirt (s. Zunz S. 63 Note e u. f.).

Ausgaben: zuerst Leiria 1494. Fol. mit dem hebräischen Text und Kimchi's und Levi's Commentaren; sodann in den Bomberg'schen und Burtorf'schen rabbinischen Bibeln, der Antwerpner, Pariser und Londoner Polyglotte. Mehrere Propheten auch einzeln. Vgl. de Wette, Einl. I. S. 95. —

An das Jonathan'sche Thargum zu den Propheten reihen wir die zwei westaramäischen Thargumim zum Pentateuch, von welchen das eine vollständig, das andere nur in Fragmenten vorhanden ist. Jenes wird in unseren Ausgaben ebenfalls dem Jonathan-ben-Usiel zugeschrieben; dieses trägt die Aufschrift: Thargum Jeruschalmi. Sie sind in dem hierosolymitanischen oder jüdisch-aramäischen Dialekte geschrieben (vgl. Fürst, Lehrgeb. der aram. Idiome. §. 14 ff.; Frankel, Monatsschr. f. Judenthum. 6. Jahrg. S. 99), in einer Sprache, dem Syrischen vielfach sich annähernd, aber mit fremden Elementen in Ausdruck und Form ungewöhnlich stark versetzt. Richten wir zuerst unsere Aufmerksamkeit auf das vollständig uns vorliegende, angeblich von Jonathan verfaßte Thargum. Vgl. Winer, de Jonathanis in Pentateuchum paraphr. chald. spec. I. Erl. 1823. — Seligsohn, de duabus Hierosolym. Pentat. paraphrasibus. Vratislaviae 1858. — Frankel, Monatsschrift f. Judenth. 1857: Ueber den Geist der Uebersetzung des Jonathan-ben-Usiel zum Pentateuch und die Abfassung des in den Editionen dieser Uebersetzung beigedruckten Thargum jeruschalmi. Vergl. auch Petermann, de duabus Pentat. paraphr. chaldaicis Part. I. de indole paraphraseos quae Jonathanis esse dicitur. Berol. 1829. — Das Thargum Jonathan's ruht ganz und gar auf der Arbeit des Onkelos, welchen er häufig vollständig citirt. Aber er will nicht bloß eine Uebersetzung geben wie dieser, sondern „zugleich ein Compendium aller an den biblischen Text sich anlehnenden Haggada und prägnanten Halacha". Frankel a. a. O. S. 101. Zunz S. 72 ff. Treten wir näher an ihn heran.

Die schwierigen Stellen anlangend, so hat Jonathan den Sinn nur weniger getroffen; vgl. 1 Mos. 14, 14. 7, 3. (עגלות צב); 3 Mos. 1, 16. (בנצתו); in Erklärung vieler befindet er sich in handgreiflichem Irrthum, wie 2 Mos. 13, 8. (חמשים); 4 Mos. 14, 44. 23, 3. (וילך שפי durch abiit incurvus ut serpens); 1 Mos. 4, 1. 18, 10. (כעת חיה) 34, 10. An manchen Stellen ist er geradehin unverständlich, wie 1 Mos. 20, 16. 2 Mos. 24, 6. 1 Mos. 16, 13. Kap. 49. 5 Mos. 32. Besonders die Uebertragung letzterer Kapitel nimmt oft einen spielenden, tändelnden Karakter an.

Den Uebergang zur eigentlichen Paraphrase bilden die kleinen erklärenden Zusätze. Dieselben haben entweder den Zweck der Verdeutlichung schwieriger Stellen oder der

näheren Ausführung von Breviloquenzen oder der Motivirung des Zusammenhanges. Vergl. 2 Mos. 12, 4. 1 Mos. 1, 6. 28. 2, 18. 3, 1. 3, 16. 4, 4. 6, 1. 15, 18 23, 16. 2 Mos. 4, 16. 6, 12. 18, 16. Wie Onkelos, so setzt auch Jonathan statt der in der Schrift gebrauchten Namen von Völkern, Städten, Ländern die bekannten, zu seiner Zeit gebräuchlichen; vgl. 1 Mos. 2, 14. 8, 4; 4 Mos. 34, 11. 5 Mos. 3, 9. 3, 4 u. ö.; Winer S. 19. Ebenso folgt er dem Onkelos in Beseitigung der Anthropomorphismen Anthropopathismen in Beziehung auf das göttliche Wesen; er gebraucht wie jener die Präposition קדם oder מן קדם (1 Mos. 4, 3. 18, 21. 19, 18. 21, 7. 2 Mos. 1, 7. 5, 25. 15, 10.); er gefällt sich in Anwendung der Ausdrücke מימרא דיי, יקרא דיי, שכנתא דיי; oder er setzt für die Worte, welche menschliche Handlungen bezeichnen, gotteswürdigere Ausdrücke; vgl. 2 Mos. 3, 7. 19. (קדמי גלי für אני ידעתי); 2 Mos. 29, 31. 11, 5. 20, 3.; auch schreibt er Handlungen, welche Gott beigelegt werden, zum öfteren Engeln zu, 1 Mos. 31, 24. 2 Mos. 4, 24. Wie Onkelos setzt er für אלהים, wo es von Menschen gebraucht wird, andere Bezeichnungen; vergl. 2 Mos. 4, 6. 7, 1. 21, 6. 23, 4. (טעון als Bezeichnung der Götzen). Zuweilen unterscheidet er sich jedoch hierin von Onkelos: והייתם כאלהים; Onkelos: כרברבין, Jonathan: כמלאכין רברבין. Der Gottheit naht auch die haggadische Ausschmückung nur schüchtern (5 Mos. 32, 19. 20). Von biblischen Karakteren wird in möglichst decenten Ausdrücken gesprochen; vergl. 1 Mos. 20, 13. 30, 4. 9. 38, 2. 2 Mos. 2, 12; vgl. auch 2 Mos. 30, 3 u. ähnl. St. —

Die Jonathan'sche Haggada (Frankel S. 103 f.) betreffend, so ist hier dem Jonathan nur Weniges eigenthümlich, die Mischnah, die Thalmude, die übrigen exegetischen Werke, Mechilta, Sifra und Sifri sind seine Quellen. Einen Haupttheil seiner Paraphrase machen die legendenartigen Erzählungen aus, mit welchen er biblische Ereigniße, Karaktere, Israels Nationalgeschichte ausschmückt (Winer S. 28. 29). Auch die ethische Haggada, welche die sittliche Weltordnung, sowie besondere Morallehren in ihren Kreis zieht, findet sich bei ihm (Frankel S. 105). Die Handlungen der Frommen werden als nachahmungswerth, die Strafe eines jeden Vergehens als warnendes Beispiel aufgestellt. Ebenso wendet sich seine Paraphrase religiösen und metaphysischen Begriffen zu. „Die Thora ist vor dem Weltanfange geschaffen, mit ihr das Eden zur Belohnung der Frommen, das Gehinnom für die Sünder. Die Qualen der Hölle sind mit wahrhaft glühender Phantasie geschildert. Das Jenseits selbst berührt er nur im Allgemeinen. — Lebendig, wie sein Glaube an die glückliche Zukunft seines Volkes, sind des Paraphrasten messianische Hoffnungen. An jenem großen Tage des Gerichtes wird sich das göttliche Geheimniß offenbaren (5 Mos. 32, 39.) und Vergeltung geübt werden an Israels Drängern. Erst nach großen Kämpfen, bei denen Gog eine Hauptrolle spielt, wird jener heißersehnte Messiastag anbrechen.“ Frankel S. 106. Auch eine ausgebildete Angelologie hat Jonathan; einen Todesengel Samuel; neben den Engeln Michael, Gabriel, Uriel die Engel Sagnugael, Schachassai, Usiel; siebenzig Engel steigen mit Gott zur Besichtigung des Thurmbaues zu Babel herab; 900 Millionen verderbenbringende Engel ziehen mit Gott zu jener Unglücksnacht nach Aegypten. Henoch wird als Metatron in den Himmel versetzt; die Giganten (1 Mos. 6, 4.) werden namentlich genannt. Rhetorische oder poetische Digressionen finden sich 1 Mos. 22, 14. (das Gebet Abraham's auf Moriah); der Hymnus beim Tode Mosis (2 Mos. 34, 6); Parabeln 1 Mos. 49, 4. 4 Mos. 21, 34. 5 Mos. 32, 50. „Auch der in der Haggada beliebte Derusch fehlt nicht; so 1 Mos. 16, 12. die Deutung des אימה חשכה וכו׳ auf die vier Teiche; 4 Mos. 21, 24. die Auslegung und historisch begründete Deutung des Gebotes über die Opferthiere שור או כבש או עז; 4 Mos. 6, 24. der Priestersegen.“ Frankel S. 107. Nicht minder wendet sich Jonathan's Paraphrase der Halacha zu und zieht ihre Resultate in den Kreis ihrer Darstellung. Frankel S. 108. 109. —

Daß dieses Thargum Jonathan, dem Uebersetzer der Propheten, nicht angehören könne, ist allgemein anerkannt. Das Alterthum weiß von einem pentateuchischen Thargum

des Jonathan nichts; verehrt vielmehr in ihm nur den Uebersetzer der Propheten. Zunz S. 66. Daß dieses Thargum, welches man deshalb das pseudojonathanische nennt, nicht früher als in die Mitte des siebenten Jahrhunderts zu setzen ist, läßt unter Anderem die Erwähnung von Constantinopel (4 Mos. 24, 19. 24.), der Lombardei, sowie die Anführung der Namen Chadidja und Fatime (1 Mos. 21, 2.) vermuthen.

Was nun das Thargum Jeruschalmi und dessen Verhältniß zu Pseudojonathan, welcher beider genaue Verwandtschaft man auf den ersten Blick erkennen muß, betrifft, so enthält ersteres nicht einzelne Aenderungen zu einem alten uns nicht mehr zugänglichen palästinensischen Thargum, die ihm als Randglossen beigesetzt wurden, ist auch nicht Fragment einer früher vollständigen Paraphrase, sondern, wie wir mit Seligsohn behaupten, ein haggadisches Supplement und eine Sammlung von Marginalglossen und Varianten zu Onkelos, Pseudojonathan aber eine auf dieser Basis im Ganzen mit derselben Tendenz verfaßte spätere Redaktion des Jeruschalmi. Letzteres ist das ältere; denn während Pseudojonathan Engelnamen enthält, welche offenbar einer späteren kabbalistischen Zeit angehören, so ist Jeruschalmi's Angelologie eine sehr beschränkte; er kennt von Engelnamen nur den biblischen Namen מיכאל (1 Mos. 38, 25). Während ferner die Sprache des Jeruschalmi mehr an die Mischnah erinnert, so bewegt sich Jonathan mehr in der Ausdrucksweise des Thalmud. Frankel S. 140. 141.

Betrachten wir die Beziehung Pseudojonathan's zu Jeruschalmi näher. Frankel S. 141 f. Er hat letzteres bei seiner Arbeit vorliegen gehabt, denn oft schließt er sich dem Onkelos entgegen seiner Uebersetzung an, wo er sie gerechtfertigt findet. Vgl. die Beispiele zahlreicher kleiner Uebereinstimmungen zwischen Jonathan und Jeruschalmi bei Frankel S. 142. Wie die kleineren Varianten des Jeruschalmi, so hat aber Jonathan auch dessen größere Paraphrasen und haggadische Parthien bearbeitet und benutzt. Vergl. z. B. 4 Mos. 12, 12. die weitläufige Erklärung des Pseudojonathan über das unverständliche דאיתאכל פלגא דבישרא des Jeruschalmi. Größtentheils geht Jonathan mit der haggadischen Parthie des Jeruschalmi vereinfachend und abkürzend zu Werke; er flicht sie mit mehr Geschick in die Uebersetzung ein oder weiß sie an geeigneterem Orte unterzubringen. In alle dem zeigt sich der jüngere Ueberarbeiter.

Der Hauptbestandtheil des Thargums Jeruschalmi bilden die bald mehr bald weniger an die Uebersetzung des Onkelos sich anschließenden haggadischen Parthien; das ganze 34. Kapitel des 5. Buch Mosis stimmt fast wörtlich mit Onkelos überein. — Die kleinen glossenartigen Stellen sind ein kritischer Commentar zum Thargum des Onkelos (s. die Beweisführung Frankel S. 145 f.). Aus vielen Beispielen heben wir die Stelle 2 Mos. 14, 10—27. hervor. Während Onkelos überall das hebräische נטה durch רכן, das Hiphil הרים durch ארים wiedergibt, übersetzt er in allen diesen Versen ungenau, so Vers 16: ואתה הרם את מטך ונטה את־ידך, Onkelos: ואת טול ית חוטרך וארים ית ידך, daher Jerusch.: ואת ארם ית חוטרך וארכין ית ידך; V. 21: ויט, Onk.: וארים, Jerusch.: וארכין; Vers 26: נטה, Onk.: ארים, Jerusch.: ארכין; Vers 27: ויט, Onk.: וארים, Jerusch.: וארכין. Seligsohn S. 17.; Frankel a. a. O. S. 226. Man sieht, Jeruschalmi verbessert die ungenaue Uebersetzung des Onkelos. Vergl. den ausführlichen Nachweis bei Frankel S. 146. 147. — Voraussetzung dieser Ansicht ist, daß das Thargum Jeruschalmi ursprünglich nicht vollständig war. War dies aber der Fall, so erscheint die Ueberarbeitung und Vervollständigung durch den Verfasser des Pseudojonathan erklärlich, daß Jonathan aber nicht jede Glosse des Jeruschalmi benutzt hat, wird nichts Auffallendes seyn, da er kritisch verfährt. Den Nachweis, daß das Thargum des Onkelos schon früh den Palästinensern bekannt war, s. bei Seligsohn S. 12 und in der Note II. (S. 36. 37).

Ausgaben von Pseudojonathan: zuerst mit dem hebräischen Text, Onkelos, dem Jerusal. Thargum und Raschi's Commentar durch Ascher Phorins. Vened. 1590. 1594. 8°. Han. 1618. 8. Amsterd. 1640. 4. Prag 1646. 8. Lond. Polyglotte. IV. Bd. Tharg. Jerusch.: in der Bomberg'schen Bibel. Ven. 1518 u. flgg.; zuletzt in der Londoner Polyglotte. 4. Bd. —

Die Angabe, daß Joseph der Blinde, um das J. 322 Vorsteher der Akademie zu Sora, Verfasser der Thargume zu den Hagiographen sey, wird bereits von Autoren des 13. Jahrhunderts widerlegt. Zunz a. a. O. S. 65. Dieselben sind vielmehr aus der Feder mehrerer Uebersetzer geflossen. Eichhorn a. a. S. 428. Es sind zu unterscheiden 1) Psalmen, Sprüche, Hiob; 2) die 5 Megilloth (Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Esther, Koheleth); 3) Daniel, Chronik, Esra. Derselbe sprachliche Karakter*), welcher den Paraphrasen der Psalmen, Hiob's und der Sprüche eignet, berechtigt zu dem Schluß, daß sie in der Zeit nicht sehr fern von einander liegen dürften und ihr Ursprung ein gemeinschaftliches Vaterland, vielleicht Syrien, erfordert. Raschi, welcher Onkelos und Jonathan oft erwähnt, citirt nie ein hagiographisches Thargum. Zunz S. 64.

Das Thargum zu den Sprüchwörtern hält sich von haggadischer Auslegung fast ganz frei und schließt sich auf engste an den hebräischen Text an, indem es sich nur wenige und unbedeutende Abweichungen von demselben (wie 10, 20. 11, 4. 15.) erlaubt. Auffallend ist die nahe Uebereinstimmung dieses Thargums mit der syrischen Uebersetzung. An vielen Stellen treffen beide Versionen nicht nur in der Wiedergabe des Sinnes, sondern sogar in der Wahl und Stellung der Worte auf das Genaueste zusammen; vergl. 1, 1—5. 6. 8. 10. 12. 13. 2, 9. 10. 13. 14. 15. 3, 2—9. 4, 1—3. 26. 5, 1. 2. 4. 5. 8, 27. 10, 3—5. 26, 1. 27, 2. 5. 6. 8. 29, 5. 6. 31, 31. Bereits Dathe in seiner scharfsinnigen Abhandlung: de ratione consensus versionis Chaldaicae et Syriacae proverbiorum Salomonis. Lips. 1764 — hat diese Uebereinstimmung mit der syrischen Version durch eine wirkliche Abhängigkeit und Benutzung derselben zu erklären versucht, während Hävernick den Grund der Verwandtschaft beider Uebersetzungen in dem wörtlichen Karakter beider und der Verwandtschaft des Idioms findet. Wir entscheiden uns mit Eichhorn für die Annahme Dathe's, und zwar aus folgenden Gründen:

1) Die Uebereinstimmung erstreckt sich auch auf Abweichungen vom masorethischen Text, auf paraphrastische Erklärungen, auf Zusätze, auf andere Lesarten; vgl. Sprüche 7, 24., wo beide Uebersetzungen übereinstimmend mit LXX statt כעכס lesen ככלב; V. 23. beide וכאיל statt איול; 10, 3. הולך statt הַוַּת; 14, 14; 24, 5; 15, 4; 22, 6; 24, 21. 22; 25, 20. 27; 27, 16. 24; 28, 11.—28, 1. 4. — Vergl. Eichhorn am angef. O. S. 431 u. 432.

2) Manche Erklärungen des Thargumisten erklären sich leicht aus dem Syrer; so übersetzt derselbe Spr. 5, 19. דַּדֶּיהָ יְרַוֻּךָ durch ܗܠܟ ܐܘܪܚܬܗ, vias ejus disce, als hätte er דרכיה gelesen. Der Thargumist faßt Weg figürlich und übersetzt rationem disce. Spr. 29, 5. übersetzt der Syrer קריה durch ܩܪܝܐ (urbs), der Thargumist durch כדבא (mendacium); eine Version, welche sich leicht aus dem Syrischen durch die Annahme erklären läßt, daß ܩܪܝܐ in ܟܪܝܐ verschrieben war. Hierzu kommen endlich noch die häufigen Syriasmen dieses Thargums: הו (ܗܘ), הלין (ܗܠܝܢ); מִנּוּ (ܡܢܘ) für מן הוא. Die dritte Person des Futurums wird mit נ statt mit י formirt; vgl. ferner das rein syrische Adverbium מסרהבאית; גיר (ܓܝܪ) u. dergl. m. Die Erscheinung, daß der Thargumist oft mit dem hebräischen Text übereinstimmt, wo der Syrer seinen

*) Tharg. Ps. spricht von Constantinopel (108, 11) und hat gleich dem Tharg. Job. (15, 15. 20, 27. 35, 10) das Wort אנגלי (Ps. 82, 6. 86, 8. 96, 1) für Engel. Zunz S. 64. Anmerk. c. Hierher gehört ferner das angehängte נ in der dritten Pers. plur. praet. Peal; der Infinitiv mit מ praef.; גור = ܓܘܪ, moechari; Spr. 6, 29. 32. גיור, adulter 30, 20; vgl. Tharg. Job. 36, 20; נימוס, νόμος, Syr. ܢܡܘܣܐ Tharg. Pss. und Provv. u. dgl. m. Vgl. Hävernick am angef. O. S. 87. Anm. ***.

eigenen Weg geht (vgl. Spr. 2, 12. 7, 7. 11, 20. 15, 15. 21, 12. 23, 2. 24, 26. 38 u. ö.), oder daß er zuweilen den Syrer und den hebräischen Text zugleich verläßt (11, 19. 18, 1. 21, 14. 22, 17. 24, 7. 26, 6. 29, 10 u. ö.), erklärt sich genügend aus der Annahme, daß derselbe zwar die syrische Uebersetzung zur Grundlage seiner eigenen gemacht, aber daneben den hebräischen Text oder andere Uebersetzungen desselben gebraucht hat. Eichhorn a. a. O. S. 433.

Was das Thargum zu den Psalmen betrifft, so schließt sich dasselbe in Uebersetzungen mancher Psalmen eng an den hebräischen Text an (vergl. Ps. 1. 3. 5. 6. 8. 11. 13 u. a.); in anderen hingegen betritt es die Jonathan'sche Bahn der Haggada (Ps. 9. 18. 23. 49). An vielen Stellen folgen zwei, zuweilen drei Uebersetzungen auf einander, gewöhnlich mit der Bezeichnung ת׳ א׳ (תרגום אחרת) ein anderes Thargum), angeführt. In dem Cod. Erp. finden sich die Thargume zu Psalmen, Hiob und Proverbien mit solchen Einschiebseln als Randglossen versehen. Sie scheinen von da in den Text aufgenommen worden zu seyn. So oft im Buch Hiob zwei solche Uebersetzungen vereinigt sind, pflegt eine ziemlich wörtliche voranzugehen und eine haggadische zu folgen. Eichhorn a. angef. O. S. 429. Vergl. z. B. Hiob 14, 18: וברם טור נפל יתר וטינר מסתלק מן אתריה: ת׳א׳ וברם לוט דאתפרש מאברהם דמתיל לטור רם נתר ותקיפא סלק איקר שכנתה מסדום דהוא אתריה, veruntamen mons cadens defluet et petra transferetur de loco suo. **Thargum aliud:** Veruntamen Lot, qui separatus est ab Abraham, qui similis erat monti excelso, diffluxit, et fortis sustulit gloriam majestatis suae de Sodom, qui locus ejus erat; vgl. 14, 22. 15, 10. 20. 32. 24, 19. 20. 25, 2. 29, 15. 30, 4. 19 u. ö.

Das Thargum der fünf Megilloth, welches vielleicht auf Einen Verfasser zurückzuführen ist, ist in einem Dialekt geschrieben, welcher die Mitte hält zwischen dem westaramäischen des Thargums zu Hiob, Psalmen und Sprüchen und dem ostaramäischen des babylon. Thalmud. Es erweist sich durch Erwähnung des Thalmud (Cant. 1, 2. 5, 10), wie der Muhamedaner (Cant. 1, 7.) als einer späteren Zeit angehörig. Der Verf. hat wahrscheinlich ziemlich lange nach der thalmudischen Epoche gelebt. Zunz a. a. O. S. 65. Uebrigens ist dieses Thargum weniger eine Uebersetzung als ein fortlaufender haggadischer Commentar zu nennen, „welches in immer stärkerem Grade nach der Reihenfolge: Ruth, Klagelieder, Koheleth, Esther, Hoheslied der Fall ist, so daß die Haggada in Anwendung der Schrift auf jüngere Ideen sich in reicher Fülle ergießt.“ Das Thargum vom Hohenlied ist eine Lobrede auf das jüdische Volk, durchwebt mit albernen Anachronismen. Zu dem Buch Esther gab es verschiedene Thargumim. Ein kurzes, sich genau an den Text anschließendes findet sich in der Antwerpner Polyglotte; dasselbe mit Glossen erweitert in: Thargum prius et posterius in Esth. studiis Fr. Taileri. Lond. 1655. 4. — und bildet hier das Thargum prius (daraus abgedruckt Lond. Polygl.); das Thargum posterius bei Tailer ist noch ungleich weitläufiger, voll Legenden und Amplifikationen. Noch andere Thargumim sind handschriftlich vorhanden. Catal. codd. Mss. bibl. Bodlej. I, p. 432. Vergl. Eichhorn a. a. O. S. 437. Hävernick S. 89. — Ein Thargum zu den Büchern der Chronik, dem Alterthum lange unbekannt, findet sich in der älteren Erfurter Handschrift, woraus dasselbe der Prediger Matthias Friedrich Beck (Aug. Vind. 1680 u. 1683) herausgab. Einen richtigeren und besonders im genealogischen Theile der Bücher der Chronik vollständigeren Text lieferte Wilkins aus dem Cod. Erp. der Cambridger Bibel: Paraphrasis chaldaica in librum priorem et posteriorem Chronicorum ed. David Wilkins. Amstelod. 1715. 4. Daß das Thargum einer späteren Zeit angehört, beweist seine Benutzung von Pseudojonathan und von dem jerusalemischen Thargum, das es zuweilen wörtlich ausschreibt, z. B. in der Völkertabelle des ersten Kapitels oder ib. V. 51. (vergl. jerusal. Tharg.; 1 Mos. 36, 39; Zunz S. 80 Anm. b.). Im Uebrigen ist seine Tendenz eine haggadische. — Am vollständigsten finden sich die Thargumim zu den Hagiographen in der Londoner Polyglotte.

Lic. theol. Dr. Volck.

Tharschisch, תַּרְשִׁישׁ. I. ein geographischer oder ethnographischer Begriff, zu dessen richtiger Bestimmung es zweckmäßig ist, die verschiedenen alttestamentl. Stellen, welche in Betracht kommen, auseinanderzuhalten.

1. Zunächst fragt sich, welchen Sinn die Völkertafel (1 Mos. 10, 4.) mit Tharschisch verbindet. Hier und ebenso in der parallelen, nur wenig davon abweichenden Stelle 1 Chr. 1, 7.*), wird es neben Elischah, Kittim und Dodanim unter den Söhnen Javan's aufgeführt. a) Man hat darunter, von der Meinung ausgehend, es müssen hier die hellenischen Hauptstämme bezeichnet seyn, wobei übrigens Javan natürlich als allgemeine Bezeichnung für Griechenland aufzufassen wäre, die Dorier verstanden, so namentlich noch das Zeller'sche Bibelwörterbuch und der Index zu der neuesten von Lionnet besorgten Ausgabe des Kiepert'schen Bibel-Atlas (Berl. 1861), wo dieser Artikel freilich sehr mangelhaft behandelt ist. Es sind aber zu dieser Annahme keine genügenden Gründe vorhanden, und die Aehnlichkeit des Namens, falls sie etwa geltend gemacht werden sollte, ist viel zu fern liegend. b) Mit größerer Wahrscheinlichkeit hat Knobel (Die Völkertafel der Genesis. Giessen 1850. S. 86 ff.) dieses Tharschisch auf die Tyrsener (oder Etrusker, Tusker) gedeutet, welche von dem Verfasser der Völkertafel mit Javan und Elischah (Aeolier) zusammengestellt seyen, weil sie, wenn auch nicht ein hellenisches, doch auch, wie diese, ein pelasgisches Volk wären. Knobel betrachtet es nämlich als unzweifelhaft, daß die Etrusker oder Thyrrhener ein ursprünglich aus Griechenland eingewandertes, in alten Zeiten in Italien, namentlich in dessen nördlichem Theil, weit verbreitetes Volk gewesen seyen, und zeitweise sogar die ganze Westküste Italiens innegehabt haben. Vermuthlich sey aber mit Tharschisch die Bevölkerung von ganz Italien bezeichnet, da die Hebräer sonst kein italienisches Volk kannten und auch Gen. 10 kein solches aufgeführt sei. Dabei nimmt er an, daß der Name Tharschisch (oder wenigstens dessen Grundform Tharsch) sich leicht mit Tarco oder Tarcho, dem heros eponymos, der der Erbauer von *Ταρχωνία* oder *Ταρχυνία* = Tarquinii gewesen seyn soll, nur weiterhin, mit dem Namen des Volks *Τυρσηνοί* (und *Ῥασέναι* bei Dion. Halic. I, 30, wofür wohl *Ταρσεναί* zu lesen sey) combiniren lasse. In diesem Sinne, meint Knobel, sey Tharschisch außer der Völkertafel etwa auch noch Jes. 66, 19. zu verstehen, wo allerdings eine an 1 Mos. 10, 4. erinnernde Zusammenstellung geographischer oder ethnographischer Namen sich findet. c) Dagegen ist Delitzsch (Comm. zur Genesis. 3. Aufl. S. 293) — die Ansicht Knobel's entschieden bestreitend, namentlich weil für die Etrusker mit überwiegender Wahrscheinlichkeit lydische Abkunft anzunehmen sey (s. besonders S. 631 ff.) — geneigt, auf die schon von Josephus (Ant. I, 6, 1) ausgesprochene Ansicht zurückzukommen, daß unter Tharschisch nichts anderes als das cilicische Tarsus zu verstehen sey, wobei man etwa an die von Rosenmüller (bibl. Alterthumsk. I, 2. S. 109) citirte Angabe des Berosus (bei Euseb.) erinnern könnte, daß Sanherib Tarsus nach der Aehnlichkeit von Babel gebaut und Tarsis genannt habe. Da aber Tarsus auf den dorther stammenden phönicischen Münzen immer תרז geschrieben ist (s. Gesenius, Script. Lingu. Phoen. Monumenta p. 276 sqq.), so wird sich eine Zusammenstellung dieses Stadtnamens mit תַּרְשִׁישׁ nicht halten lassen. d) Movers (Phönicier II, 2. Geschichte der Colonieen S. 506) spricht sich darüber, wie das Tharschisch der Völkertafel aufzufassen sey, nicht genauer aus. Indem er aber als Ergebniß der Stelle 1 Mos. 10, 4. bezeichnet, daß nach der Ansicht der Hebräer Tharschisch nicht eine phönicische Stadt, sondern ein von Javan abstammendes Volk gewesen sey, und annimmt, daß die betreffenden vier Stämme darum in jener Stelle genannt werden, weil sie von

---

*) Es steht dort תַּרְשִׁישָׁה, was aber, wie Gesenius im Thesaurus mit Recht vermuthet, wohl nur dem vorhergehenden אֱלִישָׁה nachgebildet ist. Die Vermuthung von Movers (Phönicier II, 2. S. 597, Anm. 10.), daß das ה mit dem folgenden zu verbinden und zu lesen sey: תַּרְשִׁישׁ הַכִּתִּים, Tharschisch der Chittäer (im Unterschied von einem östlichen Tharschisch, das wegen 2 Chron. 9, 21. 20, 36. anzunehmen sey), halten wir nicht für begründet.

alter Zeit her mit der palästinensischen Küste in Verbindung standen, so scheint es, daß Movers Tharschisch auch hier in demselben Sinne genommen wissen will, den es sonst im alten Testamente hat, und dies dürfte auch das Richtigste seyn. Wenigstens spricht dafür, daß auch Stellen aus späteren Zeiten, in denen man jedenfalls das phönicische Colonialgebiet Tharschisch in dem sogleich weiter zu besprechenden Sinne kannte, ganz offenbar mit 1 Mos. 10, 4. sich berühren, so namentlich Jes. 66, 19., aber auch Ps. 72, 10. und Jes. 60, 9., wo wie Gen. 10, 5. die אִיִּים mit Tharschisch in Verbindung gebracht sind (s. auch Jes. 23, 1. u. 2.).

2) Wenden wir uns nun zu der großen Anzahl der übrigen alttestamentlichen Stellen, so ist es nicht nöthig, die mancherlei verkehrten Hypothesen, welche früher über Tharschisch aufgestellt wurden, z. B. es sey in Karthago (so übersetzten schon die LXX. an einzelnen Stellen) oder in Aethiopien oder am persischen Meerbusen zu suchen, näher anzusehen und zu beleuchten; wir verweisen in dieser Beziehung auf den Artikel in Winer's Realwörterbuch. Es ist längst kein Zweifel mehr darüber, daß Tharschisch, identisch mit dem Tartessus der Griechen und Römer, in Spanien zu suchen ist, wie dies schon die ältesten Erklärer der Völkertafel, z. B. Eusebius (Θαρσεῖς ἐξ οὗ Ἴβηρες), bemerkten. Ueber die Lage von Tharschisch geben zwar die biblischen Stellen zunächst keinen weiteren Aufschluß, als daß es ein im Westen gelegener (daher mit den „Inseln" zusammengestellt Ps. 72, 10. Jes. 60, 9.) von Palästina aus zu Schiff zu erreichender und auch besonders häufig von dort aus zu Schiff aufgesuchter (Jona 1, 3. 4, 2; daher denn der Ausdruck אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ, nach Tharschisch segelnde Schiffe, sprüchwörtlich für etwas Hohes und Gewaltiges, Jes. 2, 16. Ps. 48, 8.) Punkt, und zwar eine der wichtigsten und reichsten Colonieen der Phönicier sey (s. besonders Jes. 23, 1. 6. 10. Ezech. 38, 13). Schon dadurch aber werden wir auf Spanien verwiesen, als auf dasjenige westliche Land, welches verhältnißmäßig am meisten und schon in den frühesten Zeiten den Phöniciern bekannt und zu Niederlassungen von ihnen benutzt war. Nach Spanien weisen uns aber auch entschieden die als Hauptgegenstände des von den Phöniciern dorthin getriebenen Handels bezeichneten Produkte, namentlich das Silber, Jer. 10, 9., als specifisches Erzeugniß von Tharschisch angeführt; auch Ezech. 27, 12., wo daneben noch Eisen, Zinn und Blei, die von den klassischen Schriftstellern ebenfalls als Produkte Spaniens bezeichnet werden, erwähnt sind. Dazu kommt endlich die ganz offenbare Identität des Namens Tharschisch mit dem besonders von den ältesten griechischen Schriftstellern so häufig genannten phönicischen Colonialgebiet Tartessus in Spanien, eine Identität, die hinsichtlich der Verwandlung des שׁ in ת an Batanea = בָּשָׁן, Tyrus = צֹר hinreichende Analogieen hat und überdies durch Formen, wie Ταρσήϊον (bei Polyb. III, 24, 4. eine spanische Lokalität) und selbst Tarsis (s. bei Movers am angef. O. S. 613, Anm. 65) bestätigt wird.

Daß nun dieses Tharschisch oder Tartessus im südwestlichen Theile der iberischen Halbinsel und zwar am Ausfluß des Baetis (Quadalquivir) zu suchen sey, darüber kann kein Zweifel obwalten. Man suchte aber die Lokalität noch genauer zu bestimmen. Indem man, den Berichten der griechischen und römischen Schriftsteller seit Strabo folgend, annehmen zu müssen glaubte, Tharschisch oder Tartessus sey der Name einer von den Phöniciern gegründeten Stadt in Spanien und erst etwa davon abgeleitet der Name der sie umgebenden Landschaft oder auch (Winer) Collektivbezeichnung der in Spanien gelegenen phönicischen Colonieen, schwankte man zwischen verschiedenen spanischen Städten, und zwar nach dem Vorgang der Alten (s. bei Movers a. a. O. S. 608) hauptsächlich zwischen Gades und Carteja, während Redslob (Tartessus, ein Beitrag zur Geschichte des phönicisch-spanischen Handels ꝛc. Hamb. 1849) die üblichen und gewiß richtigen Vorstellungen über die Lage von Tartessus im Allgemeinen beseitigend, den Namen in dem römischen Dertosa, dem heutigen Tortosa, wiederfinden will. — Dagegen hat nun Movers (a. a. O. S. 594 ff., besonders S. 610 ff.) mit überzeugenden Gründen nachgewiesen — und derselben Ansicht scheint auch Knobel a. a. O. S. 90 ff. zu seyn —

daß Tharschich = Tartessus (womit dann in weiterer Linie auch Turditani, Turduli zusammengestellt wird) nicht eine Stadt gewesen ist, sondern ein Volk und Land im südwestlichen Spanien (der Hispania Baetica) außerhalb der Säulen des Herkules (zuweilen scheint auch der Fluß Baetis selbst diesen Namen geführt zu haben, und Movers am angef. O. S. 611 f. geht sogar so weit, anzunehmen, der Name Baetis, wofür auch Certis u. s. f. vorkomme, hänge mit Tarsis, Tersis zusammen). Zu der von Movers aufgestellten Ansicht stimmen sowohl die biblischen Nachrichten, besonders z. B. Psalm 72, 10. מַלְכֵי ת״ (Jes. 23, 10. בַּת ת״ weist nicht nothwendig auf eine Stadt hin), als sämmtliche ältere griechische Quellen, hinsichtlich deren wir, wie überhaupt hinsichtlich des historischen Materials, auf Movers verweisen. Erst in der Zeit der römischen Herrschaft über Spanien taucht die Meinung auf, Tartessus sey eine Stadt gewesen; aber man war dabei gleich anfangs über die Lage derselben unsicher, woraus auch die Unzuverlässigkeit jener Annahme überhaupt hervorgeht. So erklärt sich denn auch der Umstand, den man früher mit Recht sehr auffallend fand, daß nirgends die Zerstörung von Tartessus erwähnt wird. Ueber die Geschichte dieses Jahrhunderts hindurch den Phöniciern unterworfenen Gebiets läßt sich nur so viel sagen, daß natürlich, wie dies Jes. 23,10. in so bezeichnenden Worten angekündigt ist, mit der Demüthigung der phönicischen Städte für dasselbe zunächst eine Zeit der freien, ungehinderten Bewegung begann; bis es dann bald den punischen und nach diesen den römischen Eroberern anheimfiel.

Ist aber Tharschisch Name eines spanischen Volkes und Landes, so versteht sich von selbst, daß die etymologischen Versuche, welche das Wort aus dem Semitischen erklären wollten (z. B. die gebrochene, mit Gewalt eroberte Stadt; oder: harter, mit Silbererz durchdrungener Boden; oder: Festung) keinen Werth haben. Dagegen will Knobel die von Wilhelm von Humboldt (Urbewohner Hispaniens, S 39 ff.) behauptete Unmöglichkeit, das Wort aus dem Baskischen abzuleiten, zu Gunsten seiner Hypothese verwerthen, daß die Tyrsener nach Spanien übergesiedelt seyen, wie denn der Name Tarraco mit dem etrurischen Tarco zusammengehöre und Tarraco ausdrücklich als Tyrrhenia bezeichnet werde; so erkläre sich denn auch die Uebertragung des Namens Tharschich auf spanische Gebietstheile, wobei weiter anzunehmen wäre, daß die Phönicier das ש in ת verhärteten (daher Tartessus). Daran schließe sich dann weiter die Bezeichnung des Volkes der *Τουρδίτανοι*; diese haben das frühere Tartessus bewohnt, sich aber durch Bildung wesentlich von den übrigen Iberern unterschieden und damit als Einwanderer zu erkennen gegeben.

Schließlich ist noch die eigenthümliche Art zu besprechen, in welcher Tharschisch in zwei Stellen der Chronik erwähnt wird. Während wir 1 Kön. 10, 22. lesen, daß Salomo eine Tharschischflotte (אֳנִי natürlich collektiv) im Meere hatte, die, in Gemeinschaft mit einer Flotte des Königs Hiram von Tyrus, alle drei Jahre einmal Gold, Silber, Elfenbein, Affen und Pfauen brachte, und man hier sowohl nach den Produkten als nach den offenbar damit zusammengehörigen, vermuthlich (wie Ewald, Geschichte des Volks Isr. III, S. 345 annimmt) nur aus einer anderen Quelle geschöpften Stelle 1 Kön. 9, 26—28. (wo berichtet wird, daß diese Schiffe Salomo's in Ezjon Geber gebaut wurden und nach Ofir fuhren) nur an eine Fahrt nach Ofir denken kann und also Tharschischschiffe in dem Sinne von „große Seeschiffe“ deuten muß, ist in der parallelen Stelle 2 Chr. 9, 21. von einer Fahrt nach Tharschisch die Rede. Ein ganz ähnliches Verhältniß findet statt zwischen 1 Kön. 22, 49. und 2 Chron. 20, 36. In der ersten Stelle heißt es, Josaphat habe Tharschischschiffe bauen lassen, die nach Ofir fahren sollten; es sey aber nichts daraus geworden, weil dieselben vor der Ausfahrt in Ezjon Geber zertrümmert wurden. Dagegen liest man in der parallelen Stelle 2 Chron. a. a. O., Josaphat hat im Bunde mit Ahazjah, dem König von Israel, Schiffe bauen lassen, um nach Tharschisch zu fahren, aber sie seyen, gemäß der Androhung eines Propheten, im Hafen zerschellt. Hier ist es ganz offenbar, daß die nach

Ofir bestimmten Tharschischschiffe in nach Tharschisch fahrende Schiffe verwandelt sind. Zwar gibt sich Keil (apologet. Versuch über die Bücher der Chron. S. 299 ff.) alle Mühe, die Richtigkeit der Berichte des Chronisten aufrecht zu erhalten. Zunächst glaubt er im letztgenannten Falle, es seyen beide Stellen nicht parallel, sondern es habe sich zweimal dasselbe ereignet, indem Josaphat das zweitemal wirklich Schiffe baute, die nach Tharschisch in Spanien fahren sollten, weil er die gefährliche Fahrt im rothen Meere meiden wollte; da aber das Bauholz in Ezjon Geber lag, seyen die Schiffe dort gebaut und nachher auf dem Landweg in das mittelländische Meer geschafft worden! Die völlige Unwahrscheinlichkeit dieses ganzen harmonistischen und apologetischen Versuchs bedarf keiner weiteren Nachweisung. Vielmehr ist es ganz klar, daß wir es hier mit einer und derselben Begebenheit zu thun haben, daß aber vom Chronisten die Tharschischschiffe als nach Tharschisch fahrende Schiffe verstanden wurden. Im ersten Falle aber glaubt Keil, in der Stelle 1 Kön. 10, 22. sey gar nicht von einer Ofirfahrt, sondern von einer Tharschischfahrt die Rede; denn die Ofirfahrt müsse alle Jahre stattgefunden haben (wegen 1 Kön. 10, 14); in Ofir aber habe es kein Silber gegeben, Pfauen und Affen aber seyen von der afrikanischen Küste, die auch unter Tharschisch begriffen sey, mitgenommen worden. Auch hier können Keil's Ausführungen nicht befriedigen. Ist auch 1 Kön. 10, 22. Ofir nicht ausdrücklich als Ziel der Flotte genannt, so ist doch gar nicht zu bezweifeln, daß die Stelle mit 1 Kön. 9, 26—28. in Verbindung zu bringen ist, und die genannten Produkte sprechen jedenfalls eher für Ofir als für Tharschisch.

Es bleibt daher nichts übrig, als entweder mit Bleek (Einleit. ins A. Testament, S. 397 f.) zuzugeben, daß „dem Verfasser der von ihm vorgefundene Ausdruck nicht mehr recht klar war und daß, indem er denselben bestimmter und deutlicher zu gestalten suchte, dies auf eine nicht ganz genaue und richtige Weise geschah" — eine Ansicht, die schon von Tychsen und Bredow (historische Untersuchungen, II.) aufgestellt, neuerdings ziemlich allgemein angenommen ist (s. z. B. Bertheau zu 2 Chron. 9, 21; Ewald, Geschichte des Volkes Israel, III. S. 345, Anm. 3.) — oder wenigstens mit Movers (kritische Untersuchungen über die biblische Chronik S. 254) anzunehmen, daß sich im Verlaufe der Zeit die Kunde über das wirkliche Tharschisch bei den Hebräern verlor und man darunter überhaupt alle fernen Länder im Westen oder im Süden verstand, oder (wie Movers, Phönicier II, 2. S. 597 sich ausspricht) ein westliches und ein östliches Tharschisch unterschied. Auf keinen Fall darf man dem Chronisten das Mißverständniß aufbürden, daß er von Ezjon Geber aus Schiffe nach dem spanischen Tharschisch fahren ließ; das Wahrscheinlichste ist vielmehr, daß er, veranlaßt durch den Ausdruck „Tharschischschiffe", das damals nicht mehr im ursprünglich richtigen Sinne, sondern überhaupt als seefernes Land verstandene Tharschisch setzte.

Litteratur: Winer, Realwörterbuch. — Gesenius, Thesaurus. — Cleß in Pauly's Reallexikon Bd. VI, 2. S. 1627 ff. — Movers, Phönicier, II, 2. — Knobel, Völkertafel.

II. Name eines Edelsteins, der ohne Zweifel vorzugsweise in Tharschisch gefunden wurde und daher seinen Namen hatte. 2 Mos. 28, 20. 39, 15. Ezech. 1, 16. 10, 9. 28, 13. Dan. 10, 6. Hohesl. 5, 14. Nach den LXX und Josephus der Chrysolith oder Topazier. Luther: Türkis. Vgl. Braun, de vest. sacerdot. II, 17.

III. Personenname, Esther 1, 14. 1 Chron. 7, 10. E. Osiander.

Theatiner (Cajetaner) — Clerici regulares Theatini, Cajetani, Chietini — sind regulirte Kleriker oder Chorherren vom gemeinsamen Leben, daher heißen sie auch Clerici regulares in commune viventes. Ihre Entstehung fällt erst in den Anfang des 16. Jahrhunderts und hatte den Zweck, durch eine strengere Zucht unter dem Klerus selbst, durch eine wirksame seelsorgerliche Praxis, überhaupt durch eine gemeinnützige geistliche Wirksamkeit dem Klerus die beim Volke verlorene Achtung wieder zu erringen und der auch in Italien eingedrungenen Reformation entgegenzuwirken. Man glaubt,

— wie Pabst Hadrian VI. auf dem ersten Reichstage zu Nürnberg schon darlegen ließ — daß die Reformation etwas Aeußerliches sey, mit der Reorganisation des Klerus sich auflösen würde, und wollte durch ein Leben des Klerus in apostolischer Einfachheit, durch die Erweckung eines neuen apostolischen Geistes mittelst des Gottesdienstes und der Predigt die erlittenen Verluste wieder ausgleichen, die Seelen der römischen Kirche neu zuführen. Was die Contemplation sonst bewirkte, sollte also nun durch die praktische Seelsorge, eine reine Klosterzucht, Herstellung des apostolischen Lebens, Krankenpflege und Predigt gegen die Ketzer erreicht werden.

Der Orden der Theatiner entstand in Rom durch Cajetan von Thiene (daher auch der Name „Cajetansorden"), Johann Peter Caraffa (damals Bischof von Theate, gewöhnlich Chieti genannt, später Pabst Paul IV., daher auch die Namen „Chietiner", „Pauliner") und Bonifacius von Colle, und erhielt am 24. Juni 1524 die päbstliche Bestätigung. Die Gründung des Ordens ging ganz eigentlich von Cajetan aus, der, im Jahre 1480 geboren, gleich nach seiner Taufe der Jungfrau Maria geweiht wurde, und von Kindheit an in aller Frömmigkeit gelebt haben soll. Auf der Universität zu Padua erhielt er seine wissenschaftliche Ausbildung; im Jahre 1505 wurde er Doktor beider Rechte, dann ging er nach Rom; hier erhob ihn Pabst Julius II. zum Protonotar. Darauf wurde er Mitglied der Brüderschaft von der göttlichen Liebe, erhielt späterhin die Weihe als Priester, legte aber nun sein Amt als Protonotar nieder und begab sich nach Vicenza, wo er sich der Krankenpflege und der Ausübung mönchischer Frömmigkeit widmete. Nach einiger Zeit ging er, auf den Rath seines Beichtvaters Johann Baptista von Crema, von Vincenza nach Venedig, später wieder nach Rom, und hier reifte in ihm der Plan, durch eine Reformation des Klerus eine Reformation der Kirche im päbstlichen Sinne herbeizuführen und dadurch der evangelischen Reformation entgegenzuarbeiten. Zu diesem Zwecke verband er sich mit Johann Peter Caraffa und Bonifacius von Colle, zu beiden trat noch Paul Consiglieri; auch diese drei gehörten der Brüderschaft von der göttlichen Liebe an. Sie legten sämmtlich ihre bisher geführten Kirchenämter nieder und verbanden sich zu dem oben angegebenen Zwecke zu einem Orden, der bei seiner Bestätigung von Clemens VII. die Privilegien der Chorherren der Lateranensischen Congregation und das Recht erhielt, neue Mitglieder anzunehmen, die drei gewöhnlichen Mönchsgelübde abzulegen und unter einem Superior, der immer nur für drei Jahre gewählt werden sollte, zu stehen. Peter Caraffa war der erste Superior, und nach seinem im Neapolitanischen gelegenen Bisthume Theate erhielt der Orden, der seinen ersten Sitz im Hause des Bonifacius von Colle fand, den Namen Theatiner. Die Ordensglieder verzichteten auf jeden Besitz, wollten nach Art der Apostel nur in völliger Armuth leben und ihren Unterhalt weder durch Erwerb noch durch Betteln, sondern allein durch die Gaben ermöglichen, welche ihnen durch die Vorsehung zufallen würden. Daher erhielten sie auch den Namen „Apostolische Kleriker" oder „regulirte Kleriker von der göttlichen Vorsehung" (Clerici regulares divinae providentiae). Gerade die Bestimmung, nur von dem zu leben, was ihnen zufallen würde, stellte der Bestätigung des Ordens Bedenken von Seiten des Pabstes entgegen, doch diese fanden bald die Erledigung, und am 24. September legten die Ordensglieder die Gelübde feierlich ab. Ihre Zahl hatte sich bis auf zwölf Mitglieder vermehrt, und nach einem Beschlusse des Ordenscapitels (1525) verlegten sie ihren Sitz von Rom auf den Berg Pincio (1526), als aber Kaiser Karl V. Roms sich bemächtigt hatte, zogen sie sich nach Venedig zurück. Vom Jahre 1527 bis 1533 wechselte das Superiorat zwischen Caraffa und Cajetan; im Jahre 1533 ließ sich der Orden in Neapel nieder, und hier trat Cajetan als Superior an die Spitze; er starb am 7. Aug. 1547; vom Pabst Urban VIII. wurde er (1629) selig, vom Pabst Clemens X. (1669) heilig gesprochen und darauf zum Schutzpatron von Neapel erhoben. Mit besonderem Eifer nahm sich Caraffa als Cardinal und als Pabst Paul IV. des Ordens an; er sorgte für dessen Ansehen und Erhebung, verlieh ihm die Kirche des heil. Sylvester auf dem

quirinalischen Berge, prägte die innere Organisation des Ordens bestimmter aus, löste indeß die im Jahre 1546 erfolgte Vereinigung des Ordens mit den Somaskern (s. d. Artikel) im Jahre 1555 wieder auf, weil diese andere Zwecke verfolgten. Bald darauf, im Jahre 1557, starb Paul Consiglieri, im Jahre 1558 Bonifacius von Colle. Der Orden, der meistens adelige Mitglieder zählte, gewann allerdings ein großes Ansehen, und erhielt durch Pabst Sixtus V. einen General, dadurch aber verwandelte sich die ursprünglich aristokratische Ordensverfassung in eine monarchische. Obschon der Orden Häuser in Rom, in Neapel, Venedig, Padua, Piacenza, Mailand, Cremona und in anderen Städten Italiens besaß, blieb er doch vorzugsweise auf dieses Land beschränkt, und hier besteht er in einzelnen Häusern noch fort. Wohl verbreitete er sich auch nach Spanien, Polen und Deutschland (Bayern), aber seine Niederlassungen wollten nicht recht gedeihen und der Orden wurde nie zahlreich. Der Cardinal Mazarin verlieh ihm im Jahre 1644 ein Kloster in Frankreich, — das einzige, welches die Theatiner hier erlangen konnten. Auch die Missionen, die sie in die Tartarei, Georgien und Circassien unternahmen, blieben ohne Erfolg. Ihre Ordenstracht besteht in der schwarzen Kleidung der regulirten Kleriker und in weißen Strümpfen. Vergl. Ant. Caraccioli de vita Pauli IV. P. M. collectanea historica. Item Cajetani Thienaei, Bonifacii a Colle, Pauli Consiliarii, qui una cum Paulo IV., tunc Theatino Episcopo, Ordinem Clericorum regularium fundaverunt, vitae. Col. Ubiorum 1612. Auberti Miraei regulae et constitutiones Clericorum in congregatione viventium. Antverp. 1638.

Die Theatiner haben auch zwei Congregationen Schwestern; beide wurden von Ursula Benincasa (geboren im Jahre 1547 zu Neapel) im Jahre 1583 gestiftet. Schon in der frühesten Jugend, heißt es, widmete sich Ursula frommen Uebungen, hatte sie Erleuchtungen und gerieth sie in Verzückungen. Sie zog sich dann in eine Einöde zurück und lebte hier in einer Zelle für die Contemplation. Ihr schloß sich besonders der spanische Priester Gregor von Navarra an, der den Ruf ihrer Heiligkeit verbreitete und ihr beistand, eine Kirche zu Ehren der unbefleckten Empfängniß der heil. Jungfrau in Neapel zu gründen. Durch den Stifter des Ordens der Priester vom Oratorium, Philipp von Neri, und durch den Pabst Gregor XIII. empfohlen, gewann Ursula mehr und mehr Anhängerinnen; an jene Kirche wurde ein Kloster gebaut und Ursula vereinigte hier ihre Anhängerinnen zu zwei Congregationen „zur Ehre der unbefleckten Empfängniß der Maria oder U. Fr.“, und „zur Ehre der unbefleckten Empfängniß U. Fr. von der Einsiedelei“. Nach der Regel, die sie der zuerst genannten Congregation vorschrieb, sollten die Schwestern die einfachen Gelübde ablegen, zu einem gemeinschaftlichen Leben in Armuth, Liebe und Demuth sich verpflichten, weltliche Arbeiten verrichten dürfen, nach der Mette und Vesper eine gemeinschaftliche Betstunde, wöchentlich dreimal Communion halten, Tag und Nacht das heilige Sakrament ununterbrochen anbeten, die unbefleckte Empfängniß der Maria in Gebeten und Gesängen feiern, an jedem Mittwoch und Freitag, wie in der Advent- und Fastenzeit das Fleisch durch Kasteiungen tödten. Die Gesammtzahl der Schwestern in einem Kloster sollte nur bis auf 66 sich steigern dürfen, — weil Maria 66 Jahre alt geworden seyn soll. Die Stifterin hatte zwar geweissagt, daß sich ihr Orden über die ganze Christenheit verbreiten werde, doch konnte er nur noch in Palermo ein Haus erhalten. Als Ordenstracht war ein weißer Rock mit einem schwarzen Mantelschleier vorgeschrieben worden. Pabst Gregor XV. verband die Congregation mit dem Orden der Theatiner.

Die zweite Congregation wurde von Ursula Benincasa erst im Jahre 1610 in Neapel gestiftet, indem sie neben das schon errichtete Kloster ein zweites baute und mit jenem durch eine Thüre verband. Diese zweite Congregation enthielt die eigentlichen Religiosinnen, deren Zahl in einem Kloster sich auf 36 belaufen durfte. Ihnen wurde es nicht gestattet, weltliche Beschäftigungen zu treiben, dagegen wurden sie zu strengen Satzungen in Gebeten, Fasten und Kasteiungen zur Ehre der unbefleckten Empfängniß der Maria, zur Ablegung der feierlichen Gelübde und zu völliger Abgeschiedenheit von

der Welt verpflichtet. Der Aufnahme in den Orden sollte ein zweijähriges Noviziat vorangehen, das überhaupt erst nach zurückgelegtem 20. Lebensjahre angetreten werden durfte. Auch diese Congregation erhielt nur noch ein Haus in Palermo. Als Ordenskleidung war ein weißer Rock, ein schwarzer Gürtel, ein Skapulier und Mantel von blauer Farbe und ein schwarzer Kopf- und Halsschleier vorgeschrieben worden. Ursula Benincasa starb im Jahre 1618; die Congregation stand zuerst unter dem Erzbischof von Neapel, dann unter der Aufsicht des päbstlichen Nuntius, Pabst Clemens IX. aber vereinigte sie mit den Theatinern. — Vgl. Hippolyt Helyot, ausführl. Geschichte aller geistlichen und weltlichen Kloster- und Ritterorden. Leipz. 1753—56. IV. S. 103 ff.

Neudecker.

Thebäische Legion, s. Mauritius und die thebäische Legion.

Thebutis, s. Bd. III. S. 623.

Theismus. Der sogenannte Theismus hat dem Wortsinn nach nur den Atheismus zu seinem Gegensatze. Denn das Wort bezeichnet eben nur eine Weltanschauung, nach welcher eine Gottheit — sey sie Ein Gott oder eine Mehrheit göttlicher Wesen — über Natur und Menschenschicksal waltet, während die atheistische Weltanschauung das Daseyn Gottes und göttlicher Mächte läugnet. In diesem allgemeinen Sinne begreift daher der Theismus einen doppelten Gegensatz unter sich: er kann 1) Monotheismus oder Polytheismus seyn oder 2) Pantheismus oder Deismus, — ein Wort, das man — in Ermangelung eines besseren Ausdrucks — im Anschluß an historisch-theologische Erscheinungen eingeführt hat zur Bezeichnung der dem Pantheismus gerade entgegengesetzten Weltanschauung.

Der erste jener beiden Gegensätze ist längst beseitigt. Philosophie und Theologie sind längst darüber einig, daß die Gottheit nur Eine seyn kann, indem die Annahme einer Mehrheit göttlicher Wesen eine contradictio in adjecto involvirt. Denn gehört es zum Begriff der Gottheit, das höchste, vollkommenste (absolute) Wesen zu seyn, so leuchtet unmittelbar ein, daß es nur Ein solches Wesen geben kann, weil zwei höchste Wesen entweder identisch oder, wenn unterschieden, Eines höher (vollkommener) als das andere seyn müssen. Wollte man aber auch unter dem Prädikat der Gottheit nur überhaupt höhere übernatürliche Wesen begreifen, so fordert doch der Comparativ unwiderstehlich den Superlativ. Denn die Steigerung verläuft in einen undenkbaren progressus in infinitum, wenn sie nicht in einem Letzten, Höchsten ihren Abschluß findet; und das relativ Unvollkommene wie ihm gegenüber das relativ Vollkommenere (der Comparativ) ist nur erkennbar unter der Voraussetzung, daß der auffassende Verstand den Begriff des schlechthin-Vollkommenen (des Vollkommensten), wenn auch zunächst nur als unbewußte Unterscheidungsnorm, bereits besitzt. Ueberall zeigt daher auch die Geschichte, daß der Polytheismus, wo er zu voller Ausbildung gelangt, insofern in Monotheismus ausläuft, als er schließlich die vielen Götter entweder unter Eine höchste Gottheit unterordnet oder sie nur als verschiedene Manifestationen, Kräfte, Begriffsmomente Einer Urgottheit betrachtet, — wie er denn auch nur entstanden zu seyn scheint in Folge einer pantheistischen Identificirung der Einen (ursprünglich im bloßen Gefühl erfaßten und daher dunklen, prädikatlosen) Gottheit mit der Natur und den in ihr waltenden Kräften (vgl. die Artikel „Pantheismus" und „Polytheismus").

Der Begriff des Monotheismus bedarf daher keiner näheren Erörterung. Er bezeichnet eben nur einfach diejenige Weltanschauung, welche auf der Idee eines einigen und alleinigen Gottes ruht. Freilich aber kommt Alles darauf an, wie dieser Eine Gott in seinem Wesen und seinem Verhältniß zur Welt bestimmt wird. Und in dieser Beziehung tritt dann der zweite der obigen beiden Gegensätze bedeutsam hervor: es fragt sich, ob die Eine Gottheit pantheistisch oder deistisch zu fassen sey. Pantheismus und Deismus sind noch immer die waltenden Gegensätze, die beiden Pole gleichsam, um welche die theologische wie die philosophische Spekulation sich dreht. Was die beiden Worte begrifflich bezeichnen, ist in den gleichnamigen Artikeln, auf die wir

hiermit verweisen, dargelegt worden. Wir bemerken dazu nur, daß das Wort „Deismus“ philosophisch in ganz bestimmter Beschränkung gebraucht wird zur Bezeichnung derjenigen Weltanschauung, nach welcher Gott von der Welt nicht nur verschieden, sondern auch geschieden ist und somit jede Immanenz Gottes in der Welt geläugnet wird.

Nun kann es zwar kaum einem Zweifel unterliegen, daß mit dem Christenthum dieser Deismus eben so wenig verträglich erscheint, wie der Pantheismus. Allein auf die Frage, wie denn nun das Verhältniß Gottes zur Welt zu fassen sey, findet sich in der heiligen Schrift keine bestimmte direkte Antwort. Es bleibt daher der Spekulation überlassen, das Problem ihrerseits zu lösen.

Ob und wie weit die Lösung desselben der Theologie gelungen sey, haben wir hier nicht zu untersuchen. Denn der Ausdruck Theismus ist kein theologischer, sondern ein philosophischer Terminus. Er bezeichnet, wie bemerkt, dem allgemeinen Wortsinne nach, nur den Gegensatz zum Atheismus. Die neuere philosophische Literatur faßt ihn jedoch in einem engeren Sinne, und in diesem engeren Sinne wird er jetzt ziemlich allgemein gebraucht zur Kennzeichnung derjenigen philosophischen Richtung und derjenigen Systeme, welche eine Vermittelung zwischen Pantheismus und Deismus anstreben oder das in Rede stehende theologische Problem auf dem Wege freier philosophischer Forschung zu lösen suchen.

Diese Bestrebungen gingen unmittelbar aus dem Entwickelungsgange der neueren deutschen Philosophie hervor. Nachdem Fichte dem Kantischen System jene Wendung gegeben, durch welche es einem abstrakten subjektiven Idealismus verfiel und die Natur zu einem leeren Nichts, weil zu einem ganz unbestimmten und unselbstständigen, nur für das selbstbewußte, wollende und handelnde Ich subjektiv-nothwendigen Nicht-ich herabgesetzt wurde, erhob sich gegen diese widersinnige Einseitigkeit die Schelling'sche Naturphilosophie, verfiel aber ihrerseits bald in einen ebenso einseitigen Pantheismus, indem sie die Natur als die reale Seite in der absoluten Identität des Reellen und Ideellen, Objektiven und Subjektiven, Endlichen und Unendlichen ꝛc. faßte und sie damit in Identität mit der Wesenheit Gottes setzte, welche nach Schelling eben nur in der Indifferenz aller das weltliche Daseyn bedingender, aber an sich nur phänomenaler Gegensätze bestehen sollte. Diesen pantheistischen Gottesbegriff nahm Hegel auf und suchte ihn dadurch philosophisch zu stützen, daß er die absolute Identität in dialektischen Fluß brachte und die Wesenheit Gottes als den ewigen und unendlichen Proceß faßte, durch welchen das reine absolute Seyn sich in sich selbst dirimirend, in die Gegensätze (das weltliche Daseyn, Natur und Menschheit) selber eingehe, sie aber auch in sich vermittele und zur Einheit aufhebe. In diesem Processe und seinen Resultaten sollte nicht nur die Welt aus der bloß phänomenalen Existenz (bei Schelling) zu wahrer Realität als wesentliches Vermittelungsmoment im Selbstverwirklichungsprocesse Gottes gelangt, sondern in der concreten (vermittelten) Identität von Seyn und Denken, Reellem und Ideellem, sollte auch erst der wahre Begriff des absoluten Wissens und damit Gottes als des absoluten Geistes erreicht seyn (vgl. die Artikel „Schelling“ und „Hegel'sche Religionsphilosophie“). Diesem offenbaren Pantheismus gegenüber hielt Herbart an dem Deismus Kant's fest; ja er verschärfte denselben noch und erweiterte die Kluft zwischen Gott und Welt, indem nach ihm Gott nicht als Schöpfer, sondern nur als Demiurg, als Bildner der Welt, weil nur als Anordner und Disponent der an sich ewigen und unerschaffenen, schlechthin einfachen (monadischen) Wesen, aus denen die Welt realiter besteht, betrachtet werden kann.

So hatte sich innerhalb der Philosophie selbst der Gegensatz zwischen Pantheismus und Deismus zum schroffsten Widerspruche zugespitzt. Bei diesem Widerspruche konnte es nicht bleiben; der Zustand der Philosophie selbst forderte den Versuch einer Lösung desselben. Außerdem leuchtet bei näherer Betrachtung ein, daß weder der pantheistische noch der deistische Gottesbegriff, so wenig philosophisch wie theologisch, befriedigen kann. Denn wie man auch den Pantheismus fassen möge, immer wird er bei consequentem Denken sich schließlich in Atheismus oder Anthropotheismus auflösen. Der Grund

davon liegt im Wesen des Pantheismus selbst. Denn wenn auch die pantheistische Weltanschauung keineswegs nothwendig Gott und Welt schlechthin identificirt, wenn sie auch beide unterscheidet und die Welt etwa nur als Theil (Glied, Moment) des göttlichen Wesens, oder als die Aeußerung, Erscheinung, Modifikation desselben, oder als die Folge, die immanente Wirkung, das Mittel seiner Selbstverwirklichung, oder endlich als seine Leiblichkeit, als die Selbstdarstellung (Selbstanschauung) seines Wesens, die Objektivirung seiner Idee faßt, — immer gehört nach pantheistischer Weltanschauung die Welt (Natur und Menschheit) zum Wesen Gottes selbst. Einen solchen Gott aber kann ich nicht anbeten, ohne zugleich nicht nur mich selbst, sondern auch die schlechtesten und niedrigsten Erscheinungen in Natur und Geschichte, vor denen ich Abscheu und Verachtung empfinde, mit anzubeten. Dies jedoch ist unmöglich, weil es einen vernichtenden Widerspruch in sich trägt. So gewiß es also Gebet und Anbetung in rein pantheistischem Sinne nicht geben kann, so gewiß vielmehr nothwendig im Momente der Anbetung der pantheistische Gottesbegriff in den theistischen sich verwandelt, indem für das Gefühl und das Bewußtseyn des Betenden Gott ihm selbst wie der Natur und Welt in wesentlichem Unterschied gegenübertritt, — so gewiß ist der pantheistische Gott im Grunde kein Gott. Denn ein Wesen, das ich trotz seiner hohen Eigenschaften nicht anbeten kann, mag zwar immerhin an sich göttlicher Natur seyn, — für mich ist es kein Gott. Weiß ich daher von keinem anderen Gotte, so bin ich zwar wohl theoretisch, d. h. meiner Meinung nach Pantheist, aber an sich, realiter bin ich Atheist, ein Mensch ohne Gott. Denn wie man auch den Begriff Gottes fassen möge, — das erste und schlechthin unentbehrliche Moment desselben ist und bleibt, daß er ein Wesen sey, welches der Mensch anbetet oder doch seiner Natur nach anbeten kann. Wo dieses Moment fehlt, da fehlt der Begriff Gottes selbst *).

Aber auch nach einer anderen Seite hin tritt der Pantheismus in Widerspruch mit dem untilgbaren Inhalt und den unleugbarsten Thatsachen des menschlichen Bewußtseyns. Bei consequentem Denken führt er nothwendig zu einem schroffen, einseitigen Determinismus, d. h. er muß consequenterweise die menschliche Willensfreiheit schlechthin läugnen, und zerstört damit das Fundament aller Moral und Moralität. Denn wie er auch das Verhältniß Gottes zur Welt und den einzelnen Wesen fassen möge, — immer ist dem allwaltenden Gotte gegenüber die freie Selbstbestimmung des einzelnen Gliedes oder Momentes schlechthin undenkbar, weil eine contradictio in adjecto. Nun läßt sich zwar das Daseyn der menschlichen Willensfreiheit nicht streng beweisen, aber das Bewußtseyn derselben ist eine unwiderlegliche Thatsache. Dies Bewußtseyn muß der Pantheismus für eine bloße Täuschung oder Illusion erklären. Aber so leicht diese Art der Erklärung ist, weil sie eben an sich nur eine bloße Versicherung, eine unbewiesene Behauptung ist, so schwer ist es zu erklären, wie eine solche allgemeine Täuschung oder Illusion möglich sey. Denn was an sich ein bloßes Glied oder Moment eines allwirkenden Ganzen ist, kann sich selbst unmöglich als ein wenn auch nur relativ selbstständiges, für sich seyendes Wesen erscheinen, das aus eigener Kraft und Selbstbestimmung wirkt und handelt. Und gesetzt, dieser Widerspruch zwischen dem An-sich und der Selbsterscheinung wäre möglich, so wäre er ein Widerspruch in dem göttlichen Wesen selbst, die Illusion wäre nicht bloß menschlichen, sondern in letzter Instanz göttlichen Ursprungs; und es würde mithin die schwierige Frage zu beantworten seyn: wie kommt Gott dazu, so sich selbst zu täuschen und zu widersprechen? Wollte man aber mit Hegel sagen: der Mensch sey kein bloßes Glied oder Moment rc. im Wesen Gottes, sondern Gott selbst gehe in die Menschheit ein, um in ihr erst selber zu Freiheit und Selbstbewußt-

*) Daß nichtsdestoweniger viele Menschen, trotz ihres pantheistischen Gottesbegriffs, wahrhaft fromme Menschen sind und von Herzen beten können, erklärt sich einfach aus dem oben berührten Umstande, daß im Momente der religiösen Gefühlserregung diejenige Seite ihres Gottesbegriffs, welche dem Pantheismus angehört, für ihr Bewußtseyn völlig zurücktritt und somit unwillkürlich und unbewußt ihr pantheistischer Gottesbegriff in den theistischen übergeht.

seyn zu gelangen, so ist das eben so schwierige Räthsel zu lösen, wie es denkbar sey, daß der Eine und selbige Gott in eine unendliche Mannichfaltigkeit menschlicher Individuen sich spalten könne, um in ihnen auf die widersprechendste Weise sich selbst zu bestimmen und zu einem eben so widersprechenden Inhalt seines Selbstbewußtseyns zu gelangen? Wie auch der Pantheismus sich drehen und wenden möge, — und er hat bereits alle möglichen Gestalten durchlaufen, — bis jetzt ist es ihm noch nicht gelungen und wird ihm schwerlich je gelingen, diese Schwierigkeiten und Einwände gegen seine wissenschaftliche Geltung zu beseitigen. —

Aehnlich jedoch ergeht es seinem Gegner, dem einseitigen Deismus. Denn es ist klar: wenn Gott und die Welt nicht nur verschieden, sondern auch geschieden seyn sollen, wenn es kein substanzielles Band gibt, das beide verknüpft und sie somit als sich ausschließende Gegensätze einander gegenüberstehen, so kann von einer unendlichen absoluten Wesenheit Gottes nicht mehr die Rede seyn. Denn damit hätte Gott an der Welt nothwendig seine Gränze und Schranke; er sänke zu einem ebenfalls bloß endlichen Wesen herab und der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen löste sich auf in die Identität von Endlichem mit Endlichem. Ein solcher Gott ist wiederum kein Gott, denn es fehlt ihm nicht nur ein wesentliches Attribut der Gottheit, sondern indem er im Grunde und Wesen mit der Welt in Eins zusammenfällt, so erheben sich gegen ihn alle die Schwierigkeiten und Einwendungen, denen der pantheistische Gottesbegriff unterliegt. Wenn daher Kant seinem deistischen Gottesbegriffe gemäß Gott für den von der Natur verschiedenen moralischen, mit dem Sittengesetz übereinstimmenden Urheber der Natur erklärte, in welchem mit der tiefsten Einsicht und der höchsten Macht ein heiliger Wille sich verbinde und welcher demgemäß in einem jenseitigen Daseyn den hinieden bestehenden Widerspruch zwischen dem Sittengesetz und der Natur wie zwischen Tugend und Glückseligkeit löse und beide in volle Uebereinstimmung setze, — so hatte der Pantheismus Recht, wenn er diesen Kantischen Gott für einen bloß jenseitigen und damit keinen Gott erklärte. Denn für das Diesseit fehlen ihm ja gerade diejenigen Eigenschaften, die nach Kant selbst das Wesen der Gottheit constituiren: im Diesseit besteht der Gegensatz zwischen Natur und Sittengesetz, zwischen Tugend und Glückseligkeit; hier also bethätigt Gott nicht seine mit dem Sittengesetz übereinstimmende Causalität, hier zeigt er nichts von einem heiligen, mit der tiefsten Einsicht und der höchsten Macht bekleideten Willen; die gegebene Welt steht vielmehr im schroffen Widerspruch mit der göttlichen Wesenheit, und dem Denken wird eine contradictio in adjecto zugemuthet, wenn es diesen Gott als Urheber dieser Welt fassen soll (vgl. d. Art. „Kant" Bd. VII. S. 345). — Und wenn neuerdings Herbart Gott nur neben die unerschaffenen und unvergänglichen monadischen Einzelwesen (welche die Materie oder Substanz der erscheinenden Welt bilden) stellt und demgemäß Gott ebenfalls zu einem monadischen Einzelwesen macht, dem nur die Disposition und Zusammenordnung der übrigen Monaden zu dem phänomenalen Ganzen der erscheinenden Welt zukommt, — so hat der Pantheismus wiederum Recht, wenn er diesem Herbart'schen Gott die göttliche Würde abspricht. Denn ist Gott ebenfalls nur ein monadisches Einzelwesen, so ist er wesentlich dasselbe, was alle übrigen. Er ist nothwendig ebenfalls nur ein endliches, beschränktes Individuum, welches dadurch, daß es eine ordnende und disponirende Thätigkeit übt, noch nicht zur Gottheit wird. Diese Thätigkeit, durch die er allein von den übrigen weltlichen Wesen sich unterscheidet, ist bedingt nicht nur durch das Daseyn, sondern auch durch die Beschaffenheit der übrigen: denn das qualitativ-Unpassende, Sich-widersprechende, läßt sich nicht zu einem geordneten Ganzen zusammenfassen. Ist es aber ein qualitativ-Passendes, an sich-Zusammengehöriges, in sich Harmonisches, so bedarf es keiner ordnenden Thätigkeit, weil es dann schon an sich in Ordnung und Harmonie steht. Ja diese disponirende Thätigkeit des Herbart'schen Gottes widerspricht offenbar seinem Begriffe. Denn ist er als monadisches Einzelwesen neben anderen ähnlicher Art nothwendig an sich endlich, begränzt und beschränkt, so kann ihm unmöglich eine Thätigkeit beigemessen werden, die, weil sie

über die ganze Fülle der übrigen Einzelwesen und somit über das gesammte Daseyn sich erstreckt, nathwendig eine unbegränzte, unendliche seyn müßte. —

Diese Erwägungen waren es, welche eine Anzahl philosophischer Forscher einerseits (mit Schelling und Hegel) über den deistischen Gottesbegriff Kant's hinaustrieben, andererseits aber zugleich zum Kampf gegen den Hegel'schen Pantheismus spornten. Unter der Fahne des Theismus, d. h. in dem gemeinsamen Streben, den Widerspruch der pantheistischen und deistischen Weltanschauung zu lösen, vereinigten sich die verschiedenartigsten Geister, die auf sehr verschiedenen Wegen, von den verschiedensten Ausgangspunkten aus, dasselbe Ziel zu erreichen suchten. Wir nennen unter ihnen von katholischer Seite nur Fr. von Baader und A. Günther mit ihren Schülern, von protestantischer Seite J. H. Fichte d. J., K. P. Fischer, Ch. H. Weiße, J. U. Wirth, H. M. Chalybäus, H. Schwarz und die beiden Aesthetiker M. Carriere und A. Zeising. — Wollen wir den Theismus oder vielmehr den gegenwärtigen Stand der theistischen Spekulation einigermaßen kennen lernen, so müssen wir die Bemühungen der genannten Philosophen und die Resultate, zu denen sie gekommen, in Betracht ziehen. Wir werden uns indeß — des Zwecks einer theologischen Encyklopädie eingedenk — auf eine kurze Darlegung der Art und Weise, wie sie den Begriff Gottes und sein Verhältniß zur Welt gefaßt haben, beschränken.

Zunächst dürfte J. H. Fichte das gemeinsame Ziel der theistischen Spekulation richtig bezeichnet haben, wenn er den Theismus dahin definirt: „Unter diesem Begriffe verstehen wir den ganz allgemeinen Gedanken, daß das absolute Weltprincip, wie verschieden man auch über die Gränzen einer objektiven Erkennbarkeit desselben denken möge, dennoch in keinem Falle als blind bewußtlose Macht, sey es unter der Kategorie einer allgemeinen Substanz oder einer abstrakten unpersönlichen Vernunft, sondern nur als an und für sich seyendes Wesen gedacht werden könne, für dessen Grundeigenschaft dem menschlichen Denken keine andere Analogie, kein anderer Ausdruck zu Gebote steht, als der des absoluten Selbstbewußtseyns. Der fernere eben so allgemeine Gedanke schließt sich an oder, genauer gesprochen, von ihm aus hat man sich mit Nothwendigkeit zu jenem ersten, zum Begriffe des absoluten Geistes zu erheben: daß die Universalthatsache des Weltzusammenhangs ebenso wenig eine Entstehung durch Zufall und blindes Ungefähr zuläßt, wie sie dem Gedanken an eine absolute, nicht anders seyn könnende Nothwendigkeit Raum gibt. Vielmehr ist der dritte mittlere Begriff einer inneren Zweckmäßigkeit der einzig zutreffende und der Weltbeschaffenheit entsprechende, indem er einestheils die Möglichkeit eines anders bedingten Weltzusammenhangs in sich schließt, andererseits aber es ausspricht, daß die faktisch gegebene Anordnung eine höchst vollkommene, nach den Ideen des Guten und der Schönheit entworfene sey. Dies Resultat einer empirischen Weltbetrachtung, welches sich durch Erforschnng des Einzelnen in allen Richtungen der Natur unendlich bereichern und zu einem immer höheren Grade von Evidenz steigern läßt, nöthigt das metaphysische Denken zum Begriffe eines absolut zwecksetzenden Urgrundes aufzusteigen, für dessen an der Welt bewährte Eigenschaften der menschlichen Sprache abermals keine anderen Bezeichnungen sich darbieten, als die eines vollkommenen Denkens und eines Willens des Guten.“ (Ueber den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus. In der Zeitschr. für Philosophie und philosophische Kritik, herausgeg. von J. H. Fichte, H. Ulrici u. J. U. Wirth. Halle 1856. Bd. XXIX. S. 229.)

In dieser Definition ist zugleich der Weg angedeutet, auf welchem die meisten der genannten Forscher die Objektivität ihrer Gottesidee zu beweisen und damit den theistischen Gottesbegriff zu erhärten suchten. Indem darin der Hauptaccent auf die Bestimmung Gottes als „an und für sich seyenden“, seiner selbst absolut bewußten Wesens gelegt wird, so erhellet zugleich, daß die Spekulation der gedachten Philosophen vorzugsweise wider die Hegel'sche Idee des Absoluten sich kehrte, wonach Gott, an sich nur selbst- und bewußtlose Vernunft, erst im Wissen des Menschen von Ihm zum Bewußt-

seyn seiner selbst gelangen sollte. Endlich ist zugleich auf einen Unterschied hingewiesen, der allerdings, wenn auch in untergeordnetem Maaße, sich geltend gemacht hat, auf den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus, dessen Bedeutung wir zunächst kürzlich erörtern müssen.

Schon in der Abhandlung über die Freiheit (1809) schlug Schelling eine mehr theistische Richtung ein. Diese verfolgte er seitdem in stiller unausgesetzter Thätigkeit; aber erst nach seinem Tode traten die Früchte derselben in den beiden größeren Werken „Philosophie der Mythologie“ und „Philosophie der Offenbarung“ an's Licht. Hier nun faßt Schelling Gott allerdings als an und für sich seyendes Wesen und stellt ihn als „Herrn des Seyns“ im bestimmten Unterschiede nicht nur der Welt gegenüber, sondern auch über die Welt. Indem er aber nichtsdestoweniger den theocentrischen Standpunkt, den er früher einnahm, festhält und dem gemäß die endliche Welt aus dem absoluten Wesen Gottes „ableiten“ will, verwickelt er Gott unvermeidlich in den Proceß der Weltbildung und Weltgeschichte und faßt ihn damit — wie J. H. Fichte mit Recht behauptet — im Grunde nur als kosmisches Princip, das in seiner „theogonischen“ Entwickelung in die Welt (Menschheit) ein- und durch sie hindurchgeht (vgl. den Art. „Schelling“). —

In einen ähnlichen Zwiespalt geräth F. Baader, der von Anfang an auf das gleiche Ziel lossteuerte. Denn auch nach ihm soll Gott nicht bloß ein ewiges Seyn, sondern auch ein ewiges Werden, und somit nicht unmittelbare, sondern aus der Gliederung zurückgekehrte Einheit, kurz „ein Proceß im physikalischen Sinne des Worts“ seyn. Dieser Proceß soll zwar innerhalb des göttlichen Wesens selbst verlaufen und somit keineswegs — wie der Pantheismus annehme — die Welt umfassen. Allein da zu diesem Processe doch das „Sich-aussprechen Gottes in einem Bilde“ gehört und dieses Bild die aus der ewigen Natur in Gott durch die göttliche Idee (Weisheit) gebildete Welt, wenn auch die „ewige ideale“, von dem erscheinenden zeitlichen, materiellen Daseyn wohl zu unterscheidende Welt seyn soll, so geht auch bei Baader das theogonische Werden Gottes in das kosmogonische Werden der Welt über. Ja es wird sogar in das zeitliche und materielle Daseyn der empirisch gegebenen Natur, in den gegenwärtigen Zustand der Welt verflochten. Denn dieser Zustand soll zwar nur eine Folge des Falles Lucifers und resp. des ersten (ewigen — idealen) Menschen seyn: nur um nicht den Menschen und mit ihm die ganze Schöpfung in den Abgrund der Hölle versinken zu lassen, — was die natürliche Folge des Falles gewesen seyn würde, — nur darum ward von Gott die erste ursprüngliche Schöpfung „materialisirt“, durch eine Art von zweiter Schöpfung in die gegenwärtige sinnliche, zeitliche und räumliche Welt verwandelt (vgl. den Art. „Religionsphilosophie“ Bd. XII. S. 715 f.). Allein da die ursprüngliche ewige und ideale Schöpfung doch aus der Natur Gottes selbst hervorgegangen seyn soll, so wird offenbar mit dieser Materialisirung, dieser Verwandlung derselben in die materielle Welt, die göttliche Natur (wenigstens theilweise) mit verwandelt. Jedenfalls ist es ebenfalls nur ein „theogonischer Proceß“, durch welchen der Ursprung der Welt vermittelt erscheint, und das Wesen Gottes, statt schlechthin an und für sich, in sich selbst absolut zu seyn, sinkt doch wiederum zum kosmischen Principe, zum immanenten Urgrunde der Welt herab, womit wohl der Pantheismus, nicht aber der Deismus zu seinem Rechte kommt.

Zu dieser kosmologischen oder naturalistischen Richtung des Theismus, in welcher zugleich das pantheistische Element noch überwiegt, bildet das philosophische Streben A. Günther's den diametralen Gegensatz. Auch er will zwar die moderne Philosophie, die Philosophie des Absoluten mit der Theologie des positiven Christenthums zu versöhnen suchen und geht insofern auf die theistische Richtung ein. Allein der Begriff des Absoluten, von dem er ausgeht, nimmt sogleich eine deistische Färbung an, indem er behauptet: so gewiß Gott nicht nur von der Natur, sondern auch vom menschlichen Wesen und damit vom creatürlichen Geiste unterschieden seyn und werden müsse, so

gewiß könne er seiner Wesenheit nach „weder Geist noch Natur“ seyn und mithin nur als ein substanziell Drittes, Höheres gefaßt werden. Nur „formell“, nicht aber substanziell sey Gott insofern dem menschlichen Geiste gleich, als ihm nothwendig ebenfalls Selbstbewußtseyn beigelegt werden müsse, zugleich aber doch auch in dieser Beziehung wiederum vom menschlichen Wesen verschieden, als in seinem absoluten Selbstbewußtseyn die Differenz des vorstellenden von dem vorgestellten Selbst und von der Einheit beider nicht eine bloß ideelle, sondern eine reelle, substanzielle sey und somit Gott schon in seinem Selbstbewußtseyn als eine Dreieinigkeit von Personen gefaßt werden müsse (vgl. den angef. Artikel S. 717). — Damit erscheint allerdings aller Pantheismus gründlich abgethan: denn danach kann das Verhältniß Gottes zur Welt nur das der „wesentlichen Verschiedenheit“ seyn, d. h. es ist das Princip des Deismus adoptirt und anerkannt. Dabei will nun aber Günther doch nicht stehen bleiben: die Menschwerdung Gottes soll vielmehr den Zwiespalt lösen, das Band zwischen Gott und Welt herstellen. Allein wenn er die Menschwerdung nur auf den Satz gründet: die Creatur, obwohl an sich nicht göttlicher Wesenheit, kein Theil und Ausfluß Gottes, könne dies doch „durch Mittheilung und Einfluß Seines Wesens in sie“ werden, so erscheint diese Auskunft so dürftig und ungenügend, daß es nicht zu verwundern ist, wenn Günther keinen großen Einfluß über seine philosophirenden Zeitgenossen gewann und die spätere theistische Spekulation sich lieber an Schelling und Hegel (resp. an Fr. Baader) anschloß. —

In der That war es vorzugsweise das Hegel'sche System, von dem die Vertreter der im engeren Sinne theistischen Richtung ausgingen und das gewissermaßen selber diese Richtung aus sich hervortrieb. Denn ein Gott, der als absoluter Geist und absolute Subjektivität bezeichnet wird und doch erst im menschlichen Wissen von ihm zum Bewußtseyn seiner selbst gelangen soll, ist im Grunde, wie schon angedeutet, eine contradictio in adjecto. Wenn man also auch mit der Hegel'schen Weltanschauung und den Hegel'schen Tendenzen im Allgemeinen einverstanden war, wenn man sogar Grundgedanken, Princip und Methode von ihm entlehnen mochte, — so mußte doch in diesem Punkte eine Modifikation erstrebt oder, wie man zu sagen pflegte, über Hegel „hinausgegangen“ werden. Daher ist es denn auch zunächst vornehmlich der engere oder losere Anschluß an Hegel, durch den diese über ihn hinausstrebenden Philosophen sich von einander unterscheiden; daraus erst ergeben sich die weiteren Differenzen, die in formeller und materieller Beziehung zwischen ihnen sich vorfinden. —

J. H. Fichte, der Hauptvertreter dieser Bestrebungen, — der bereits 1835 eine Schrift „über die Bedingungen eines spekulativen Theismus (Elberfeld, Büschler) herausgegeben, — unterscheidet sich vornehmlich dadurch von Hegel, daß er die Welt nicht ohne Weiteres als Manifestation, Objektivirung oder Durchgangsmoment im Selbstverwirklichungsproceße des Absoluten faßt und von diesem Gesichtspunkt aus construiren will, sondern daß er aus dem Daseyn und der Beschaffenheit der Welt mittelst einer allseitig durchgeführten teleologischen Auffassung und Beweisführung erst das Daseyn und den Begriff Gottes und zwar als des schlechthin an und für sich seyenden, seiner selbst absolut bewußten Geistes darzuthun bemüht ist. Dies absolute Selbstbewußtseyn indeß soll doch nur durch eine in Abstufungen und Potenzen getheilte „Natur in Gott“ vermittelt seyn. In ihr besitze Gott seine ewige „Wirklichkeit (Realität). Sie aber sey ein in und mit seiner Selbstschöpfung und Selbstanschauung in ihm gesetztes ideales, urbildliches Universum, eine Welt ewiger Substantialitäten, die zwar zugleich Individualitäten, doch aber ursprünglich in absoluter Einheit mit Gott verbunden seyen. In dieser Naturseite Gottes, dieser urbildlichen vorgeschöpflichen Idealwelt sey aber nicht nur die Selbsterkenntniß Gottes, sondern auch die Schöpfung, Daseyn und Wesen der endlichen, abbildlichen reellen Welt begründet. Denn die Schöpfung bestehe eben nur in der Lösung jener ewigen ursprünglichen Einheit des vorbildlichen Universums, in der Trennung und Verselbstständigung der ewigen Substantialitäten, welche die Natur in Gott bilden. Zu diesem Akte, durch welchen die zwar individuellen (monadischen), aber in ihrer vorgeschöpflichen Ewigkeit

gebundenen Substantialitäten in Freiheit gesetzt werden und damit in Andersseyn, in Unterschiedenheit und Gegensätzlichkeit zu Gott übergehen, entschließe sich der absolute Geist in Folge seiner ethischen Wesenheit (der absoluten Liebe), die er eben damit bethätige und die wir ihm in Folge der Schöpfung, auf Grund der Weltthatsache (der erfahrungsmäßigen Erkenntniß des Universums) beilegen müssen. Denn der höchste Zweck der Weltschöpfung können ur darein gesetzt werden, daß die durch den Schöpfungsakt frei gewordenen Individualitäten aus ihrem damit gesetzten Andersseyn durch eigene freie Thätigkeit zu ihrer Urbildlichkeit und dadurch zur gewollten und gefühlten Einheit mit Gott in der Liebe sich wiederherstellen. Dieser Zweck lasse sich aber nur in einem stufenweis fortschreitenden Proceß vom Niederen zum Höheren erreichen, einen Proceß, den die gegebene Natur auch wiederum thatsächlich in sich darstelle. Und mit dieser stufenweisen Verwirklichung des Zweckes gehe die Weltschöpfung in die Welterhaltung über, in welcher Gott nicht nur demiurgisch als einendes und den Weltzweck steigerndes Princip, sondern auch als Vorsehung, d. h. als der Entartung begegnendes, umlenkend-ausheilendes Princip wirke. In dieser Wirksamkeit endlich bethätige sich Gott zugleich als Weltregierer, als in der Geschichte waltende allgemeine und specielle Vorsehung, als welche er durch die Welterlösung, d. h. durch tieferes, in der Menschwerdung sich abschließendes Eingehen des göttlichen Geistes in den creatürlichen, die endliche Welt vollende und den absoluten Weltzweck realisire (vgl. den angef. Art. S. 721).

An J. H. Fichte schließt sich unmittelbar an K. P. Fischer, der mit ihm von Anfang an in derselben Richtung auf dasselbe Ziel hinarbeitete. Sein Gottesbegriff, den er in seiner Schrift: „Die Idee der Gottheit, ein Versuch, den Theismus spekulativ zu begründen" (Stuttgart, Liesching, 1839) darlegte, erhält seine speciellere Durchführung und seinen spekulativen Abschluß in seiner „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (Frankf. a. M., Heyder, 1848), deren dritter Band (ebendas. 1855) der Wissenschaft der Idee des absoluten Geistes oder der spekulativen Theologie gewidmet ist. Hier sucht er zu zeigen, daß die Idee Gottes zwar nur das letzte Resultat der spekulativen Entwickelung sey, indem sie nur auf Grundlage der Logik durch eine ausführliche Philosophie der Natur, des subjektiven und objektiven Geistes oder, was dasselbe sey, durch die wissenschaftliche Erkenntniß der weltlichen (kosmischen — objektiven) Ideen und Sphären, deren absolute Wahrheit sie sey und die auf sie als das höchste Ziel alles Wissens hinweisen, begründet werden könne. Zugleich aber zeige sich, daß die absolute Idee es sey, welche „zu dem Systeme der weltlichen relativen Ideen sich selbst bestimme", und daß mithin die Idee Gottes nicht nur den Anfang und resp. Abschluß jedes philosophischen Systems bilden müsse, sondern Gott auch nur als das Urprincip alles Seyns und Werdens gefaßt werden könne. Die spekulative Theologie habe daher nur alle untergeordneten Principien und Momente wissenschaftlich zusammenzufassen und darzuthun, daß diese Zusammenfassung nur die Zurücknahme derselben unter ihr absolutes, an und für sich seyendes Urprincip seyn könne. Eben damit aber erweise sie, daß „der Begriff der absoluten Einheit und Ursache", deren Idee der Mittelpunkt jedes philosophischen Systems wie der Wissenschaft überhaupt sey, in dem Gedanken der absoluten Persönlichkeit sich vollende. Und dieser Gedanke, der zunächst aus einer spekulativ logischen Betrachtung sich ergebe, erweise sich dann weiter in seiner absoluten Wahrheit theils durch die spekulative Erforschung der äußeren Offenbarung Gottes, d. h der Natur auf kosmologischem und teleologischem Wege; theils durch die Analyse des religiösen Selbstbewußtseyns oder des Gottesbewußtseyns, deren Vollendung die ethische Erweisung der Idee Gottes und der Principien seiner absoluten Persönlichkeit wie seiner Offenbarung sey (a. a. O. S. 1 f. 34 f.). Auf diesem Wege einer theils dialektischen, theils an die Erfahrung appellirenden Beweisführung gelangt dann Fischer zu dem Resultate: „Die Idee der unendlichen in sich vollendeten oder mit Einem Worte absoluten Subjektivität, welche sich selbst und die Objektivität bestimmt und weiß, ist die Wahrheit der allgemeinen Erfassung Gottes und seines Verhältnisses zur Welt, indem nur dieses

absolute Subjekt, welches die freie intelligente Macht und Einheit seiner selbst und seiner Offenbarung, des Universums ist, dem Gedanken des unendlichen allervollkommensten Urwesens und Urprincips, diesem absoluten Gegenstande und Ideale der Religion und Wissenschaft, entspricht" (S. 165). Nichtsdestoweniger, trotz dieser „Einheit Gottes und des Universums", will Fischer doch den Begriff der Schöpfung festhalten. Zunächst nämlich soll es eine Einseitigkeit seyn, das Wesen Gottes für die abstrakte Einheit seiner Eigenschaften zu halten oder mit seinem Seyn zu identificiren, d. h. seine Natur oder sein Leben von seinem Willen und Wissen nicht zu unterscheiden. Als lebendiges Urwesen sey er vielmehr die ewige Quelle seines Lebens oder seiner Natur; durch diese existire er, und diese innere Objektivirung oder Organisation seines Lebens sey die immanente Voraussetzung seines Wollens und Wissens. Fischer nimmt daher ebenfalls eine Natur oder Organisation in Gott an (ist indeß so vorsichtig, zu erklären, daß „alle Versinnlichungen oder konkrete Vorstellungen dieser θεῖα φύσις ebenso vergebliche wie profane Versuche seyen"). Er setzt sie auch in Beziehung zur Weltschöpfung, indem er bemerkt: So wenig die Subjektivität ohne eine immanente Objektivirung oder Realisirung ihres Wesens existire, so wenig könnte Gott der Schöpfer einer lebendigen Welt seyn, wenn er nicht durch seine ewige Natur der Urlebendige wäre (S. 180). Dennoch soll nach ihm, wie es scheint, die Welt nicht aus dieser Natur in Gott hervorgehen. Denn weiterhin erklärt er: Aus der Allmacht Gottes folge, daß er durch diese ihm wesentliche Eigenschaft ewiger Urgrund des von ihm abhängigen Wesens der Welt sey. Und den Uebergang zum Akte der Weltschöpfung macht er durch die Sätze: „Da Gott nicht nur ewiges Princip seiner selbst, sondern ebenso ewiger Urgrund der Welt ist, indem er nur in der wesentlichen Beziehung zu einer von ihm begründeten und gewußten Objektivität seiner selbst bewußtes Ursubjekt ist, so ist die Welt der Möglichkeit nach so ewig wie Gott oder ihr Wesen (οὐσία) ist, wie Plato sich ausdrückt, ewig, wenn auch ihre substantielle Ewigkeit als eine derivirte eine andere ist, als die absolute Ewigkeit Gottes. — — Aber dieses ewige Begründen der Substanzen der Individuen (Dinge und Subjekte), durch welches die Geschöpfe vermöge der Allmacht Gottes ewig möglich sind, ist als solches kein Schaffen, d. h. kein successives oder zeitliches Verwirklichen derselben, sondern die ewige Begründung der Welt ist nur — da nichts zeitlich wirklich wird, was nicht an sich ewig möglich ist — die substanzielle Voraussetzung ihrer Schöpfung, durch welche die ewigen Möglichkeiten oder Wesenheiten der Existenzen im Verlaufe der Zeit verwirklicht werden." Diese Verwirklichung, mit der eben die wirkliche Welt erst gesetzt ist, soll dann endlich nur als die freie That der allmächtigen und allweisen Güte Gottes zu fassen seyn, weil Gott sonst nicht freier Urgeist oder absolute Persönlichkeit wäre (a. a. O. S. 209 f.). — Man sieht dieser Begriffsbestimmung Gottes und seines Verhältnisses zur Welt das ehrenwerthe Streben an, dem christlichen Dogma möglichst gerecht zu werden. Ebenso sichtlich aber ist, daß sie an innerer Unklarheit leidet und daß es schwerlich zu rechtfertigen seyn dürfte, die ewige Möglichkeit der Dinge mit ihrer substanziellen Wesenheit zu identificiren und das Schaffen zu fassen als ein successives zeitliches Verwirklichen dessen, was in seiner Wesenheit schon vorhanden ist.

Doch es ist nicht unsere Absicht, auf eine specielle Kritik der hier zu besprechenden Versuche einzugehen: wir wollen nur den gegenwärtigen Stand der philosophisch-theologischen Frage, die mit dem Namen des Theismus bezeichnet wird, näher darlegen. In dieser Beziehung treten die Schriften von Chr. H. Weiße bedeutsam hervor. Er will zwar die dialektische Methode Hegel's durchaus festhalten, indem er sie für die „vollendete Kunstform der Philosophie" erachtet; zugleich aber erklärt er sich entschieden gegen den Pantheismus, zu dem Hegel durch sie gelangte. In seiner Schrift: „Die Idee der Gottheit" ꝛc. (Dresden, Grimmer, 1833. — Neue wohlfeile Ausgabe. Dresden, Kori, 1844), an welche sein neuestes Werk: „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums" (Leipzig 1855) ergänzend und berichtigend sich anschließt, bringt

er daher die drei bekannten Beweise für das Daseyn Gottes in eine dialektische Verbindung und sucht auf diesem Wege die wahre Idee Gottes darzuthun. Der ontologische Beweis nämlich, in seiner wahren Bedeutung gefaßt, begründet und ergibt den pantheistischen Gottesbegriff, und breitet sich, durchgeführt, in das System des Pantheismus aus. Ihm tritt der kosmologische Beweis im dialektischen Gegensatz gegenüber, indem er in seiner wahren Fassung und vollen Entwicklung zum deistischen Gottesbegriff und der deistischen Weltanschauung führt. Allein der Deismus läßt sich nicht halten: er schlägt dialektisch in den Pantheismus um und hat daher nur neue pantheistische Systeme zur Folge. Diesen Kreislauf durchbricht der teleologische Beweis, der in seinem tieferen spekulativen Sinne durchgeführt, den theistischen Gottesbegriff zum Resultate hat und in ihm Pantheismus und Deismus versöhnt. Der Zweckbegriff nämlich, von dem er ausgeht, umfaßt nicht nur eine zweckmäßige Gestaltung (Organisation) der Welt, sondern fordert und involvirt zugleich, daß die Welt (Schöpfung) selber einen Zweck habe. Andererseits ergibt die dialektische Entwicklung des Weltbegriffs, daß die Welt nur begriffen werden kann als die äußere Selbstobjektivirung Gottes, als eine in das weltliche Daseyn eingegangene Gottheit. Der Zweck der Schöpfung fällt daher nothwendig in Gott, ist an sich und im Grunde ein göttlicher Zweck, also ein Zweck, den Gott ausführt, indem er sich selbst in seiner absoluten Wesenheit verwirklicht. Die absolute Wesenheit Gottes aber ist absolute Persönlichkeit: das ist das stehenbleibende, unwiderlegliche Resultat des kosmologischen Beweises. Nur ist sie nicht, wie der Deismus will, als Eine Person, sondern nothwendig als eine Dreieinigkeit von Personen zu fassen. Das liegt unmittelbar im Begriff der Persönlichkeit: denn die Person ist nur dadurch Person, daß sie andere Personen gleiches Wesens und gleicher Substanz sich gegenüber hat, und darum wird Gott, nur wenn er als dreieiniger gefaßt wird, im höheren und wahren Sinne als Person gefaßt". Sonach aber kann „nach allen Begriffsbestimmungen der Lehre vom absoluten Geiste der absolute Zweck kein anderer seyn als die Einige göttliche Persönlichkeit selbst in Gestalt der zeitlichen, geschichtlichen Wirklichkeit". Allein „sowie dieser Zweck gefunden ist, so zeigt sich zugleich, daß er mehr als bloß Zweck, daß er die absolute anfanglose Gegenwart dieser Persönlichkeit — deren Begriff so gut wie der Begriff Gottes überhaupt, die Nothwendigkeit des Daseyns einschließt — selbst ist" (Die Idee der Gottheit S. 255, f. 264). Nach Weiße also ist der Sohn, die zweite Person der Trinität, diejenige göttliche Persönlichkeit, welche vor der Schöpfung der Welt, unabhängig von ihr, nur den ewigen Grund und die reale Möglichkeit der Weltschöpfung in Gott bezeichnet, welche aber mit der Schöpfung in die Welt „aufgeht", in sie „eingeht", an sie „sich hingibt". Für die Wissenschaft ersteht zwar der Begriff dieser zweiten Persönlichkeit nur „aus der dialektischen Entwicklung des Weltbegriffs, in welchen sich eine Gottheit eingegangen zeigt"; eben darum aber ist diese Persönlichkeit nicht (wie Hegel thut) mit der Welt zu identificiren, sondern an sich und unmittelbar ist sie das absolute Prius der Welt, an sich in demselben Sinne ein Selbst oder Ich wie die erste Person in Gott, an sich die innere Selbstobjektivirung Gottes. Nur erst nachdem die Welt geschaffen ist, hat Gott allerdings „in dem Leben des Universums dieselbe Selbstobjektivirung, deren unmittelbarer Begriff die Persönlichkeit des göttlichen Sohnes war, und das innerweltliche Leben des geschaffenen Geistes in Gestalt absolut geistiger Persönlichkeit ist die Auferstehung des göttlichen Sohnes". Allein jene Unmittelbarkeit, in welcher der Sohn die zweite Person in Gott ist, würde „zum absoluten Dualismus führen, wenn nicht ein drittes Moment in Gott, gleichfalls in Gestalt und Bedeutung der Persönlichkeit gesetzt würde, in welchem sich die Einheit der Substanz jener beiden, die sonst eine nur innerliche oder auch nur äußerliche bliebe, ausdrücklich bewährt und bethätigt". Das ist der metaphysische Grund und die allerdings nur „abstrakt metaphysische Begriffsbestimmung" der dritten Person in Gott, des vom Vater und vom Sohne ausgehenden, beiden gleichen Geistes (a. a. O. S. 270 ff.). Gemäß dieser Idee Gottes als dreieiniger Persönlichkeit ist nun die Weltschöpfung nicht

mehr zu fassen „als die Wirkung eines zureichenden Grundes, sondern als das Werk der Selbstentäußerung der zweiten göttlichen Persönlichkeit an den Weltbegriff". Und zu dieser Selbstentäußerung, obwohl sie ein freier Entschluß Gottes seyn soll, kommt es darum, weil Gott erst durch die Weltschöpfung „der als Gott daseyende Gott" — das „wahrhaft Höchste" — wird, indem er erst damit „der frei über der Schöpfung schwebende, allumfassende selbstbewußte Gottesgeist ist, in welchem alle neuentstehenden Geschöpfe präformirt, alle vorhandenen in einer höheren Einheit des Erkennens oder der Idee vereinigt sind" (S. 277 f. 296). Eben deshalb endlich, weil die Schöpfung auf einer Selbstentäußerung Gottes beruht, ist das Entstehen der Creatur nicht bloß als eine That Gottes, sondern zugleich als eine That der Creatur zu fassen. In dieser Entäußerung nämlich fällt der Begriff der Gottheit in Eins zusammen mit dem, „was man sonst die Materie nannte, und was keineswegs ein Außergöttliches, sondern selbst 'im höchsten Sinne Göttliches', zugleich aber auch, eben weil seine Realität durchaus nur die Realität Gottes ist, ein — an und für sich betrachtet — bloß Ideelles, der selbstständigen Existenz Entbehrendes ist". Indem so die Gottheit „ihre eigene Thätigkeit zur Materie der Schöpfung macht, setzt sie sich selbst als den Grund eines Daseyns, welches aus ihr hervorgehen soll", aber nur „durch freie Selbstbestimmung" hervorgehen kann. Denn nur wenn die Creatur durch eigene Thätigkeit „aus dem Wesen ihres Schöpfers als aus einer Basis sich selber herausarbeitet", kann sie ihrem Schöpfer gegenüber ein eigenes, selbstständiges, freies Daseyn, d. h. wahre Wirklichkeit, reelle und keine bloß scheinbare Existenz gewinnen. Sonach ist die Weltschöpfung allerdings nur von der einen Seite her als Thätigkeit Gottes zu fassen, von der andern dagegen nothwendig „als ein Werden aus Nichts, in welchem aber dasjenige, was erst wird, das Thätige ist". Zu diesem anscheinenden Widerspruche werden wir gedrängt, wenn wir die Freiheit der Creatur retten wollen. Denn eine Freiheit, die dem Geschöpfe nur gegeben, angeheftet wäre und nicht bis zur Selbstbestimmung und Selbstbildung des eigenen Wesens hinabreichte, wäre keine Freiheit. Ohne die Freiheit aber ist ein eigenes selbstständiges Daseyn der Creatur undenkbar; sie auch ist der letzte Grund des Bösen oder vielmehr in der Wurzel mit ihm identisch. Ohne die Freiheit also ist ein wahrhaft reales Daseyn der Welt nicht zu begreifen (S. 295 ff. 360 ff., vgl. den Art. „Religionsphilosophie" S. 722 f.).

J. U. Wirth: „Die spekulative Idee Gottes und die damit zusammenhängenden Probleme" (Stuttgart, Cotta, 1845), beginnt zwar — im unmittelbaren Anschluß an Hegel — mit einer dialektischen Entwicklung der Idee Gottes vom Begriff des reinen Seyns aus. Aber diese Entwicklung durchläuft nach ihm nicht die Reihe der logischen Kategorieen, sondern die reine Einheit des Seyns scheidet und entfaltet sich in eine Vierheit von „Substanzen", nämlich in die Wesenheit, die Zoë oder Lebenskraft, die Centralseele und den Centralgeist, die aber in der Einheit des Einen absoluten Selbst zusammengehalten werden. Gott ist daher an und für sich diese Vierheit von Substanzen, aber nur Ein Selbst. Sofern indeß dieses Selbst mit dem Geist in Eins zusammenfällt, der „allein als das Selbstständige sich behauptet und in dessen Einheit alles Uebrige bei aller relativen Spontaneität doch beruht", so ist Gott als der Geist zugleich „die Substanz der Substanzen". Ihm gegenüber ist die erste jener vier unterschiedlichen (relativen) Substanzen, die reine Wesenheit, zugleich die „reine Materie", der Aether", welcher durch Ausspannung und Centralisirung zum „ätherischen Sphäros" und resp. „Sphärencyklus" sich gestaltet. Er bildet die Leiblichkeit (Sinnlichkeit) Gottes, die durch die Lebenskraft und die Centralseele mit dem göttlichen Geiste zur Einheit (Totalität) sich vermittelt. Diese Leiblichkeit nun ist „das reine oder ewige Universum", das „Universum im Universum". Von ihm ist indeß das „zeitliche reelle Universum", das gegebene Weltall als Schöpfung Gottes, wohl zu unterscheiden. Jenes ist und enthält nur die Möglichkeit zu diesem, indem jede der vier Substanzen des ewigen Universums die Möglichkeit der Scheidung ihrer Elemente und einer mannichfaltigen In-

einssetzung derselben involvirt. Eben darum sind dem Vermögen nach in jeder der vier Substanzen auch alle möglichen Formen des Seyns ihrer Art enthalten. Mit dieser bloßen Möglichkeit ist aber noch keineswegs die Wirklichkeit der Scheidung (Schöpfung) gesetzt. Die wirkliche Scheidung kann nur von Gott selbst als dem absoluten Geiste ausgehen, weil er nur als Geist die Kraft der Selbstunterscheidung besitzt. Aber als Geist schreitet er nothwendig dazu fort, weil es in seinem Wesen liegt, daß er als absoluter Geist „sich auch schlechthin anschauen wolle". Im Akte der Weltschöpfung wirkt daher der göttliche Geist zugleich als „Wille", indem er eben darauf ausgeht, „das Sichselbstdenken als Selbstanschauung und Selbstempfindung zu setzen". Und diese Tendenz, diese Absicht ist nur dadurch zu erreichen, daß „die Wesenheit, die Lebenskraft und die Weltseele die in ihnen verborgenen Elemente für sich hervortreten lassen und in letzter Beziehung Naturbasis und umkleidendes Organ der Geburten des Geistes werden". Dies geschieht näher dadurch, daß sie, vom Geiste zur Spontaneität erregt, sich von dem Urganzen losreißen, und ihre in ihnen latenten Henaden produciren". Erst in und mit der Schöpfung kommt sonach Gott zur vollkommenen (die Selbstanschauung involvirenden) Intellektualität und zur vollkommenen (die Selbstempfindung fordernden) Seligkeit. — Gleichwohl ist damit der Kreis seiner göttlichen Thätigkeit und Selbstentfaltung (Manifestation) noch nicht geschlossen. Zu einem Abschlusse kommt sie vielmehr erst mit der Produktion des „zeitlich-ewigen Universums", das als drittes von dem bloß zeitlichen wie von dem ewigen zu unterscheiden ist. Hat nämlich Gott als Geist „dadurch, daß er als Subjekt-Objekt (in dem zeitlichen Universum als seiner Selbstanschauung und damit Selbstobjektivirung) sich selber aktivirt und die Natursubstanzen geweckt hat, in einem Theile des Weltorganismus ein Uebergewicht der Natursubstanzen hervorgebracht, durch welche er selbst und seine Schöpfung nicht mehr als das Erste, sondern als bloßes Resultat sich bethätigen kann, so muß er nun seine Allgewalt wieder herstellen oder er muß, statt ein Kind der Natursubstanzen zu seyn, ihr Vater werden, statt aus ihnen zu entspringen, sie selbst aus sich hervorbringen". Während daher die Formel der tellurischen (zeitlichen) Schöpfung war: „der Geist setzt sich als Subjekt-Objekt", lautet dagegen die Formel der neuen (zeitlich-ewigen) Schöpfung: „der Geist setzt sich als Subjekt-Subjekt". Damit empfängt die Wesenheit (die Materie) die früher nur ihrem Centrum (Gott als dem Centralgeiste) angehörige Subjektivität als ihr eigenes Selbst in sich; das Verhältniß der Passivität gegenüber ihrem Centrum wird ein Verhältniß freier Wechselwirkung zu ihm: beide werden wechselseitig peripherisch und central, sie werden Doppelsphären. Erst diese Schöpfung — die Schöpfung eines geistigen (geist-leiblichen) Universums, in welchem Gott lauter Geister, lauter Subjekte sich gegenüber hat und in ihnen Sich abspiegelt, Subjekt-Subjekt ist, — „hat die reale und so erst ganz entfaltete Selbstponirung Gottes als des ewigen Geistes zur Folge". Alle drei Welten jedoch setzen sich gegenseitig voraus und sind somit gleich ewig; sie zusammen constituiren daher erst den Begriff Gottes schlechthin: Gott schlechthin ist die geistige Einheit der drei Welten, der ewigen, der zeitlichen und der zeitlich-ewigen". —

Einen anderen, etwas abweichenden Weg schlägt H. M. Chalybäus ein. In seinem „Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre" (Kiel, Schwers, 1846) geht er von der Idee der Wahrheit aus; denn die Philosophie ist ihm eben nur „Wahrheits- oder Weisheits- oder Wissens-Wille (Liebe)", in ihrer Verwirklichung also „die Wissenschaft, durch denkende Erkenntniß die Wahrheit hervorzubringen, oder spekulative Erkenntniß der Wahrheit ihrer Vermittelung nach" (S. 6 f. 27). Er verwirft daher die dialektische Methode Hegel's und will an ihre Stelle eine Methode der „teleologischen Vermittelung" setzen, d. h. eine Methode, welche durch den Zweck der Philosophie, die Wahrheit durch denkende Erkenntniß hervorzubringen, bedingt und bestimmt ist, oder was dasselbe ist, welche die Wahrheit „ihrer Vermittelung nach" zum Bewußtseyn zu bringen hat (S. 66 f. 72 f.). Die Wahrheit ist nun aber ihrem formellen Begriffe

nach zunächst jene „absolute Einheit", welche „vernunftnothwendig gedacht und gesetzt werden muß und in der That auch immer gedacht und vorausgesetzt wird". Diese Einheit, unbestimmt wie sie ist, kann man vorerst das Absolute nennen, aber dieser formelle Begriff verlangt sogleich eine nähere Bestimmung. Er erhält dieselbe dadurch, daß wir, indem wir die Wahrheit als das Absolute setzen, sie eben damit betrachten „als unanfänglich vorausgesetztes, ewig seyendes ἓν καὶ πᾶν, All-Eines. Dieses Absolute ist, ist allein und ist Alles; es ist mithin kein Abstraktes, sondern Conkretes; was sein Inhalt ist, besagt der Begriff der Wahrheit: ein gewußtes Seyendes, und weil allein, ein sich selbst wissendes, mithin ein selbstbewußter Geist, selbstbewußt, weil sich als Denkender von sich als Seyendem unterscheidend und darum in dieser Unterscheidung sich selbst wissend. Aber indem er alles Seyn als sein Seyn weiß, weiß er sich allein, einzig seyend, einsam; dieses sein Seyn ist noch nicht das Daseyn einer wirklichen Welt, einer ihm selbst objektiven, wirklichen Wahrheit. Auf diese aber bezieht sich das Absolute als Wahrheitswille, und diesen positiven Wahrheitswillen in ihm zugleich ewig vorausgesetzt, wird ihm sein selbstbewußtes Alleinseyn zum negativen Grunde des Schaffens, das Schaffen zum Mittel der Verwirklichung der objektiven Wahrheit als des Zwecks. Diese, die geschaffene Wahrheit, soll aber Wahrheit werden, so wahr er selbst der wahrhaftige Wille ist: denn wahrer Wille ist er nur, wenn er die volle objektive Wahrheit will! Somit muß die objektive Wahrheit oder das, was im absolut Einen für die subjektive Seite Objekt seyn soll, dem absoluten Subjekt gleich werden, d. h. es muß selbst absolutes Subjekt werden und selbst absoluter Wahrheitswille wie das erste Subjekt, und sich auf dieses ebenso wissend und wollend beziehen, wie es dieses auf sich bezogen weiß. Die Verwirklichung dieses zweiten Subjekts im Absoluten geht vom absoluten (ersten) Subjekt aus, und endigt mit der Gegenseitigkeit des Vernehmens der objektiven Wahrheit oder dem Proceß der subjektiven und objektiven Vernunft. Soll nur hierin die lebendige Wechselwirkung fortbestehen, so darf auch durch die Verwirklichung der objektiven Wahrheit und somit im absoluten Ideal die unanfängliche Einheit nicht negirt werden; sie muß vielmehr, aber als die Einheit beider, fortbestehen: denn dies lag im Zweck der urersten, Einheit mit Etwas, und zwar wahrhaft Seyendem, zu seyn. Nur die Bestimmung der abstrakten einsamen Einheit ist aufgehoben, nicht die reale Einheit: denn sonst wären zwei Absolute, einander nichts angehende, nicht zusammen zu denkende und nichts von einander wissende, was ein Widersinn ist. Diese konkrete Einheit zweier Subjekte in einem substantiellen Wesen ist die Liebe. —' — Sie ist die allerhöchste Vermittelungskategorie, die durch keine andere ersetzt, auf keine andere reducirt werden kann. Der Zweck ihrer Vermittelung ist die Idee der absoluten Wahrheit selbst, jedoch zunächst nur sofern die absolute Wahrheit in der Synthesis der absoluten Idee mit dieser Vermittelung, d. i. das in positiv schöpferischer Liebe sich bewegende absolute Subjekt oder die positive Freiheit des absoluten Wahrheitswillens als Princip einer fernerweit in Aussicht gestellten, erst zu verwirklichenden Wahrheit ist. — — Die absolute Idee aber hat Causalität, ist Wille und Macht, weil sie selbst in ihrer Idealität durchgängig bestimmt, sich selbst bestimmender vollendeter Logos, mithin Totalität dem Inhalte nach ist; und weil sie dies ist, ist sie auf die objektiv zu vollendende Wahrheit gerichtet als auf den Zweck, und die Vermittelung selbst tritt als Vermittelungsweise in den Kreis der unanfänglichen Momente des absoluten Princips ein. Eben darum kann die Vermittelung keine andere seyn als die des Wissens und Wollens der absoluten Wahrheit als einer zu vollendenden objektiven Wirklichkeit um des Seyns der objektiven Wahrheit willen, d. h. sie ist objektive Zwecksetzung oder positive Liebe. Diese ist daher das eigentlich schöpferische Moment im Absoluten, ein Schöpfen zugleich aus eigner Substanz und ein Schaffen (to shape, Bilden) des entspringenden Objekts, ohne welches jedes Produciren nur eine Scheinschöpfung bliebe. Allein will das absolute Princip (Subjekt) Anderes schaffen, so muß es zugleich sich selbst erhalten, affirmiren oder in sich reflektirt bleiben: denn

die objektive Zwecksetzung würde sich selbst aufheben, wenn das setzende Princip sich aufhöbe an oder in das Gesetzte; es würde dann nichts schöpferisch produciren, sondern nur sich selbst verwandeln oder zum Prädikat eines Andern machen, sich als Subjekt negiren, ohne ein Objekt entstehen zu lassen. Das negative Moment der Selbsterhaltung des subjektiven Princips muß mithin als negative Bedingung im Poniren (Schaffen) aufbewahrt, die Zwecksetzung also in dieser Beziehung dialektisch seyn, und insofern kann dies negative Moment das der negativen Liebe oder der Egoität (wohl zu unterscheiden vom Egoismus) genannt werden. Die positive Liebe producirt demnach — in jenem „Schöpfen und Schaffen" — die objektive Wahrheit der creatürlichen Subjekte: diese sollen denkende Monaden werden. Die negative Liebe dagegen, wie sie das Moment der Selbsterhaltung und Selbstreflexion des absoluten Princips ist, so reflektirt sie jede creatürliche Monas zu einem Selbst in sich, sobald diese nur einmal gesetzt sind; selbst aber producirt sie, die Egoität, nichts: sie kann also im Schöpfungsproceß erst das zweite Moment der Erhaltung und zwar der Selbsterhaltung seyn (S. 285. 290. 295 f. 299 f.). „Fragen wir also: was ist der absolute Grund der Welt oder das Unanfängliche des Alls im All, so ist es weder die reale Substanz des Materialismus, noch das nur sich selbst denkende Denken des abstrakten Theismus (Deismus), noch die unbegreifliche Indifferenz der Identitätssysteme, sondern die konkrete Einheit des Denkens und Seyns in der Idee, welche als absoluter Wille der Wahrheit ausgesprochen werden muß. Als solche ist das Absolute Subjekt absolute Persönlichkeit, und als solche Princip einer werden sollenden objektiven Wahrheit: denn zunächst ist alles Seyn noch eingeschlossen in der unanfänglichen Einheit des absoluten Pantheos, ist nur seine seelische Substanz, an welcher das denkende Moment die Selbstunterscheidung seiner als Denken vom Seyn, d. i. sein Selbstbewußtseyn hat. Dieses Seyn, die Seite der Realität im Absoluten, ist noch keineswegs die reale Welt, noch nicht die objektive Wahrheit, zu der es erst werden soll: wäre es diese schon, so könnte das Absolute nur den negativen Willen haben, sich selbst zu erhalten in seinem absoluten Vollendetseyn; es könnte mithin kein Proceß in der Welt seyn, welcher (thatsächlich gegebene) Progreß-Zustände voraussetzt, in welchem noch nicht Alles ist und so ist, wie es werden soll, mithin auf einen uranfänglichen Zustand zurückweist, wo die Welt überhaupt nur noch in der Gestalt der ὕλη, d. i. ἐν δυνάμει, in der Macht des Absoluten als reale Möglichkeit vorhanden und das absolut All-Eine selbst diese Macht war. Aber wäre das Absolute eben nur dieser Machtwille, so wäre es nur der selbstische Wille, die negative Liebe, und als solche schon in sich mit seinem Alleinseyn befriedigt. Soll es die positive Liebe seyn, so konnte die negative Liebe sich nicht auf die ganze Gottheit, die reale und ideale Seite in gleicher Weise beziehen, sondern nur die unaufhebliche Selbsterhaltung des monadisch ideellen Moments besagen, während das reale (das Seyn, die Substanz Gottes) zum Mittel herabgesetzt, und damit die Macht nicht mehr der absolute Zweck bleibt, sondern dieser in der objektiven Wahrheit und Wirklichkeit Gottebenbildlicher Monaden gesucht und gefunden wird". Nur so ist das Daseyn, die Schöpfung der Welt zu erklären (S. 304 ff.).

Wir ersehen aus dieser Skizze, daß die Hauptversuche, die theistische Weltanschauung philosophisch zu begründen, zwar wohl den Forderungen des Pantheismus (Monismus) gerecht werden. Denn überall erscheint die Welt aus dem realen Seyn (der Natur-, Wesenheit — Substanz) Gottes hervorgegangen, als die Selbstobjektivirung, Selbstentäußerung, Selbstanschauung, Selbstvollendung ꝛc. seiner selbst; der Unterschied vom Hegel'schen Pantheismus besteht nur darin, daß die Selbstbewußtheit und damit die Subjektivität Gottes als eine an und für sich seyende, nicht erst durch die Welt und das menschliche Wissen vermittelte, dargethan wird. Allein dem Deismus ist keineswegs gleichermaßen Genüge gethan. Denn die Haupt- und Grundforderung der deistischen Weltanschauung ist die Idee Gottes als des absoluten, in sich selbst kraft seiner absoluten Macht, Weisheit und Güte ewig vollendeten Geistes gegenüber der beding-

ten, nur im Werden seyenden, in fortwährender Entwicklung begriffenen Welt. Dieser Idee aber — die durch den Begriff der Absolutheit gefordert ist, — widerspricht jede Ansicht, nach welcher die Welt irgendwie zum Wesen Gottes selbst gehört. Denn damit wird nothwendig auch das Werden, die Entwicklung und Fortbildung der Welt in das Wesen Gottes verlegt. Und ein werdendes, sich entwickelndes Absolutes ist offenbar eine contradictio in adjecto, weil alles Werden ein Noch-nicht-seyn, alle Entwicklung ein Streben nach einer noch erst zu erreichenden Vollkommenheit (Vollendung) involvirt, das Absolute aber als solches nothwendig schlechthin vollkommen, schlechthin vollendet ist.

Literatur. Außer den schon angeführten Schriften sind noch zu erwähnen: H. Schwarz, Einige Bemerkungen über die Weiterbildung des Theismus (in der Zeitschr. für Philosophie ꝛc. Bd. XVIII. Halle, 1847.). — A. A. v. Schaden, Ueber den Gegensatz des theistischen und pantheistischen Standpunkts. Ein Sendschreiben an L. Feuerbach. (Erlangen, Bläsing, 1848.). — J. B. Mayer, Theismus und Pantheismus mit besonderer Rücksicht auf praktische Fragen. (Freiburg, Diernfellner,1849.). — G. Schenach, Metaphysik, ein System des konkreten Monismus (Insbr. 1856.). — B. Eckart, Die theistische Begründung der Aesthetik im Gegensatz zu der pantheistischen (Jena 1857.). — H. Schwarz, Gott, Natur und Mensch, System des substanziellen Theismus (Hannover 1857.). — F. Hoffmann, Ueber Theismus u. Pantheismus, eine Vorlesung ꝛc. (Würzburg, Stahel, 1861.). — Auch der Unterzeichnete hat in seinem neuesten Werke: „Gott und die Natur“ (Leipzig, Weigel, 1861.) einen Versuch zur Lösung des in Rede stehenden Problems gemacht. H. Ulrici.

Thekla. Die römische Kirche kennt mehrere Heilige dieses Namens; sie verehrt eine heil. Thekla, welche von der Tradition als die erste Märtyrin (πρωτομαρτυρ) und als die Tochter wohlhabender Eltern, die zu Iconium in Lycaonien wohnten, bezeichnet wird. Einige Kirchenväter, wie Epiphanius, Ambrosius, Augustin u. a. erwähnen diese heil. Thekla in vereinzelten Aeußerungen, und nach ihnen erzählt die Tradition im Ganzen genommen Folgendes von ihr: Thekla wurde durch die Predigten des Apostels Paulus, als dieser in Iconium im Hause des Onesiphorus lehrte, bekehrt, worauf sie dem Besitze weltlicher Güter und dem Eheverlöbnisse, das sie mit einem reichen Manne, Namens Thamyris geschlossen hatte, gänzlich entsagte. Weder die Ermahnungen der Mutter, noch die eindringlichen Reden ihres Verlobten vermochten es, sie vom Apostel Paulus und dessen Lehre zu trennen. Paulus wurde verrathen und mit Thekla gefangen genommen, er verwiesen, sie zum Feuertode verurtheilt. Eine Wolke löschte jedoch das Feuer aus, Thekla blieb unverletzt und zog mit dem Apostel nach Antiochien. Hier lernte ein vornehmer Mann, Namens Alexander, sie kennen. Um seiner Nachstellung zu entgehen, suchte und fand sie Schutz bei einer vornehmen Frau, Namens Tryphäna, doch wurde sie abermals zum Tode verurtheilt, und sollte nun wilden Thieren preisgegeben werden. Auch diese verletzten sie nicht, ja sie demüthigten sich vor ihr und wurden selbst zum Theil vom Blitze erschlagen. Darauf zog sie als Mann verkleidet fort, um den Apostel Paulus aufzusuchen, den sie endlich in der Stadt Myra fand. Auf seine Ermahnung, die Heiden durch Lehre und Predigt zur rechten Erkenntniß zu bringen, begab sie sich zunächst wieder in ihre Vaterstadt, dann aber nach Seleucia, wo sie viele Einwohner bekehrte, Kranke gesund machte, von einer lichten Wolke begleitet wurde und starb. An ihrem Grabe und durch ihre Reliquien sollen viele Wunder geschehen seyn; ihr ist nach Einigen der 18. oder 19. Mai, nach Anderen der 23. September als Gedächtnißtag geweiht; die griechischen Martyrologieen geben als solchen den 24. September an. Bereits im 3. Jahrhundert war eine die heil. Thekla betreffende Schrift, betitelt „*Περιόδοι* Pauli et Theclae" verbreitet, wahrscheinlich das Produkt eines asiatischen Presbyters. Die Schrift redete auch von den Missionsreisen der Thekla in Begleitung des Apostels Paulus, gedachte ihrer Wunder, empfahl den ehelosen Stand, bezeichnete denselben als heiligend, lehrte das Gebet

für Verstorbene, den Glauben an ein Fegfeuer, und wurde bereits von Tertullian, dann auch von Hieronymus und von dem Pabste Gelasius I. als apokryphisch bezeichnet. Grabe gab in seinem Spicilegium ein *Μαρτύριον τῆς ἁγίας καὶ ἐνδόξου πρωτομαρτύρος καὶ ἀποστόλου Θέκλας* heraus, das wahrscheinlich erst aus jener apokryphischen Schrift hervorgegangen ist; nach jenem *Μαρτύριον* ist das Leben der Thekla auch von Basilius, Bischof von Seleucia, beschrieben worden.

Vgl. Acta Sanctorum 23. September T. VI. Antverp. 1757. pag. 546—568; Annales Ecclesiastici auctore Caesare Baronio. Col. Agripp. 1609. T. I. pag. 398 bis 402; Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen. Lpz. 1702. S. 136 ff.

Eine andere heilige Thekla soll im 3. Jahrhundert in Sicilien gelebt haben und auch die Tochter vornehmer Eltern gewesen seyn. Sie wurde, wie die Tradition angibt, von ihrer Mutter Isidora im christlichen Glauben unterrichtet, gewährte vielen verfolgten Christen Schutz und Beistand, und erkaufte die Leiber vieler Märtyrer, um sie begraben zu können. Sie wurde deshalb zur Rechenschaft gezogen, entging aber der ihr drohenden Gefahr, belehrte viele Heiden, baute mehrere Kirchen und versah ein von ihr gegründetes Bisthum mit hohem Einkommen. Ihr ist der 10. Januar geweiht.

Endlich wird noch eine heilige Thekla in Verbindung mit den angeblichen Märtyrinnen Marianna, Martha, Maria und Enneis erwähnt; sie soll bei Asa in Persien gelebt haben. Es wird erzählt, daß selbst ein Priester, Namens Paulus, sich bemüht habe, die genannten Jungfrauen zu bewegen, den christl. Glauben wieder abzuschwören. Weil sie dem Ansinnen sich nicht gefügt hätten, wären sie erst furchtbar gegeißelt, dann aber durch Paulus enthauptet worden, der jedoch bald darauf, wie die Märtyrinnen ihm vorausgesagt hätten, auch einen gewaltsamen Tod gefunden habe. Jenen Märtyrerinnen zusammen genommen wurde der 9. Juni als Gedächtnißtag geweiht. Vergl. Ausführl. Heiligen-Lexikon. Cöln u. Frankf. 1719. S. 2132 ff. Neudecker.

Thekoa, תְּקוֹעַ, *Θεκωέ*, war ein Städtchen im Stamme Juda (eine *κώμη* nennt's Joseph. Arch. 8, 10, 1), nach Hieronym. ad Jerem. 6, 1. 12 Meilen südlich von Jerusalem und 6 Meilen südlich von Bethlehem (idem, prol. ad Amos), von wo aus man den auf einer Anhöhe, einem kleinen Höhenplateau gelegenen Ort erblickt (in monte situm.... quotidie oculis cernimus, sagt Hieronymus). Daselbst beginnt die große, nach dieser Stadt benannte, unbebaute und unfruchtbare, doch zur Viehzucht trefflich geeignete „Wüste“ (2 Chron. 20, 20. Joseph. Arch. 9, 1, 3), welche einen Theil der großen Wüste Juda bildet und von Hieronymus mit den Worten beschrieben wird: ultra nullus est viculus, ne agrestes quidem casae et furnorum similes.... tanta est eremi vastitas.... Et quia humi arido atque arenoso nihil omnino frugum gignitur, cuncta sunt plena pastoribus, ut sterilitatem terrae compensent pecorum multitudine. Dort lebte denn auch der Hirte Amos, ehe er als Prophet auftrat (Am. 1, 1.), und die jüdische und christliche Tradition läßt ihn daselbst begraben seyn. Ein kluges Weib von Thekoa bewegt, von Joab instruirt, den König David zur Zurückberufung des verbannten Absalom (2 Sam. 14, 2 ff.). Aus Thekoa war ferner Ira, Einer der Helden David's (2 Sam. 23, 26.). Rehabeam ließ den Ort nebst anderen Städten des Südens befestigen (2 Chron. 11, 6.). Auf diesem in der Umgegend sichtbaren Punkte sollte nach Jer. 6, 1. das Lärmsignal ertönen als Warnung vor den von Norden heranrückenden Feinden. Nach dem Exil bauen Einwohner von Thekoa mit an den Thoren und Mauern des neuen Jerusalem (Neh. 3, 5. 27.), obwohl die Angesehenen unter ihnen sich diesem Dienste entzogen. Dorthin zog sich Jonathan vor den Nachstellungen des Bakchides zurück (1 Makk. 9, 33.). Dort lagerte im J. 68 n. Chr. Simon Giôra's Sohn bei seinem Zuge gegen Edom (Joseph. bell. jud. 4, 9, 5. vgl. Ewald, Gesch. Isr. 6, 695), und auch Titus hatte die Absicht gehabt, daselbst ein befestigtes Lager zu errichten und ließ zu dem Ende den Ort durch Josephus recognosciren (vita §. 75.). In der Umgegend waren sehr geschätzte Oelpflanzungen (Mischna,

Menach. 8, 3). In den genealogischen Registern der Chronik erscheint I, 2, 24 (vgl. 4, 5) Thekoa als Enkel Hezron's, des Enkels Juda's, d. h. der Ort war von Judäern besetzt; die dortige Zusammenstellung führt ebenfalls in die Nähe von Ephratah oder Bethlehem und Hebron (Caleb) (s. Bertheau zu Chron. S. 17 f.). Im hebr. Texte von Josua Kap. 15. fehlt zwar der Name Thekoa's unter den Städten Juda's, die LXX. aber haben V. 60. ein Θεκώ. Ganz falsch aber verlegt Epiphan. de vit. prophet. p. 245 Thekoa in den Stamm Sebulon, Kimchi in den Stamm Asser. In Thekoa hielt im 2. Jahrhundert nach Chr. der berühmte Rabbi ben Jochai eine Privatschule (s. Real-Encykl. Bd. XIV. S. 387 f.). Aus der Zeit der Kreuzfahrer vernehmen wir, daß der König Fulco und die Königin Melisendis im Jahre 1138 das „Dorf" Thekoa an die Kirche und die Chorherren des heil. Grabes in Jerusalem abtraten. Noch heute trägt ein Hügel, mit Ruinen bedeckt, zwei Wegstunden südöstlich von Bethlehem, den alten Namen تقوع. Die Lage ist hoch und äußerst angenehm, sie bietet eine weite Aussicht auf das todte Meer, den Gebirgsrücken von Moab, den Oelberg, Bethlehem u. s. w. Unter den Trümmern, die zum Theil aus christlicher Zeit herrühren, bemerkt man unter anderen diejenigen einer Kirche, welche schon seit zwei Jahrhunderten verfallen ist; eine solche wird um's Jahr 728 zuerst erwähnt und schon frühe ein Kloster in Thekoa.

Vgl. Reland, Paläst. S. 375. 381. 499. 643 f. 1028 f. — Schultens im Index geogr. hinter der vita Saladini s. v. — Schubert's Reise III. S. 26 ff. — Robinson, Paläst. II. S. 406 ff. — Tobler, Denkblätter an Jerusal. S. 682 ff. — Ritter's Erdkunde XV, 1. S. 628 ff. — Forbiger in Pauly's Real-Encykl. VI. S. 1787. — Van de Velde, narrat. II, 3. und memoir. (Gotha 1858) p. 351.

Rüetschi.

Thema, תֵּימָא, hieß ein arabischer und zwar ismaelitischer Stamm und Bezirk in der Nähe von Dedan, welcher Karawanenhandel trieb (1 Mos. 25, 15. Hiob 6, 19. Jes. 21, 14. Jer. 25, 23.). Da der Name تَيْمَا „Wüste, Einöde" bedeutet, so treffen wir denselben von mehr als einer Lokalität gebraucht an. Das biblische Thema ist nach Ritter's sorgfältiger Unterscheidung identisch mit dem von Isstachri (übersetzt von Mordtmann S. 11) als dem nördlichsten aller arabischen Orte erwähnten Tayma auf der Scheide der Wüste, nur 3 Tagereisen von Syrien, d. h. vom Gebiete von Damaskus entfernt; dies war eine Festung mit Dattelpalmen. Auch Edrisi (tom. I. p. 324 sq. ed. Jaubert) kennt dieses Taymâ, das er Tima nennt, und ebenso Abulfeda (Arab. p. 96 ed. Rommel). Es wird der zweite Hauptort im Djôf, dem syrisch-arabischen Niederlande, genannt, und ist auch identisch mit dem Θέμμη des Ptolem. 5, 19, 6. Davon ist zu unterscheiden das ebenfalls schon von Edrisi besprochene Tima od. Taima, das weit südlicher liegt, nämlich südlich von Daumat el Djondal, innerhalb des nördl. Arabiens, nicht außerhalb gegen Syrien hin. Schon die Commentatoren des Abulfeda verwechselten beide Orte, was um so leichter geschehen konnte, da später von beiden Tayma wenig oder nichts berichtet wird. Das Teyme bei Seetzen (v. Zach, Corresp. XVIII, 374), am Westrande der Provinz Nedsched, einige Stunden östl. von Hedidsche an der Karawanenstraße von Mekka nach Damaskus, wie es auch nach Burckhardt's Erkundigungen (travels, append. VI. p. 464) auf den Karten von Jomard und Berghaus eingetragen ist, 4 Tage von Cheibar und ebensoweit östlich von Hedjer, ist nicht das biblische, sondern jenes zweite, südlichere Thema. Welchen Ort Ptolem. 6, 7, 29 mit Θαῖμα in Arabia felix meint, ist nicht sicher. Jedenfalls nicht das bibl. Thema, welches auch nicht in der Stelle 1 Mos. 25. mit Knobel zur Genes. S. 194 an den persischen Meerbusen zu verlegen ist, wo Ptolem. 6, 7, 17 einen Stamm Θαιμοί anführt, die als بنو تيم, baun Teim, auch von Jakut Moschtar. p. 310. 352. 413 erwähnt werden. Die andern biblischen Stellen führen durch den Zusammenhang weit mehr in die Nähe Edom's und Syrien's, und auch die Stelle der Genesis widerspricht dem nicht. Die LXX. endlich haben überall Thema verwechselt mit dem edomiti-

schen Theman, worin ihnen z. B. noch v. Bohlen zur Genes. gefolgt ist; über dieses s. Real-Enc. Bd. III. S. 650. S. weiter Ritter's Erdk. Bd. XII. S. 159 ff. XIII. S. 384 ff. 400 ff. 405. Rüetschi.

Theman, 1) Häuptling der Edomiter, Gen. 36, 11.; — 2) Stadt der Edomiter, — siehe Bd. III. S. 650.

Themistius und die Themistianer, s. Agnoeten und Monophysiten, Bd. I. S. 179 und Bd. IX. S. 749.

Theodemir, ein Gothe von Geburt und Abt von Psalmodi in der Diöces von Nismes, lebte am Ende des 8. und im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts. Er stand im Rufe großer Gelehrsamkeit, so daß ihm selbst der Bischof Claudius von Turin (vgl. Illgen's Zeitschr. für histor. Theologie. 1843. II. S. 39 ff.), der den augustinischen Standpunkt einnahm und manchen Aberglauben seiner Zeit über Bilder-, Kreuz-, Heiligen- und Reliquienverehrung u. dgl. ernstlich bekämpfte, viele Commentare widmete, die er zu den alt- und neutestamentlichen Büchern verfaßte. Theodemir rühmte in einem Briefe an Claudius den Beifall, welchen namentlich die Bischöfe der fränkischen Kirche den Arbeiten zollten, fand aber späterhin manche Aeußerungen in den Commentaren, namentlich in denen, die über die Briefe an die Korinther handelten, bedenklich und irrig, besonders in Betreff der Bilder- und Reliquienverehrung. Claudius schrieb darauf ein Apologeticum (cf. Claudii Taur. Episc. ineditorum operum specimina, praemissa de ejus doctrina scriptisque Dissert., exhibuit A. Rudelbach. Havn. 1824; Tull. Ciceronis Orationum fragmenta inedita ed. Am. Peyron. Stuttg. 1824. p. 13), darauf antwortete Theodomir, doch endigte der Tod Theodemir's (um das Jahr 825) den Streit. Vgl. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte II, 1. 4. Aufl. Bonn 1846. S. 99—103. Neudecker.

Theodicee. Das Wort — in dem besonderen Sinne verstanden, in welchem es jetzt allgemein gebraucht wird — ist, so viel wir wissen, nicht älter als Leibnitz's berühmte Schrift: „Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal", deren erste Ausgabe 1710 zu Amsterdam erschien (2. Ausgabe, Amsterd. 1747, neuerdings abgedruckt in G. G. Leibnitii opera philosophica quae exstant Latina Gallica Germanica omnia, ed. J. E. Erdmann. Berol. 1840. p. 468 sqq.) Theodicee bezeichnet seitdem jeden Versuch einer Rechtfertigung Gottes in Betreff des Unvollkommenen, des Uebels und resp. des Bösen in der Welt, oder was dasselbe ist, den Nachweis, daß trotz des Bösen und des Uebels und der anscheinenden Unvollkommenheiten Gott dennoch in der Schöpfung und Regierung der Welt als die höchste Weisheit und Güte sich offenbare.

Leibnitz schickt diesem Nachweis als Einleitung einen Discours de la conformité de la foi avec la raison voraus. Und in der That kann offenbar eine solche Rechtfertigung nur versucht werden unter der Voraussetzung, daß Vernunft und Offenbarung sich nicht widersprechen, daß es vielmehr möglich sey, durch die Vernunft zu erkennen, was die Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte (Christenthum) darbietet. Das ganze Unternehmen stellt sich nothwendig auf den Standpunkt des Vernunfträsonnements, auf dem alle Apologetik steht: es will ja gerade durch Vernunft das Vernünfteln mit seinen Einwürfen gegen den Glauben an Gottes Weisheit und Güte widerlegen. Es fordert mithin nothwendig eine Uebereinstimmung zwischen Glauben und Vernunft. Leibnitz sucht daher zuvörderst zu zeigen, daß eine solche Uebereinstimmung in der That vorhanden oder doch nothwendig anzunehmen sey, sobald man nur Wesen und Begriff der Vernunft richtig fasse. Verstehe man freilich darunter nur das Vermögen Schlüsse zu bilden, so könne uns die Vernunft wenig oder nichts helfen: denn wir können ebensowohl falsch wie richtig schließen. Werde dagegen die Vernunft gefaßt — was sie in Wahrheit sey — als „die gesetzmäßige Verknüpfung" der Wahrheiten, die wir — sey es unmittelbar oder mittelst göttlicher Offenbarung — erkennen, so leuchte ein, daß zwischen ihr und der von Gott geoffenbarten Wahrheit kein Streit obwalten

könne. Da es nun aber eine doppelte Klasse von Wahrheiten gebe, so könne man auch eine doppelte Vernunft unterscheiden, und aus diesem Unterschiede erkläre sich der Gegensatz, in welchen so häufig Vernunft und Glauben gegen einander gestellt werden. Die Vernunft im engern Sinne nämlich habe es nur mit denjenigen Wahrheiten zu thun, welche sie selbst aus sich selber schöpfe oder durch sich selbst, ohne fremde Beihülfe erkenne. In diesem Sinne gefaßt, stehe sie im Gegensatz zur Erfahrung und eben damit zum Glauben, sofern letzterer auf die Autorität sich gründe und insofern eine Art empirischer Gewißheit sey. Jene Wahrheiten nämlich seyen die „ewigen und nothwendigen Wahrheiten", die von der Erfahrung (Sinnesperception) völlig unabhängig, a priori, d. i. durch die Vernunft allein begriffen und dargethan werden können, weil sie auf einer inneren logischen, metaphysischen oder geometrischen Nothwendigkeit beruhen. Von ihnen sey eine andere Klasse von Wahrheiten zu unterscheiden, deren Inhalt bestimmte Thatsachen, z. B. die Naturgesetze, bilden (daher verités de fait von Leibnitz genannt). Sie gehören unmittelbar zwar der Erfahrung und resp. dem Glauben an. Aber auch hinsichtlich ihrer sey keineswegs alle Vernunfterkenntniß abgeschnitten. Hier trete vielmehr nur eine andere Art und eine andere Grundlage derselben hervor. Vernunfterkenntniß im Allgemeinen nämlich sey jede Erkenntniß der Nothwendigkeit. Nun tragen aber auch jene Thatsachen oder verités de fait eine Nothwendigkeit in sich, die wir auch zu erkennen vermögen. Nur sey es keine logische oder metaphysische, sondern eine physische Nothwendigkeit, d. h. jene Wahrheiten erscheinen nicht darum nothwendig, weil ihr Gegentheil logisch unmöglich, undenkbar, sondern nur darum, weil ihr Gegentheil unzweckmäßig, ein Mangel, ein Fehler seyn würde. Diese physische Nothwendigkeit sey daher im Grunde eine moralische: denn sie führt hin und geht zurück auf die Nothwendigkeit in Gott, als die höchste Weisheit und Güte, auch stets das Beste (Vollkommenste) zu wählen und zu realisiren. Diese moralische Nothwendigkeit inhärire nothwendig auch dem Inhalte der Glaubenslehren; und indem wir sie zu erkennen vermögen, so vermögen wir von dieser Vernunfterkenntniß aus auch die Glaubenslehren, wenn nicht zu begreifen, so doch zu erklären und gegen Einwände zu vertheidigen. Nur ein Dogma, das mit der ersten Art der (logischen metaphysischen) Nothwendigkeit, z. B. mit den Sätzen der reinen Mathematik, in Widerspruch stehe, sey allerdings zu verwerfen; es könne nicht wahr seyn, weil sein Inhalt unmöglich (logisch-undenkbar) sey. Nur ein solches Dogma sey widervernünftig und die wider dasselbe erhobenen Einwände unwiderleglich. Dagegen könne ein Dogma, z. B. die Annahme von Wundern, wohl der allgemeinen Erfahrung und damit der zweiten Art der bloß physischen Nothwendigkeit widerstreiten, und doch nichtsdestoweniger wahr seyn. Denn da diese Art der Nothwendigkeit im Grunde auf jener moralischen Nothwendigkeit in Gott beruhe, so sey es sehr wohl denkbar, daß Gott sich veranlaßt sehen könne, Das, was er im Allgemeinen aus guten Gründen angeordnet habe, im einzelnen besondern Falle zu ändern oder aufzuheben. Ein solcher Fall oder der Inhalt eines solchen Dogma's erscheine insofern übervernünftig, als er eben die erfahrungsmäßige physische Vernünftigkeit (Nothwendigkeit) überschreite; aber er sey weder widervernünftig, noch an sich der Vernunfterkenntniß schlechthin unzugänglich.

Man ersieht aus dieser Einleitung — deren Grundgedanken wir nur kurz angegeben haben, — daß Leibnitz sich von vornherein auf den Standpunkt des Deismus oder, wenn man lieber will, des christlichen Theismus stellt, der die Welt als die freie That eines allmächtigen, allweisen und allgütigen Schöpfers faßt. Zugleich entwickelt er in ihr durch die dargelegte Unterscheidung zwischen metaphysischer und physischer oder logischer und moralischer Nothwendigkeit diejenigen fundamentalen Begriffe, auf denen im Grunde seine ganze folgende Argumentation beruht. Denn aus dieser Begriffsbestimmung ergibt sich ihm zuvörderst, daß was aus der logisch metaphysischen Nothwendigkeit folgt, keiner Rechtfertigung und weiteren Begründung bedürfe. Nun sey zwar die Schöpfung der Welt die freie That Gottes, die er auch unterlassen konnte; er habe

die Welt nur geschaffen, nicht weil er dazu in irgend einem Sinne genöthigt gewesen, sondern nur, um „seine Vollkommenheit auf die wirksamste und der Größe seiner Weisheit und Güte würdigste Weise zu offenbaren und mitzutheilen“. Aber indem er sie demgemäß schuf, konnte er sie nicht schlechthin vollkommen, sondern nur relativ vollkommen, und somit relativ unvollkommen, beschränkt, endlich schaffen. Denn es war unmöglich, lauter absolut vollkommene Wesen, d. h. lauter Götter zu schaffen (weil Gott sich nicht selbst schaffen kann); es war mithin metaphysisch nothwendig, daß die Welt und alle weltlichen Wesen beschränkt, relativ unvollkommen sind. Diese metaphysische Unvollkommenheit könne man das „metaphysische Uebel“ nennen. Sie rühre zwar unmittelbar von Gott her, aber um ihretwillen bedürfe es keiner Rechtfertigung Gottes. Von dieser Art des Uebels sey nun aber das physische und das moralische Uebel und letztere beiden wiederum von einander wohl zu unterscheiden. Das metaphysische Uebel wolle Gott direkt und unmittelbar eben damit, daß er das Daseyn beschränkter Wesen wolle, und somit in einem Willen, der auf jedes einzelne Geschöpf gehe, weil eben jedes einzelne nur als beschränkt existiren konnte. Das physische Uebel, das Leiden der Geschöpfe, und das moralische Uebel, das Böse, wolle Gott dagegen nicht direkt und unmittelbar, sondern in einem Willen, der jenem ersten (vorhergehenden) insofern nachfolge, als er aus ihm sich ergebe und nicht die einzelnen Geschöpfe als einzelne, sondern ihre „Verbindung“ zu einem Ganzen im Auge habe. Das Leiden und das Böse nämlich wolle Gott nur bedingter Weise, weil und sofern es, obwohl für das einzelne Wesen ein Uebel, doch zugleich ein Mittel zum Guten und ein Erforderniß zur Herstellung einer höheren Vollkommenheit des Ganzen sey. Das metaphysische Uebel habe daher seinen Grund in dem Guten, das Gott wolle, indem er überhaupt das Daseyn beschränkter Wesen wolle; das physische und moralische Uebel dagegen habe seinen Grund in dem „Besseren“, was allein durch dasselbe zu erreichen war: Gott wollte es, weil er als die absolute Weisheit und Güte unter den vielen möglichen Welten (möglichen Verbindungen der Einzelwesen zu einem Ganzen) nothwendig die beßtmögliche wählte und verwirklichte.

Auf den Einwand: Gott habe, da er eine Welt ohne alles (physische und moralische) Uebel schaffen oder die Schöpfung ganz unterlassen konnte, und doch das Gegentheil gethan habe, „nicht den besten Theil ergriffen“, antwortet demgemäß Leibnitz: Le meilleur parti n'est pas toujours celui, qui tend à éviter le mal, puis qu'il se peut, que le mal soit accompagné d'un plus grand bien. Ein Feldherr z. B. werde einen großen Sieg mit einer leichten Wunde vorziehen einem Zustande ohne Wunde und ohne Sieg. In vielen Fällen, selbst im Gebiete der Mathematik, zeige sich, daß die Unvollkommenheit eines Theils erforderlich seyn könne zur größeren Vollkommenheit des Ganzen. Wie in der Musik die Wirkung der Harmonie durch eine dazwischen tretende Dissonanz erhöht werde, so sey überall der Contrast im Einzelnen ein Mittel zur Hebung der Schönheit des Ganzen. Das physische Uebel, das Leiden — das an und für sich schon unvermeidlich sey, wenn es eine Mehrheit auf einander wirkender, mit Empfindung begabter Wesen geben solle, — diene nicht nur zum Guten, indem es zur Strafe des moralisch Bösen und damit oft zum Besserungsmittel werde, sondern es vermehre auch das Gute, indem es die Empfindung des Angenehmen, des Glücks *c. erhöhe; namentlich aber trage es vielfach bei zur (moralischen) Vervollkommnung des Leidenden. In diesem Sinne — als unvermeidliche Folge des Daseyns empfindender Wesen und als Mittel zur Erhöhung des Guten — wolle Gott das physische Uebel direkt. Das moralische Uebel dagegen lasse Gott nur zu, d. h. er wolle es nur, weil er den Menschen nach seinem Ebenbilde (in größtmöglicher Vollkommenheit) geschaffen: eben damit sey der Mensch ein kleiner Gott, der als solcher in seiner kleinen Welt, im Mikrokosmus, auch frei müsse schalten und walten können. Hier finde das liberum arbitrium — das Leibnitz sonst bekämpft — seinen Spielraum; und in Folge dessen begehe der Mensch große Fehler, weil er sich seinen Leidenschaften überlasse und von Gott seinem Sinne

überlassen werde. Das meiste Uebel entstehe dadurch, daß diese kleinen Götter und ihre kleinen Welten aufeinanderstoßen: der Mensch befinde sich übel in demselben Maße, in welchem er Unrecht habe. Aber durch eine bewunderungswürdige Kunst wende Gott die Mängel in diesen kleinen Welten zum größten Schmuck seiner großen Welt. Wie in einem Gemälde trotz der schönsten Zeichnung die Darstellung wirr und unklar erscheine, bis man sie vom richtigen Standpunkt aus anschaue, so vereinigen sich die Flecken und Mängel in unseren kleinen Welten zur Schönheit des Ganzen, wenn man sie vom Standpunkt des Ganzen betrachte. Mit andern Worten: Gott wolle das Böse nur auf Grund einer hypothetischen Nothwendigkeit, die es mit dem Besseren verbinde, auf Grund der Annahme, daß trotz des Bösen und seiner Folgen die Welt dennoch die bestmögliche seyn könne. Denn abgesehen davon, daß die Möglichkeit desselben nur die Folge der größeren Vollkommenheit der geistigen (willensfreien) Creaturen sey, so diene einerseits auch das moralische Uebel, wie der Schatten oder ein schwarzer Fleck in einem Gemälde, in Folge des Contrastes zur Erhöhung der Schönheit des Ganzen; andererseits ließ es sich redressiren durch die Menschwerdung Gottes, durch welche der Welt ein viel größeres Gut zu Theil geworden, als sonst die Creatur gewinnen konnte. Endlich hätte Gott, um das Böse, dessen Möglichkeit in uns mit der metaphysischen Unvollkommenheit und geistigen Vollkommenheit (Intelligenz und Willensfreiheit) der Creatur als nothwendige Folge gegeben war, zu verhindern, fortwährend in einer außerordentlichen Weise wirken und handeln müssen, was zum Ganzen, zur Ordnung und Harmonie (Vollkommenheit) des Universums nicht passe (ne convenait pas). Gott hinderte daher das Böse nicht, obwohl er an sich es zu hindern die Macht hat, weil er es nicht würde hindern können ohne eine action déraisonnable zu begehen (cf. §§. 10. 14. 23 sq. 127 sq. 147. 153. 336 sq. pag. 507. 511—540. 548 sqq. 602. 624. 626 sq. ed. Erdmann).

Auf den weiteren Einwurf, daß Gott selbst, da er Alles, was reell im Bösen sey, hervorbringe, auch in Wahrheit die Ursache des Bösen sey, erwidert Leibnitz: Es komme darauf an, was man unter dem „Reellen“ verstehe. Bezeichne das Wort nur Alles das, was positiv sey, so werde man sagen müssen, daß Gott zwar alles Reelle (Positive) hervorbringe, aber eben darum nicht die Ursache des Bösen sey. Begreife man dagegen unter dem Reellen auch alles Privative (Negative), so werde man zwar zugeben müssen, daß wer alles an einem Dinge Reelle in diesem Sinne geschaffen, auch die Ursache des Dinges selber sey, werde aber läugnen, daß Gott in diesem Sinne alles Reelle am Bösen producirt habe. Denn „jede rein positive oder absolute Realität ist eine Vollkommenheit; die Unvollkommenheit kommt nur von der Beschränkung, d. h. vom Privativen: car limiter est refuser le progrès ou le plus-outre. Nun ist Gott zwar die Ursache aller Vollkommenheiten und folglich aller Realitäten, wenn man sie als rein positiv betrachtet. Die Beschränkungen oder Privationen dagegen resultiren aus der Unvollkommenheit der Geschöpfe, welche deren Receptivität begränzt. Es ist damit wie mit einem beladenen Schiffe: der strömende Fluß bewirkt, daß es geschwinder oder langsamer geht, je nach dem Maaße der Ladung, die es trägt; seine Geschwindigkeit mithin rührt von dem Flusse her, die Verzögerung dagegen, welche diese Geschwindigkeit beschränkt, von der Ladung. Vom Bösen — weil seine Möglichkeit eben nur in der Unvollkommenheit der Creatur liegt — ist daher nicht Gott der Urheber; vielmehr sofern es die Creatur nur in Folge ihrer Unvollkommenheit verwirklicht, hat es überhaupt keine positive Ursache, sondern nur eine causa deficiens. Die Irrthümer und schlechten Neigungen entspringen in der That nur aus der Privation oder Limitation. So z. B. gerathe ich in Irrthum, wenn ich dabei stehen bleibe, einen Thurm, der in der Entfernung rund erscheint, aber in Wahrheit viereckig ist, für rund zu halten; der Irrthum rührt nur daher, daß ich nicht weiter gehe und den Thurm näher untersuche: aber dies Stehenbleiben, dieses Nichtweitergehen eben ist eine Limitation (Privation — Negation). Ebenso strebt der Wille im Allgemeinen nach dem Guten, vers la perfection, qui nous

convient; jede Lust ist an sich selbst ein sentiment de perfection; aber wenn wir uns beschränken auf die Sinnenlust mit Ausschließung der größeren Güter, der Gesundheit, der Tugend, der Einigung mit Gott, der Glückseligkeit, so ist es eben diese Beschränkung (privation) eines weitergehenden Strebens, worin der Fehler besteht". Die Privation aber wirkt nicht an sich und direkt das Böse, sondern nur par accident; denn wäre die Sinnenlust die einzige, deren wir theilhaftig werden könnten, so wäre die Beschränkung auf sie nichts Böses; sie wird es erst dadurch, daß es neben jener noch andere höhere Güter gibt und daß wir dennoch bei der Sinnenlust stehen bleiben (§§. 20. 32. 153. p. 510. 513. 550. 627).

Den Einwand endlich, daß, da alles Zukünftige von Gott vorausgesehen, und Alles was geschieht, ein Glied des allgemeinen Causalzusammenhanges, und somit vorherbestimmt, nothwendig sey, auch das Böse unvermeidlich und seine Bestrafung mithin ungerecht sey, sucht Leibnitz wiederum dadurch zu beseitigen, daß er zwischen Vorherbestimmtheit und Nothwendigkeit unterscheidet und behauptet, nicht alles Vorherbestimmte sey auch nothwendig. Die der Moralität widerstreitende Nothwendigkeit sey nur die absolute, unübersteigliche, jeden Widerstand unnütz machende, die uns zwingen würde, auch wenn wir von ganzem Herzen die nothwendige Handlung zu unterlassen wünschten und alle Anstrengungen, sie zu vermeiden, machten. Allein eine solche Nothwendigkeit gibt es nicht für unsere Willensakte, indem wir keinen Willensakt vollziehen, wenn wir ihn nicht wollen. Aber auch die Voraussicht und Vorherbestimmtheit unserer Handlungen involvirt keine absolute Nothwendigkeit, sondern auch sie setzt den Willen voraus: wenn es gewiß ist, daß wir etwas thun werden, so ist es nicht weniger gewiß, daß wir es werden thun wollen. Die Willensakte und deren Folgen treten keineswegs ein, was wir auch thun mögen, und ob wir sie wollen oder nicht, sondern nur weil wir das, was dahin führt, thun werden und wollen werden. Dies allein ist auch der Inhalt der Voraussicht und der Vorherbestimmung und bildet sogar den Grund derselben. Eine solche Nothwendigkeit aber ist nur eine bedingte hypothetische oder eine nécessité de conséquence, weil sie eben den Willen und die übrigen Requisite voraussetzt. In Betreff der Willensakte sind daher auch Gebote mit der Macht zu strafen und zu belohnen oft von großem Nutzen, und bilden selbst ein Glied in dem Zusammenhange der Ursachen, welche die Handlung zur Existenz bringen. Die Vorherbestimmtheit der Ereignisse durch die Ursachen, weit entfernt die Moralität zu zerstören, befördert sie vielmehr; und die Ursachen machen den Willen nur geneigt (inclinent la volonté), ohne ihn zu nöthigen. Daher ist auch die Vorherbestimmung, um die es sich handelt, keine Nöthigung: es ist zwar gewiß (demjenigen der Alles weiß), daß jene Geneigung (inclination) eine Wirkung haben wird; aber diese Wirkung folgt nicht durch eine nothwendige Consequenz, deren Gegentheil einen Widerspruch involviren würde, sondern es ist nur eine innere Geneigtheit, durch welche sich der Wille bestimmt ohne Nothwendigkeit. Gesetzt auch, wir empfänden die heftigste Begierde (z. B. einen großen Durst), so muß man doch zugeben, daß die Seele irgend einen Grund finden könnte, dem Gelüste zu widerstehen, wenn auch nur um ihre Macht darüber zu zeigen. Kurz, obwohl wir uns niemals in einem Zustande völlig indifferenten Gleichgewichts befinden, obwohl immer eine überwiegende Neigung für die Seite, die wir ergreifen, vorhanden seyn wird, so macht dieselbe doch niemals den Entschluß, den wir fassen, absolut nothwendig (p. 626).

Das sind die Hauptgedanken der berühmten Leibnitz'schen Schrift, so weit sie das Thema der Theodicee im engern Sinne behandelt. Es würde den uns zugemessenen Raum wie den Zweck eines encyklop. Artikels weit überschreiten, wollten wir uns auf die Nebenerörterungen über den Begriff Gottes und sein Verhältniß zur Welt, über die Freiheit, die Vollkommenheit (Harmonie) 2c., sowie auf die Widerlegungen entgegenstehender Ansichten und die Verhandlungen über anderweitige Punkte, die Leibnitz einflicht, weil sie mit dem Begriff der Sünde, ihrem Ursprunge und ihren Folgen in Beziehung stehen, näher einlassen. Leibnitz berührt fast alle Hauptprobleme der theologischen Ethik. Und in der

That läßt sich ja das Thema der Theodicee kaum gründlich und erschöpfend durchführen, ohne, in den Grundzügen wenigstens, ein vollständiges System der Moralphilosophie, ja eine vollständige Weltanschauung zu entwickeln. Denn die Begriffe von Freiheit und Nothwendigkeit, Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Gut und Böse &c. gewinnen nothwendig einen ganz andern Inhalt und ein anderes Verhältniß zu einander, wenn der philosophische Standpunkt sich ändert und die Erörterung derselben, statt vom deistischen, etwa vom pantheistischen Gottesbegriff oder vom naturalistischen (materialistischen) Gesichtspunkt ausgeht. Es kann daher, obwohl Leibnitz's Schrift keineswegs vollkommen befriedigt, hier doch nicht unsere Aufgabe seyn, für das Problem, um das es sich handelt, eine neue selbstständige Lösung zu suchen: denn ein solcher Versuch würde eben die Entwicklung eines ganzen philosophischen Systems, wenigstens in seinen Grundzügen erfordern, indem es gerade die philosophischen Grundbegriffe Leibnitz's, sein Begriff der Monade und Gottes als der Urmonade und damit des Verhältnisses von Verstand und Willen, Freiheit und Nothwendigkeit &c. waren, die ihn zu einem befriedigenden Resultate nicht gelangen ließen. Vom Standpunkte des christlichen Theismus werden indeß die allgemeinen Gesichtspunkte, unter die er die in Betracht kommenden Fragen befaßte, immer maßgebend bleiben, und es wird nur darauf ankommen, theils den Begriff des physischen Uebels schärfer von dem des Bösen zu sondern und doch zugleich in innigere Beziehung zur Sittlichkeit und zur Erreichung des moralischen Endzwecks der Welt zu setzen, theils die Nothwendigkeit, mit der die Möglichkeit des Bösen im Begriff der Freiheit und die Freiheit wiederum im Begriff des moralisch Guten liegt, tiefer zu begründen, theils endlich von gewissen theologischen Uebertreibungen der Macht des Bösen abzulassen, und Freiheit und Sittlichkeit nicht mehr bloß in schroffen negativen Gegensatz zur Natur zu stellen, sondern zugleich in ihrer allmählichen Entwicklung aus dem Naturleben und der menschlichen Natürlichkeit darzulegen.

Die meisten späteren Philosophen, die dasselbe Thema behandelten, lehnen sich daher mittel- oder unmittelbar an Leibnitz an, und suchen, kritisirend und modificirend, ausdrücklich oder stillschweigend die Mängel seiner Schrift zu berichtigen. So namentlich die älteren, z. B. Th. Balguy, „die göttliche Güte gerechtfertigt &c. Uebersetzt von J. A. Eberhard“ (Leipzig, Weygand, 1782); J. G. K. Werdermann, „Neuer Versuch zur Theodicee oder über Freiheit, Schicksal, Gut, Uebel und Moralität menschlicher Handlungen“ (Dessau u. Leipzig, Crusius, 1784—93) und in neuerer Zeit T. F. Benedict: Theodicaea, quam juventuti literarum studiosae scripsit (Annaburg, Freyer, 1822). Selbst B. H. Blasche, der von Schelling's pantheistischem Begriffe Gottes als der absoluten Identität und Indifferenz ausgeht und den Gedanken durchführt, daß das Universum von Seiten seiner Einheit (Uni —) betrachtet, Gott, von Seiten seiner wechselnden Mannichfaltigkeit (— versum von verti) die Welt sey, kommt doch in seiner Schrift: „Das Böse im Einklang mit der Weltordnung“ &c. (Leipzig, Brockhaus, 1827) auf einen Leibnitz'schen Gesichtspunkt zurück, indem er unterscheidet zwischen Dem, der das Ganze der Welt überschaue, und Dem, dessen Blick am Einzelnen haften bleibe: im Ganzen herrsche strenge Ordnung und Gesetzmäßigkeit, nur im Einzelnen (theilweise) zeigen sich anscheinende Störungen, Unordnung und Disharmonie, die wir als Uebel, als Böses bezeichnen, die jedoch in Wahrheit nur dunkle Momente der allgemeinen Ordnung und Gesetzmäßigkeit seyen; aber letztere sey nur demjenigen erkennbar, der das Ganze zu überschauen vermöge, für ihn und mithin in Wahrheit gebe es sonach kein Böses, kein Uebel u. s. w. — J. J. Wagner freilich, der mit der Schelling'schen Idee von der Identität des Idealen und Realen Ernst machte und sie ohne Weiteres auf die gegebene Wirklichkeit übertrug, d. h. den idealistischen Pantheismus Schelling's ganz realistisch und naturalistisch faßte, erklärt in seiner „Theodicee“ (Bamberg, Göbhardt, 1810): Die Freiheit sey nur die sich selbst erkennende Nothwendigkeit, und das Böse nichts als eine vorübergehende Verschiebung der Verhältnisse, eine nothwendige Folge der Schiefheit der Ekliptik u. s. w. Dagegen suchten andere An-

hänger der neueren deutschen Spekulation, obwohl festhaltend an dem Begriff Gottes als des absolut Einen und Unendlichen, dem die Welt nicht als ein wesentlich Anderes, sondern nur als ein Moment seiner selbst gegenüber stehen könne, doch den Begriff der Freiheit und des Guten und Bösen zu retten und mit jener Idee Gottes in Einklang zu setzen. So J. Erichson: „Das Verhältniß der Theodicee zur spekulativen Kosmologie" (Greifswald 1836); H. C. W. Sigwart: „Das Problem des Bösen oder die Theodicee" (Tübingen, Osiander, 1840); A. v. Schaden, „Theodicee, eine Reihe von Dialogen. Erster Band: Orion oder über den Bau des Himmels" (Karlsruhe, Herder, 1842) u. A. Ob und wie weit ihnen dies gelungen, müssen wir der eigenen Beurtheilung des Lesers überlassen. Auf dem Boden einer Spekulation, welche die Welt vom theocentrischen Standpunkte aus betrachtet und Gott als die absolute Einheit seiner selbst und der Welt faßt, kann u. E. das Thema der Theodicee im Grunde gar keine Stelle finden. Denn dieser absoluten Einheit gegenüber kann von einer Rechtfertigung Gottes wegen des Uebels und des Bösen in der Welt nicht die Rede seyn, sondern es kann sich nur fragen, ob gegenüber dem Uebel und dem Bösen Gott als jene absolute Einheit gefaßt werden könne.

In neuester Zeit ist auch in Frankreich und England der alte Versuch Leibnitz's wieder aufgenommen worden, in Frankreich von H. L. C. Maret: Théodicée chrétienne (Paris 1857), in England von J. Young: Evil and God, a Mystery (2 Edition, London, Allan, 1861). Da wir diese Schriften nicht kennen, so müssen wir uns begnügen, zur Vervollständigung der Literatur nur ihre Titel angeführt zu haben.

H. Ulrici.

Theodor I., Pabst vom Jahre 642—649, war von Geburt ein Grieche. Seine Regierung fällt in jene Zeit, als die Monotheleten die Kirche heftig bewegten. Ueber den Patriarchen von Constantinopel, Paulus, sprach er, als Gegner der Monotheleten, den Bann aus (646) und erkannte dagegen den Pyrrhus, der schon vorher den Patriarchenstuhl inne gehabt hatte, aber als Monothelet vertrieben worden war und in Rom Widerruf geleistet hatte, als rechtmäßigen Patriarchen von Constantinopel an. Pyrrhus wendete sich jedoch auf seiner Rückreise dem Monotheletismus wieder zu und wurde darauf von Theodor exkommunicirt, der noch kurz vor seinem Tode eine Synode in Rom hielt (649), den von Kaiser Constans II. erlassenen und wahrscheinlich von Paulus verfaßten Typus hier verwarf und überhaupt von solchem Hasse gegen den als Ketzerei verschrieenen Monotheletismus erfüllt war, daß er den Bischof von Dore als Vikar nach Palästina sandte, um die monotheletisch gesinnten Bischöfe abzusetzen und die Ketzerei ganz auszumerzen. Er schrieb Epistola synodica ad Paulum patriarcham Constantinopolitanum, und Exemplar propositionis Constantinopolin transmissae adversus Pyrrhum. S. den Art. „Monotheleten". — Theodor II., von Geburt ein Römer, regierte im Jahre 897 nur 20 Tage als Pabst.

R.

Theodor, der heilige Märtyrer, stammte nach der Angabe Gregor's von Nyssa, der eine Lobrede auf ihn verfaßte, aus Syrien oder Armenien oder, wie Andere bestimmter angeben, aus Amasea. Nach Gregor war der heil. Theodor als junger Christ eben erst in das römische Heer eingetreten (daher führt er auch den Beinamen tiro), als durch Maximin und Galerius eine Verfolgung über die Christen ausbrach. Theodor wurde als Christ erkannt und angeklagt, seine Jugend aber erregte Mitleid und er erhielt drei Tage Bedenkzeit, um vom Christenthume wieder abzufallen, mit der Erklärung, daß es sich zeigen werde, wenn er bei seinem Glauben verharre, ob er durch Christus vom Tode befreit werden würde. Er betete nun inbrünstig zu Gott. Da trat, wie weiter angegeben wird, ein als Soldat verkleideter Christ, Namens Didymus, zu ihm, ermuthigte ihn und forderte ihn auf, zu fliehen. Er folgte der Aufforderung, Didymus aber wurde, da auch er als Anhänger des Christenthums erkannt worden war, zur Enthauptung verurtheilt. Jetzt eilte Theodor wieder herbei, um für Didymus zu sterben; von Neuem bewies er sich, aller Drohungen ungeachtet, treu und fest im Glauben,

ja selbst die schrecklichsten Qualen, denen er unterworfen wurde, konnten ihn nicht wankend machen. Zum Tode durch Feuer verurtheilt, starb er als Märtyrer, doch wurde sein Leichnam von Christen dem Feuer entrissen und, wie man sagt, im 12. Jahrhundert nach Brindisi gebracht, während sein Kopf noch jetzt in Gaeta vorhanden seyn soll. Die griechische Kirche feiert dem heil. Theodor den 17. Februar, die lateinische den 9. November als Gedächtnißtag. — Vgl. Gregorii Nyss. Opp. ed. Paris 1615. Tom. II. Pag. 1002 sq. R.

Theodorus Abukara, s. Johannes von Damascus, Bd. VI. S. 745.

Theodorus Askidas, Bischof von Cäsarea in Kappadocien im 6. Jahrhundert, großer Anhänger des Origenes und in die Streitigkeiten über ihn verwickelt (s. Bd. X. S. 715). Er veranlaßte auch den Dreicapitelstreit (s. Bd. III. S. 502).

Theodorus Balsamon, s. Balsamon.

Theodorus, mit dem Beinamen Graptus, hat sich, wie sein berühmterer Zeitgenosse Theodorus Studita, unter den mönchischen Märtyrern des Bilderdienstes einen Namen gestiftet. Er stammte aus Jerusalem, war im Kloster des heil. Saba gelehrt erzogen und hatte daselbst die Presbyterwürde erlangt. Um das Jahr 818 schickte ihn der Patriarch Thomas von Jerusalem nach Constantinopel, wo er zur Vertheidigung der Bilder auftreten sollte. Wirklich setzte er den Kaiser Leo den Armenier der Bilder wegen leidenschaftlich zur Rede. Dieser verhängte zwar niemals Hinrichtungen über die Ungehorsamen, da er die Ruhmsucht der Mönche nicht reizen wollte, aber er ließ den Theodorus geißeln und schickte ihn an die Küste von Pontus. Nach drei Jahren durfte er zurückkehren, erlitt aber bald dasselbe Schicksal, da ihn Kaiser Michael der Stammler gefangen setzte und dann aus der Stadt verbannte. Der Nachfolger Theophilus ließ ihn abermals grausam züchtigen nnd im Jahre 833 nach der Insel Aphusia transportiren. Nach einigen Jahren erschien er wieder in Constantinopel, wurde aber, da er in der Rechtfertigung des Bilderdienstes mit gleichem Ungestüm fortfuhr und sich unter Drohungen und Martern gleich hartnäckig zeigte, nach Apamea in Bithynien exilirt. Wenige Schriften tragen seinen Namen. Eine Disputation des Patriarchen Nicephorus soll von ihm niedergeschrieben seyn und findet sich abgedruckt in Combefisii Orig. Constantinop. p. 159 (Nicephori disputatio cum Leone Armeno de venerandis imaginibus ex vita Nicephori a Theodoro Grapto scripta), ebendaselbst ein Brief von Johannes, Bischof von Cyzicum, in welchem die unter Kaiser Theophilus von ihm erlittenen Mißhandlungen erzählt werden. Eine Schrift: De fide orthodoxa contra Iconomachos findet sich handschriftlich, aus welcher ein Bruchstück von Combefisius a. a. O. S. 221 mitgetheilt wird. — Vergl. Vita Theodori Gr. graece ap. Combef. Orig. Constant. p. 191; latine apud Surium. Dec. 26. — S. die Notizen bei Cave und Walch, Geschichte der Ketzereien. X. S. 677. 717. Gaß.

Theodorus Lector ist der Vorletzte in der Reihe der altgriechischen Kirchenhistoriker. Er war um das Jahr 525 Vorleser der Kirche von Constantinopel; Johann von Damascenus (lib. III. de imagin.) nennt ihn *ἱστοριογράφος Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἀναγνώστης* (vergl. Niceph. I. cp. 1. u. Suid. Lex. s. v.). Er hat sich durch eine doppelte historische Arbeit verdient gemacht. Zuerst lieferte er aus Sokrates, Sozomenus und Theodoret einen Auszug, der vom 20. Jahre des Constantin bis zur Regierung des Julian reicht und unter dem Namen Historia tripartita bekannt ist. Derselbe ist handschriftlich noch vorhanden und Valesius beschloß, ihn herauszugeben, begnügte sich aber nachher mit der Anführung von Varianten, da der übrige Inhalt mit dem der Quellenschriften übereinstimmend gefunden wurde. Das zweite viel wichtigere Werk führt die Geschichte selbstständig von da an, wo sie Sokrates fallen läßt, bis zum Jahre 439 oder bis zur Regierung des Kaisers Justin des Aelteren. Beide Darstellungen dürfen nicht, wie Manche gewollt, als ein Ganzes angesehen werden, auch lassen sie zwischen sich eine Lücke von 70 Jahren. Leider ist das letztere in zwei Büchern verfaßte Werk verloren, nur größere Bruchstücke haben sich bei Johannes Damas-

ceuus, bei Nilus und besonders bei Nicephorus Callisti erhalten und sind schon von Robert Stephanus und später von Valesius veröffentlicht worden. Da nun diese Excerpte handschriftlich den Titel führen: *ἐκλογαὶ ἀπὸ φωνῆς Νικηφόρου Καλλίστου τοῦ Ξανθοπούλου*, so hat Valesius mit Recht vermuthet, daß schon Nicephorus nicht den ganzen Text des Theodorus selber, sondern nur Auszüge aus demselben vor Augen gehabt haben mag, die er dann durch Diktate seiner eigenen Geschichtserzählung einverleibte. Uebrigens bezeugen die vorhandenen Reste, daß die Geschichte des Theodorus viel kirchlich und politisch Wichtiges enthalten haben muß. Vergl. die literarischen Notizen bei Cave, Fabricius, Hamberger und Stäudlin, Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte von Hemsen, S. 76.

Ausgaben: *Ἐκ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας Θεοδώρου ἀναγνώστου ἐκλογαί,* cum Eusebio, Lutet. Paris. ap. Rob. Steph. 1544. — Excerpta ex ecclesiastica historia Theodori Lectoris et fragmenta alia H. Valesio interprete cum Theodoreti historia ed. G. Reading, Cantabr. 1720. Gaß.

Theodor von Mopsvestia, eines der Häupter der sogenannten antiochenischen Schule (s. d. Art.), stammt aus Antiochien, wo er um das Jahr 350 (Fritzsche, s. unten) von angesehenen Eltern gezeugt ist. Zur Vorbereitung auf die öffentliche Laufbahn eines Sachwalters genoß er den üblichen Unterricht in der Philosophie und in der Rhetorik, letzteren bei dem berühmten Libanius, schloß sich aber auch bereits an Joh. Chrysostomus als an den älteren Freund an. In der ersten durch diesen genährten christlichen Begeisterung gab er seinen weltlichen Beruf auf, um der christlichen Philosophie in einem enthaltsamen Leben sich zu widmen, und schloß sich an Chrysostomus und die anderen jungen Männer an, welche in Antiochien unter der Leitung des Presbyters Diodor (nachmals Bischof von Tarsus) sich zu christlichem Studium und einem mönchisch-enthaltsamen Leben vereinigt hatten. Allein auf die erste Begeisterung folgte bei Theodor ein Rückschlag, der ihn dazu trieb, diese Verbindung aufzugeben, sich seinen früheren Bestrebungen wieder zuzuwenden und an Verheirathung zu denken. Doch gelang es den dringenden Mahnungen seines Freundes, der ihm vorwarf, sein Christo gegebenes Gelübde gebrochen zu haben, ihn zur Umkehr zu bewegen (Chrys. in Theod. laps. bei Loml. p. 107 sqq.). Wenn, wie gewöhnlich angenommen wird, auch die größere Schrift des Chrysostomus unter diesem Titel an unseren Theodor gerichtet ist, so war leidenschaftliche Liebe zu einem Mädchen, Hermione, ein Hauptmotiv. Die Ansicht Tillemont's, daß bei dieser größeren Schrift, dem sogenannten ersten Buch ad Theodorum lapsum an einen anderen Theodor zu denken sey, wogegen sich Montfaucon in der Einleitung erklärt, ist vorsichtiger von Neander, der heil. Chrysost. I, 38. Aufl. 2., erneuert, doch scheint mir auch seine Begründung keineswegs unumstößlich. Theodor kehrte zurück zu den verlassenen theologischen Bestrebungen, und der Einfluß seines Lehrers Diodor (Leontius nennt den Diodor malorum Theodori et impietatis auctorem, ducem et patrem), der ihn in die Bibelstudien einführte, war entscheidend für die Richtung seines Lebens. In die kirchliche Laufbahn eintretend, wurde er Presbyter in Antiochien und genoß hier bereits eines ausgezeichneten Rufes. Johann, nachmals Bischof von Antiochien, Theodoret, vielleicht auch Nestorius, haben ihn hier gehört; und in seinen damals geschriebenen Schriften vertheidigte er nachdrücklich die kirchliche Lehre (gegen Eunomius und Apollinaris). Um 392 begab er sich nach Tarsus zu Diodor, und von hier als Bischof nach Mopsvestia in Cilicia secunda. Im J. 394 finden wir ihn als Theilnehmer an einer zu Constantinopel wegen des Streits um das Bisthum von Bostra gehaltenen Synode, und hier soll der Kaiser Theodosius I. durch seine Predigt angezogen ihn ausgezeichnet haben. Als später Chrysostomus seinem Geschick erlag, bemühte Theodor sich, freilich vergeblich, in seinem Interesse. Sein Ansehen aber war und blieb in der Kirche, besonders der östlichen, groß, und selbst Cyrill von Alexandrien, dem Theodor seine Erklärung des Hiob zusandte, hat vor Ausbruch der nestorianischen Streitigkeiten ihm Lob und Verehrung gezollt. Auch seine Stellung im pelagianischen Streite würde sein An-

sehen in der griechischen Kirche nicht erschüttert haben. Dies geschah erst, als im nestorianischen Streite die antiochenische Christologie mit der alexandrinischen in Kampf kam. Aber als dieser Kampf begann, schloß Theodor die Augen und starb im Frieden der Kirche im J. 428 oder 429.

Um nun die theologische Bedeutung dieses von der syrischen Kirche mit dem Namen des interpres κατ' ἐξοχήν geehrten Theologen zu übersehen, blicken wir zunächst auf seine exegetische Thätigkeit, dann auf seinen Antheil am pelagianischen Streite, endlich auf den christologischen Mittelpunkt seiner Dogmatik, woran sich die Geschichte seines Namens nach seinem Tode anschließt. — Theodor war ein außerordentlich fruchtbarer Schriftsteller, und einen sehr bedeutenden Theil seiner Arbeit hat er der Erklärung der Schrift zugewendet, die sich über eine große Zahl der biblischen Bücher, nachweislich über Genesis (vielleicht die Octateuchos), Psalmen, große und kleine Propheten, Hiob, Kohelet, die vier Evangelien, Apostelgeschichte und paulin. Briefe erstreckt hat. Von allen aber hat nur der Commentar zu den kleinen Propheten, der für seine exegetische Methode sehr instruktiv ist, sich ganz in griechischer Sprache erhalten, und neuerlich sind die über einige kleinere paulinische Briefe in lateinischer Sprache unter dem Namen des Hilarius Pictav. von Pitra herausgegebenen Commentare als Eigenthum des Mopsvesteners wieder erkannt worden. Von den anderen liegen beträchtliche, oft schwer zu sichtende Bruchstücke in den Katenen, aus denen Wegnern, A. Mai und besonders Fritzsche die das Neue Testament betreffenden zusammengestellt haben (s. unten). Die umfangreichsten und wichtigsten sind die zum Römerbrief. Der in der griechischen Kirche unter dem Einfluß besonders der Alexandriner so überwiegenden allegorisch-mystischen, besonders christologischen Auslegung des Alten Testamentes, welche die historischen Verhältnisse und den organischen Zusammenhang überspringt, stellte Theodor, einem Eusebius von Emisa und besonders Diodor von Tarsus folgend, nicht nur die nüchtern auf die historischen Zeitverhältnisse gehende Erklärung der Propheten entgegen, sondern vertheidigte auch seine hermeneutischen Grundsätze in einer eigenen (ebenfalls verlorenen) Schrift gegen die Allegoriker (nach Ebedjesu; offenbar dieselbe bezeichnet Facundus als librum de allegoria et historia contra Origenem). Schon Diodor von Tarsus scheint in seiner Schrift τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας (Suidas) den sonst allgemeiner als Bezeichnung der pneumatischen Erklärung im Gegensatz zur buchstäblich historischen gebrauchten Ausdruck θεωρία auf die von ihm gebilligte typisch-analogische Anwendung des zuvor rein historisch aufgefaßten prophetischen Wortes bezogen zu haben im Gegensatz gegen die den buchstäblich historischen Sinn unterdrückende Allegorik. Und dies ist auch der Standpunkt Theodor's. Zwar hält er den Begriff der Prophetie hoch. David (als Verfasser der Psalmen) ist ihm der erste Hauptprophet des Volkes. Er hat alles Künftige, was dem Volke zu verschiedenen Zeiten widerfahren wird, vorausgesagt. Die Propheten knüpfen für ihre Zeit daran an, indem sich ihre Weissagungen je auf die zunächst in Aussicht stehenden Verhältnisse beziehen (comm. in Joel I. bei A. Mai, Nov. Patr. Bibl. VII. p. 68 sq.). Durchweg sucht er nun, freilich oft in mangelhafter Weise, die historische Situation zu bestimmen, und zugleich den alttestamentlichen Standpunkt der Erkenntniß im Unterschied von der des neuen Bundes festzuhalten. So ist es ihm gewiß, daß das A. Testam. noch nichts vom heil. Geist, von Vater und Sohn in der trinitarischen Bedeutung wußte, da ja selbst die Apostel des Herrn dies erst nach der Erhöhung desselben durch den heil. Geist erfuhren (vgl. comm. in proph. l. c. p. 82. 290 sq. in Matth. bei Fritzsche p. 4 sq.). Er erklärt daher, indem er an Erneuerung und Errettung des Volkes aus dem Exil denkt, Joel III. die Ausgießung des Geistes: ich werde euch so reichliche fürsorgende Gnade (κηδεμονία, χάρις) gewähren, daß ihr alle, der Gesichte gewürdigt, etwas vom Zukünftigen vorher erkennen könnt. Ebenso allgemein gehalten beziehen die begleitenden Zeichen an Himmel und Erde (Joel 3, 3 ff.) sich auf Untergang und Bestrafung der Feinde, auf Zeichen des göttlichen Zorns, die Verfinsterung der Sonne u. s. w. auf die Schreckbilder der ob der hereinbrechenden

Gefahren geängsteten Gemüther, die dem Gerichte Gottes über seine Feinde vorausgehen (letzteres zugleich ein Beispiel wie das Streben Theodors nach historischer Fassung wohl besteht mit bildlicher Fassung des bildlich Gesagten). Petrus aber hat nun mit Recht diese Stelle anwenden können auf die Ausgießung des heiligen Geistes. Denn in der That enthält das A. Test. die Schatten des Zukünftigen. Was in ihm unter kleineren Verhältnissen geschieht, ist typisch in Beziehung auf den Höhepunkt der christlichen Heilsökonomie; daher hat das alttestamentliche Weissagungswort in seiner historischen Beziehung auf das alttestamentliche Faktum meist etwas Hyperbolisches, und es wird dann im Neuen Testamente *κατ᾽ ἔκβασιν* klar, daß die Weissagung in der Offenbarung Christi in höherem reelleren Sinne wahr wird. So bezieht sich z. B. Psalm 16, 10 f. historisch auf David's Hoffnung, aus Todesgefahr errettet zu werden; ist aber in dieser Beziehung metaphorisch und hyperbolisch und wird erst im realsten Sinne wahr in Christo (A. Mai l. c. 84). Ebenso ist es verkehrt, die Stelle Sacharj. 9, 9. unmittelbar auf Christus oder in der einen Hälfte auf Christus, in der anderen auf Serubabel zu beziehen, vielmehr geht sie geschichtlich ganz auf letzteren, ist aber hier *ὑπερβολικώτερον* gesagt, so daß sie ihre Wahrheit erst in Christo findet (l. c. 331. cf. p. 138 sq. 381). Der allgemeine Grund für diese der Heilsgeschichte immanente Typik, die über das den Propheten Bewußte hinausgeht, liegt in dem sich wesentlich gleichbleibenden heilsökonomischen Verhalten Gottes, welches in Christo gipfelt und hier seine ganze Energie offenbart (vgl. a. a. O. S. 91). Entsprechend diesen Grundsätzen, muß Theodor auch in der Auslegung der Psalmen für seine Zeit kühn zu Werke gegangen seyn, denn es wird ihm später vorgeworfen, daß er alle Psalmen (nämlich die messianischen) auf Serubabel und Hiskias bezogen habe und nur drei auf den Herrn (Leont. Byz.). — Hand in Hand mit diesen exegetischen Grundsätzen geht eine freie Beurtheilung des Kanons. Er unterscheidet historische, prophetische und Lehrschriften, die letzteren solche, deren Verfasser keine prophetische Inspiration, sondern nur Gabe der Weisheit empfangen haben, so die salomonischen Schriften und Hiob. Geringschätzig urtheilte er über das salomonische Liebeslied, das er nicht als heilige Schrift gelten lassen will (s. Fritzsche S. 61 f.). Eben so verwarf er die Bücher der Chronik und Esra, überhaupt aber erlaubt er sich bei der Auslegung jener Lehrschriften Widerspruch und Tadel gegen einzelne Behauptungen derselben. Das Neue Testament betreffend, behauptet Leontius von Byzanz, der heftige Gegner des Theodor, er verwerfe den Jakobusbrief und andere katholische Briefe (Gall. bibl. patr. vol. XII. p. 687), doch ist die Stelle nicht dazu angethan, ein sicheres Resultat daraus zu gewinnen.

Als aus dem Abendlande der pelagianische Streit sich eine Zeit lang nach dem Orient gezogen (Palästina, Synoden zu Diospolis und Jerusalem), ohne doch hier auf die Dauer einen tieferen Eindruck zu hinterlassen, fand sich doch Theodor gedrungen, literarisch gegen den Augustinismus aufzutreten in der Schrift „*πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους*, von welcher bei Marius Mercator (ed. Baluz. p. 339 sqq.) einige Fragmente in lateinischer Uebersetzung erhalten sind, bei Photius, der das Buch noch gelesen, eine Inhaltsangabe sich findet (c. 177, p. 121 sq. ed. Bekk.). Wie dem Theodor die augustinische Erbsündenlehre, diese im Abendlande aufgekommene Krankheit (Photius a. a. O.) erschien, sagt der Titel. Es entspricht dem sachlichen Inhalt, wenn Marius Mercator die Schrift gegen Augustin gerichtet seyn läßt, sie war gegen sein Dogma gerichtet, wandte sich aber direkt an den Vertreter der antipelagianischen Partei im Osten, an Hieronymus. Dieser ist nämlich sehr deutlich durch Hinweisung auf das Hebräerevangelium und die Bibelübersetzung unter dem Namen „Aram“ Aramäer karakterisirt (vgl. Fritzsche S. 107 ff.). Er habe, vom Abendlande herübergekommen, Schriften für die neue Ketzerei geschrieben, sie auch in Syrien verbreitet und dadurch ganze Kirchen verleitet. Dies ist also offenbar für Theodor der Anlaß gewesen, sich einzumischen. Er wendet sich gegen die Behauptung, daß die ursprünglich gute und unsterbliche Natur des Menschen durch Adam's Sünde böse und

sterblich geworden sey, so daß die Menschen nun in der Natur nicht im Willen die Sünde haben (die φύσις selbst ἁμαρτωλή geworden sey); daß demzufolge auch die neugebornen Kinder nicht ohne Sünde seyen, weshalb sie Taufe und Genuß des heiligen Leibes (Kindercommunion) empfingen zur Vergebung der Sünde; daß kein Mensch gerecht sey; daß Christus, da er die sündliche Natur angenommen, auch selbst nicht rein sey von Sünde oder seine Menschwerdung zum Schein herabgesetzt werde (offenbar die Alternative, welche Theodor von seinem Standpunkte aus als Consequenz der gegnerischen Anschauung darstellen will); endlich daß die Ehe, Geschlechtstrieb und Zeugung, Werk der bösen Natur sey. — Marius Mercator und Photius stimmen darin überein, daß Theodor gegen die Ansicht vom adamitischen Falle (als der Grundlage der augustinischen Construktion) kämpfend, bestimmt behauptet habe, Adam sey vielmehr ursprünglich sterblich geschaffen von Gott, und dieser habe nur (Photius a. a. O. S. 122 b.) vermöge einer pädagogischen Fiktion, um den Haß gegen die Sünde zu schärfen, die Sache so dargestellt, als sey der Tod nur als Strafe aufgelegt. Im Commentar zum Römerbrief (bei Fritzsche, de Theod. M. comm. p. 52 sqq.) drückt sich nun zwar Theodor sehr vorsichtig aus und bleibt im Allgemeinen bei der paulinischen Beziehung des Todes auf die Sünde stehen; allein es kann kein Zweifel seyn, daß Theodor's Grundanschauung in der That die Entwickelung des menschlichen Geschlechts im Zusammenhange mit der ganzen Geschichte der Welt so auffaßt, daß sie zuerst nothwendig und nach ursprünglicher göttlicher Anordnung durch Tod und irdische Vergänglichkeit hindurchgehe, um erst im künftigen Aeon durch Auferstehung in Verklärung zum unwandelbaren Leben erhoben zu werden. So sagt er daher auch in einem Fragment zu Matthäus (Fritzsche a. a. O. S. 2): Weil Adam Gott nicht gehorchte, ward er dem Tode unterworfen: et factum est hoc propter inobedientiam, quod et citra inobedientiam propter utilitatem nostram a creatore factum est etc. So sehr er nun im Sinne des griechischen Freiheitsbegriffes gegen jenes Naturwerden der Sünde kämpft, so sehr erkennt er doch an, daß der freie, aber eben deshalb wandelbare Wille des Menschen in seinem Zusammenhang mit dem Sinnlichen unausbleiblich in die Sünde hineingezogen wird (die Begierden — wie die der Nahrung, Geschlechtsbefriedigung — hängen ja wesentlich mit der Vergänglichkeit und Sterblichkeit zusammen). Kurz der Mensch, dieser nach Gottes Bilde geschaffene König der Erde, dieses Unterpfand der Einheit der sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung (s. Jacobi, Kirchengesch. I, 314; die Hauptstelle über Röm. 8, 19. S. in Fritzsche's Sammlung S. 71) muß doch erst die Periode des Kampfes und der Wandelbarkeit durchmachen, um dann erst zum unsterblichen, unwandelbaren Leben mit Gott erhoben zu werden. Und in seiner mikrokosmischen Bedeutung ist es begründet, daß mit und durch ihn die gesammte Schöpfung endlich aus dem Dienste der Vergänglichkeit befreit und zur Verklärung erhoben wird. In der Art nun, wie hier die centrale Bedeutung der Person Christi und der Erlösung eingreift (s. unt.), unterscheidet sich zwar Theodor merklich von der Anschauung der damaligen Pelagianer, aber in jenem Streit mußte er nothwendig auf ihre Seite treten, und so finden wir denn auch, daß später Julian von Eclanum mit anderen Pelagianern aus Italien vertrieben bei ihm in Cilicien Aufnahme fand (Mar. Merc.), vielleicht auch Cölestius. Daß nun dennoch Theodor v. M., nachdem sich Julian wieder aus Cilicien entfernt hatte, auf einem Provinzialconcil den Pelagianismus verdammt habe (woraus Tillemont einen Widerruf Theodor's macht), ist ein ungerechtfertigter Schluß aus einer selbst ungerechtfertigten Argumentation des Marius Mercator (praef. in Symb. Theod. p. 40 Bal.). Er findet nämlich, daß Theodor in seinem Symbol (s. unt.), welches er den Bischöfen seiner Provinz vorlas, zwar nestorianisch gelehrt, aber da, wo er vom ersten und zweiten Adam redet (s. Hahn, Bibl. d. Symb. S. 209 f.) nicht gegen die katholische Lehre verstoßen habe, sieht also darin eine thatsächliche Verdammung des Pelagianismus. Indessen enthält das Symbol nichts, was mit seiner früheren Lehre nicht stimmte.

Es führt uns dies endlich zu der bedeutenden Stellung, welche Theodor in den

christologischen Bewegungen der griechischen Kirche einnimmt. Theodor hatte schon ziemlich früh an den dogmatischen Kämpfen seiner Zeit lebhaften Antheil genommen. So hat er noch als Presbyter von Antiochien 15 BB. über die Menschwerdung geschrieben, ein voluminöses, aber bis auf dürftige Fragmente untergegangenes Werk, worin er vom Standpunkte der nicänischen Trinitätslehre aus besonders Apollinaris und Eunomius bekämpfte, ebenso ein eigenes Werk gegen Eunomius, welches sich gleich dem Werk des Nysseners an die Replik des Eunomius gegen des Basilius Apologie anschließt und daher zugleich Vertheidigung des letzteren ist, außerdem noch 30 Jahre nach jenen Büchern über die Menschwerdung eine eigene Schrift gegen Apollinaris (s. die Nachweisungen bei Fritzsche, de Theod. M. p. 88—102). Wie die antiochenische Dogmatik, welche Theodor, den Fußstapfen Diodor's folgend, zum klaren und vollendeten Ausdruck brachte, in ihrem Interesse die Vollständigkeit, Wahrheit und bleibende Unterschiedenheit der menschlichen Natur Christi zu behaupten, auch die alexandrinische Lehre von der *ἕνωσις φυσική* gern der Fortsetzung des apollinaristischen Irrthums beschuldigte, so richtete sie sich besonders gern in ihrer Polemik gegen Apollinaris, weil ihm gegenüber das wesentliche dogmatische Interesse, welches sie verfocht, am entschiedensten heraustrat. Die Hauptsätze, in denen sich Theodor's Ansicht von der Verbindung des Gottes-Logos (*συνάφεια*) mit dem vollständigen, sich wahrhaft sittlich entwickelnden Menschen zu unauflöslicher Vereinigung zusammenfaßt, sind bereits unter dem Art. „Nestorius (Bd. X. S. 290) angegeben. Christus ist es nun, welcher bestimmt ist, die gesammte Schöpfung aus jenem ersten Zustand, dem gegenwärtigen, worin Alles vergänglich ist, hinüberzuführen in den zukünftigen, worin Gott Alles erneuernd zur Unvergänglichkeit umbilden wird. Er litt, nachdem er eine versuchungsvolle, aber reine menschlich-sittliche Entwickelung durchgemacht hatte, den Tod als das allgemeine Loos, überwand ihn aber durch die Auferstehung und ward so zum zweiten Adam, damit wir, wie wir das Bild des irdischen getragen haben, nun auch tragen das des himmlischen, und ihm gleich werden durch Auferstehung und Verklärung, wodurch alle sündliche Versuchbarkeit aufgehoben wird in der reinen unsterblichen Natur. Das Zukünftige ist daher nicht nur Erneuerung und Herstellung des Gegenwärtigen, sondern auch V o l l e n d u n g (*τελείωσις*, in Rom. 11, 15. Fr. pag. 91 sq.), womit erst die ganze Entwickelung der Creatur ihr Ziel erreicht. Nicht sogleich aber mit Christi Auferstehung tritt thatsächlich für die Menschen die Versetzung in die Vollendung ein, weil hier nichts gemacht werden kann, sondern in geistig sittlichem Processe sich entwickeln muß. Der Zustand der Gläubigen ist daher wesentlich der der Hoffnung und Anwartschaft auf das Zukünftige. In der gläubigen Ergreifung der zukünftigen Vollendung des durch Tod und Auferstehung hindurchgegangenen Lebens, wie sie typisch und symbolisch sich darstellt in der Taufe, dem typischen Mitbegrabenwerden mit Christo (worin wir die Gabe des Geistes empfangen *ὥσπερ ἀναγεννώμενοι κατὰ μίμησιν τῶν ἐσομένων τότε*, in Rom. 6, 6. Fr. 55 sq.), darin liegt, kann man sagen, für Theodor der Begriff der Rechtfertigung. Damit ist nothwendig gegeben die Verpflichtung zu einem neuen Leben, eine neue Geistes- und Willensrichtung, aber es liegt schon eine Erhebung über den gesetzlichen Standpunkt der Furcht darin. Wenn Sinn und Wille rein geworden, wenn ihr jegliche Art der Sünde verabscheut und mit Eifer das Gute wollt, dürft ihr auch den noch vorhandenen sündlichen Hang (die sinnliche Schwachheit u. dergl.) nicht mehr fürchten, denn dies wird gewißlich zu seiner Zeit völlig geheilt werden. Durch eine Art von Prolepsis sind die Gläubigen schon jetzt nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade. — Der ganzen Weltanschauung des Theodor ist es endlich entsprechend, wenn er der Erlösung eine alle Sphären, auch der Engel und unsichtbaren Geister berührende Bedeutung zuerkennt und am Ende eine allgemeine Wiederbringung in Aussicht stellt.

In Theodor's Christologie lag nun der Stoff zu dem Streite mit der alexandrinischen Richtung schon fertig vor; ein anderer, aber viel minder geistig bedeutender Mann

sollte wenige Jahre nach Theodor's Tode der Märtyrer für das antiochenische Dogma werden, während Theodor nicht nur in der orientalischen Kirche im größten Ansehen stand, sondern auch mit Theophilus von Alexandrien und seinem Nachfolger Cyrill in gutem Vernehmen stand. Im Nestorianischen Streite aber konnte sein Name nicht verschont bleiben. Zwar auf dem ephesinischen Concil selbst (431) wagt man seinen Namen noch nicht direkt anzutasten, indessen wird doch schon jenes ohne Zweifel von Theodor verfaßte Bekenntniß (s. Hahn, Bibl. der Symb. S. 202; Walch, bibl. symb. vetus. Lemg. 1770. p. 203 sqq.; Fritzsche, de Theod. M. p. 119 sqq.) von dem Presbyter Charisius aus Philadelphia der Synode vorgelegt und von ihm geklagt, daß dasselbe von der Nestorianischen Partei in Constantinopel einigen Presbytern nach Lydien mitgegeben worden sey, um Ketzer (Quartodecimaner), welche zur katholischen Kirche übertreten wollten, darauf zu verpflichten und damit nur in neue Ketzerei zu verlocken. Das Concil, ohne näher auf den materiellen Inhalt einzugehen, verpönt auf diesen Anlaß hin den Gebrauch jedes anderen Symbols als des nicänischen, um bekehrte Ketzer und Juden und Heiden darauf zu verpflichten. — Marius Mercator greift ihn um dieselbe Zeit entschieden an wegen seiner doppelten Ketzerei, der nestorianischen und der pelagianischen, und in den dem ephesinischen Concil folgenden Parteikämpfen der orientalischen Kirche geht zuerst der Bischof Rabulas von Edessa zur Verdammung der Schriften Diodor's und Theodor's fort, und Cyrill warnt vor seinen Schriften und mußte seinen Zweck so lange für unerreicht halten, als die antiochenische Partei trotz ihrer Aufgabe des Nestorius doch fortfuhr, das Andenken Theodor's hochzuhalten. Er erreichte seinen Zweck nicht. Erst 120 Jahre später hat die traurige theologische Vielgeschäftigkeit Justinian's die Lossagung der Reichskirche von dem Andenken des großen Lehrers nicht ohne heftigen und mannhaften Widerspruch besonders der Afrikaner, eines Fulgentius Ferrandus und Facundus von Hermiane vollzogen (s. den Art. „Drei-Capitelstreit"), während die syrischen Christen (s. den Art. „Nestorianer") sein Andenken und seine Schriften hochgehalten haben und ihre Liturgie auf seinen Namen zurückführen (s. Renaudot, Liturg. orient. coll. II, 616 sqq.). Seine Bedeutung für die nestorianische Kirche erhellt aus dem Verzeichniß der in's Syrische übersetzten Schriften Theodor's bei Ebedjesu, zuerst edirt von Abrah. Echellens. Rom. 1653, dann besser in Assemani, Bibl. orient. III, 1. p. 3 sq.

Die uns erhaltenen Ueberreste seiner Werke: Commentar über die kleinen Propheten (Wegnern, Berol. 1834. Mai Script. vet. nov. Coll. VI. Rom. 1832). A. Mai, Nova Patr. Bibl. VII. 1854. — Die griechischen Fragmente zum N. Test. am vollständigsten bei Fritzsche, Theod. Mopsv. in N. Test. comm. Turici 1847. Dazu nun die latein. Uebersetzung seiner Comment. zu Phil. Col. Thess. in Pitra, Spicil. Solesm. I Tom. Par. 1852 und in den vier Programmen von J. L. Jacobi, 1855—60. 4. Vgl. Jacobi in der deutsch. Zeitschr. für christl. Wissensch. 1854. Nr. 31. Einzelne Stellen bei Mar. Mercator, opp. ed. Baluz., in den Concilienakten des Drei-Capitelstreits Mansi Coll. conc. IX., bei Facundus, defens. tr. capit. ed. Sirmond, Par. 1629 (Migne, Patrol. t. 67), Liberatus, breviar. ed. Garnier. Par. 1675 (Migne, t. 68) und bei Leont. Byz. adv. Nest. et Eutych. Gall. bibl. XII. (cf. A. Mai, Spicil. Rom. X. u. Nov. Coll. VII., griech. Fragmente Theodor's aus περὶ ἐνανθρωπήσεως, die bei Leontius nur lateinisch erhalten, s. ebend. t. VI.). — Literarisches über ihn: Du Pin, nouv. bibl. t. III. — Cave, script. eccl. hist. lit. p. 217. — Tillem. mem. XII. — Fabricius, Bibl. gr. IX, 153 sqq., ed. Harl. X, 346. — Norisii, diss. de synodo quinta hinter seiner Hist. Pelag. Pat. 1673 und gegen ihn Garnerius, hinter seiner Ausgabe des Liberatus. — Schroeckh, Kirchengeschichte XV. — Neander, Kirchengesch. IV. — Fritzsche, de Theod. Mopsv. vita et script. 1836. — Klener, symbol. lit. ad Theod. Mopsv. pertin. Gottg. 1836. — In exeget.-hermeneutischer Beziehung: die Geschichten der Auslegung u. Sieffert, Theod. Mopsv. Vet. Test. sobrie interpr. vind. Regiom. 1827. —

In dogmat. Beziehung: die Literatur des Pelag. Streits und des christolog. besonders Dorner, Entwicklungsgesch. Bd. II. **W. Möller.**

Theodor Studites, s. Studites.

Theodor I., II., III., s. Theodulus.

Theodora, Kaiserinnen. Unter den in der Geschichte des byzantin. Reiches erwähnten griechischen Kaiserinnen dieses Namens treten besonders zwei hervor, welche nicht allein auf die Regierung und Verwaltung des Staates, sondern auch auf die Angelegenheiten der Kirche und die theolog. Streitigkeiten ihrer Zeit einen bedeutenden Einfluß ausgeübt haben. Die Eine derselben war die Gemahlin des von 527—565 willkürlich und gewaltsam regierenden Kaisers Justinian I. (s. d. Art.), den sie bis an ihr Ende mit bewunderungswürdiger Klugheit beherrschte. Um das Jahr 508 auf der Insel Cypern in dürftigen Verhältnissen geboren, kam sie frühzeitig mit ihren Eltern nebst einer älteren und jüngeren Schwester, Comito und Anastasia, nach Constantinopel, wo ihr Vater Acacius die Stelle eines Bärenwärters bei den Prasini erhielt, aber bald darauf starb (Niceph. Call. XVI. 37; Procop. Anecd. c. 9). Da die Mutter sich wieder verheirathete, um das Geschäft ihres verstorbenen Mannes fortsetzen zu können, so sahen sich die Töchter, sobald sie herangewachsen waren, gezwungen, auf dem Theater ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Inzwischen hatte sich die ebenso leichtsinnige als schöne Theodora schon vor ihrem Auftreten auf dem Theater durch öffentliche Preisgebung ihrer Reize einem ausschweifenden Lebenswandel ergeben und führte denselben mehrere Jahre mit der frechsten Schamlosigkeit fort, während sie als Schauspielerin nur hin und wieder in der Komödie in possenreißerischen Stücken auftrat und auch dabei im jugendlichen Uebermuthe ihren leidenschaftlichen Hang zu lüderlicher Ueppigkeit kund gab (Procop. Anecd. c. 9.; sie war, wie er berichtet, so schamlos, *ὥστε τὴν αἰδῶ οὐκ ἐν τῇ τῆς φύσεως χώρᾳ κατὰ ταὐτὰ ταῖς ἄλλαις γυναιξὶν, ἀλλὰ ἐν τῷ προσώπῳ ἔχειν ἐδόκει*). Erst die Bekanntschaft, welche sie mit einem angesehenen und reichen Tyrier Namens Hekebolus anknüpfte, bewog sie, ihr wildes, zügelloses Leben aufzugeben und ihn, als er vom Kaiser zum Präfekten der Pentapolis in Afrika ernannt wurde, als Konkubine dahin zu begleiten. Doch trat bald gegenseitige Erkaltung zwischen ihnen ein und das Verhältniß löste sich wieder; Theodora ward in Folge entstandener Mißverhältnisse entlassen und mußte, von allen Mitteln zum Lebensunterhalte entblößt, sich die Kosten zur Rückreise durch Prostitution zu verschaffen suchen. Die Entbehrungen und Bedrängnisse, mit denen sie wiederholt zu kämpfen hatte, machten einen so tiefen Eindruck auf ihr Gemüth, daß sie ernstliche Reue über ihr bisheriges Leben empfand und sich Besserung gelobte. In der That änderte sie, als sie in Constantinopel angekommen war, ihre Lebensweise, und an die Stelle ihres jugendlichen, alle Rücksichten aus den Augen setzenden Leichtsinnes traten jetzt größere Besonnenheit und Achtung vor dem äußeren Anstande. Um diese Zeit wurde sie zufällig dem vom Kaiser Justin zum Nachfolger in der Regierung bestimmten Justinian bekannt, und dieser fühlte sich von ihrer immer noch blühenden Schönheit, ihrer natürlichen Lebhaftigkeit und geselligen Anmuth so sehr angezogen, daß er sie nicht nur glänzend beschenkte und zur Patricia erhob, sondern sich auch sofort mit ihr verlobt haben würde, wenn dies nicht die sittenstrenge Kaiserin Euphemia verhindert hätte, indem sie auf das Unpassende der Verbindung und auf die zu berücksichtigenden gesetzlichen Bestimmungen hinwies. (Procop. Anecd. c. 10). Sobald daher die Kaiserin gestorben war, überredete er den nachgiebigen Justin leicht dazu, das seiner Absicht entgegenstehende Gesetz aufzuheben (vgl. Cod. Justin. L. V. Tit. 4. de nuptiis 1, 23), und nun vermochte weder das Urtheil der Welt noch der tödtliche Kummer seiner Mutter ihn davon zurückzuhalten, die Geliebte zu heirathen. Seitdem suchte Theodora ihn fortwährend durch alle ihr zu Gebote stehende Mittel mehr und mehr an sich zu fesseln, und es gelang ihr trotz seiner launenhaften Veränderlichkeit und dem Einflusse seiner Umgebung durch ihre treue Hingebung und die Ueberlegenheit ihres Geistes so sehr, daß er sie nach dem Tode Justin's als

Mitregentin öffentlich anerkannte, ihr von den Unterthanen den Eid der Treue schwören ließ und sich ihres Rathes in allen wichtigen Angelegenheiten bediente. (Theophan. Chron.; Procop. Anecd. a. v. St. u. de aedif. I. 11; Zanar. XIV; Evag. IV, 10). So gewann sie allmählich eine immer größere Gewalt über ihn, die selbst nach ihrem Tode noch fortdauerte; denn es wird ausdrücklich von ihr erzählt, daß er es nicht wagte, bei ihrem Namen einen Meineid zu schwören, so wenig ihm auch sonst der Eid heilig war. (Paulus Silentiar.).

Obgleich sich ihr Einfluß nicht weniger auf die politischen als auf die kirchlichen Verhältnisse erstreckte, so haben wir uns doch hier, dem Zwecke der Real-Encyklopädie gemäß, auf die letzteren allein zu beschränken. Zunächst waren es die monophysitischen Streitigkeiten, an denen sie sich lebhaft betheiligte (s. d. Art. „Monophysiten" Bd. IX. S. 743 ff. der Real-Encykl.). Während Justinian, der sich als den höchsten Gesetzgeber der Kirche wie des Staates betrachtete und demgemäß unbedenklich gebietend in die Glaubens- und Gewissensfreiheit seiner Unterthanen eingriff, es für die Hauptaufgabe seines Lebens hielt, die wahrhafte Rechtgläubigkeit nach den Beschlüssen des chalcedonischen Concils durch Vernichtung aller Ketzereien und Versöhnung aller Spaltungen für immer zu begründen, begünstigte Theodora insgeheim die Monophysiten und bemühte sich, den Kaiser unvermerkt für dieselben zu gewinnen, indem sie ihn überredete, daß dieselben nur an einzelnen Ausdrücken der katholischen Kirche Anstoß nähmen, welche ohne Verletzung der Rechtgläubigkeit beseitigt werden könnten. (Procop. Hist. arcana c. 9.) Gleichwohl blieben die Unterredungen, welche Justinian auf den Rath seiner Gemahlin zwischen katholischen und monophysitischen Bischöfen im Jahre 531 anstellen ließ, im Wesentlichen ohne Erfolg, und selbst die ursprünglich monophysitische Formel „Einer aus der Trinität ist gekreuzigt worden", obgleich sie auch unter den Rechtgläubigen im Oriente viele Freunde gefunden hatte (θεοπασχῖται), erbitterte nur die Katholiken, ohne den Monophysiten zu genügen. (Collatio Catholicor. cum Severianis a. 531 bei Mansi, Tom. VIII. p. 817 sqq. u. Joannes Episc. Asiae bei Assemani biblioth. orient. II, p. 89). Indessen gelang es der schlauen Kaiserin, den monophysitischen Bischof Anthimus im Jahre 535 zum Patriarchen von Constantinopel zu befördern; allein er ward ungeachtet ihres Schutzes schon im folgenden Jahre vom Kaiser wieder abgesetzt, als ihn der römische Bischof Agapetus, der sich damals als Gesandter des ostgothischen Kaisers Theodat in Constantinopel aufhielt, des Monophysitismus anklagte und überführte. (Acta Syn. Constantinop. a. 536 bei Mansi, Tom. VIII, 873 spq.; Evagr. IV. c. 10. 11; Liberat. c. 21; Anastas. vit. pontif. c. 58; Zanar. Annal. XIV. c. 66). Nichtsdestoweniger bot Theodora, als Agapetus bald nachher in Constantinopel starb, um so eifriger Alles auf, ihm einen Nachfolger nach ihrem Sinne zu geben. Ohne Rücksicht darauf zu nehmen, daß Theodat, König der Ostgothen, den Silverius sogleich in die Stelle des Verstorbenen eingesetzt hatte, versprach sie, unzufrieden mit dieser Wahl, dem römischen Diakonus Vigilius, der mit Agapetus nach Constantinopel gekommen war, die Würde des Patriarchen von Rom unter der Bedingung zu verschaffen, daß er ihr eidlich gelobte, es mit den Monophysiten zu halten und das Ansehen des chalcedonischen Concils umzustoßen. Darauf schickte sie ihn mit einem Empfehlungsschreiben an den ihr völlig ergebenen Feldherrn Belisarius nach Italien, und dieser ließ sich um so leichter gewinnen, da ihm Vigilius die Summe von 200 Pfund Goldes, welche er zu diesem Zwecke von der Kaiserin erhalten hatte, einzuhändigen versprach. Demnach beschuldigte er, als er im J. 536 Rom erobert hatte, den Silverius eines geheimen Briefwechsels mit den Gothen und bewirkte durch seinen Einfluß, daß derselbe abgesetzt und Vigilius an seine Stelle gewählt ward. Indessen fand Silverius ungeachtet der Vorkehrungen seiner Gegner Gelegenheit, dem Kaiser von seinem Schicksale Nachricht zu geben, worauf derselbe befahl, die gegen ihn erhobenen Anschuldigungen genauer zu untersuchen und ihn, wenn er seine Unschuld erwiese, in seine Würde wieder einzusetzen. Allein noch ehe dieß geschehen konnte, ließ Vigilius mit Genehmigung Belisar's den gefährlichen Neben-

buhler durch seine Leute heimlich nach der kleinen Insel Palmeria bringen, wo er im Jahre 538 in den kläglichsten Umständen starb. Da sich Vigilius von jetzt an in seiner Stellung hinlänglich befestigt glaubte, so behielt er nicht nur das dem Belisarius bestimmte Geschenk für sich zurück, sondern trug auch kein Bedenken, sich von dem der Kaiserin geleisteten Eide zu entbinden. Um indessen vorläufig wenigstens den Schein eines Beschützers der monophysitischen Lehre zu bewahren, schrieb er heimlich an die Häupter der Eutychianer, Theodosius von Alexandrien, Severus von Antiochien und Anthimus, den abgesetzten Patriarchen von Constantinopel, daß er ihre Lehre billige und nur eine Natur in Christus glaube, daß es ihm jedoch noch nicht rathsam scheine, öffentlich mit seiner Meinung hervorzutreten. Zu gleicher Zeit meldete er aber dem Kaiser in einem ausführlichen Schreiben, daß er mit ihm im Glauben vollkommen übereinstimme und eben so eifrig der orthodoxen Lehre ergeben sey, wie die früheren römischen Bischöfe. (Liberati Breviar. c. 22; Anastas. sect. 97 sqq.; Vigilii epist. ad Justinian. et ad Mennam bei Mansi. Tom. IX. p. 35 u. 38; Wernsdorf, de Silverio et Vigilio.)

Während dieser Streitigkeiten war Theodora wegen ihrer Hinneigung zum Monophysitismus und der Begünstigung anderer Häresieen zweimal mit dem Kirchenbanne belegt worden (Evagr. IV, 10; Gregor. Epist. IX. 36). Gleichwohl ließ sie sich dadurch nicht zurückhalten, noch am Ende ihres Lebens einen lebhaften Antheil an dem bekannten Drei-Capitelstreite (s. d. Art. Bd. III. S. 502) zu nehmen, indem sie auf den Wunsch des Kaisers durch ihr Zureden den lange widerstrebenden Vigilius endlich bewog, sich mit Mennas, dem Patriarchen von Constantinopel, zu vereinigen und den Vorsitz auf einer daselbst vorbereiteten Synode zu übernehmen. Doch starb sie, so sorgfältig sie auch ihren Körper pflegte, kaum 40 Jahre alt, schon den 12. Juni 548 an einer sehr schmerzlichen Krankheit, ohne den Ausgang des Streites zu erleben. (Procop. Gothic. III, 30; Theophan. Chron. p. 350; Victor Tunnunens. Chron.).

Unter den im Einzelnen angeführten Quellen sind zu vergleichen: J. P. de Ludewig, Vita Justiniani Imper. et Theodorae. Halae 1731. in 4. — Ph. Invernizzi, de rebus gestis Justiniani. Romae 1783. — Gibbon, Geschichte d. Verfalles u. Unterganges des röm. Weltreichs. Bd. IX—XI. der Leipziger Uebersetzung. — Walch, Ketzergesch. Th. VI u. VII. — Schröckh, christliche Kirchengesch. Th. 18. S. 433 ff. — Gieseler, Monophysitarum vett. variae de Christi, persona opiniones impr. ex ipsorum effatis recens editis illustr. 2 P. Gott. 1835. 1838; und dessen Kirchengesch. Th. I. Abth. 2. S. 363 ff. der 4. Aufl.

Dreihundert Jahre später lebte die andere Theodora, welche hier besonders wegen der bedeutenden Rolle, die sie in den Streitigkeiten für und wider den Bilderdienst der griechischen Kirche (s. d. Art. Bd. II. S. 229 ff.) spielte, in Betracht kommt. Unter günstigen Verhältnissen geboren und erzogen, zeigte sie sich der hohen Stellung nicht unwürdig, zu welcher sie der Kaiser Theophilus durch die Verheirathung mit ihr erhob. Theophilus war seinem Vater Michael II. im Jahre 829 in der Regierung gefolgt und zeichnete sich durch Bildung und Gerechtigkeitsliebe vor vielen seiner Vorgänger aus. Ungeachtet er fast fortwährend schwere Kriege mit den Arabern zu führen hatte, suchte er auf alle Weise in seinem Reiche die Künste und Wissenschaften zu befördern; er unterstützte die Gelehrten, errichtete neue Schulanstalten, verschönerte die Hauptstadt durch prachtvolle Gebäude und sorgte zugleich für die Wohlfahrt seiner Unterthanen, indem er vielen Mißbräuchen abhalf, die sich in der Verwaltung eingeschlichen hatten. Jedoch ging seine strenge Gerechtigkeitsliebe nicht selten in Grausamkeit über, und die unvernünftige Härte, mit welcher er die Bilderverehrer (Iconoduli, Iconolatri) verfolgte, beeinträchtigte nicht nur seine übrigen Verdienste um das Volk, sondern reizte auch die zahlreichen Mönche, deren Klöster die Werkstätten der heiligen Bilder waren, zu wiederholten Empörungen und Beunruhigungen des Staates (Cedren. Annal. 514 sqq.; Zonar. XV, 25 sqq.).

Theophilus war der letzte Kaiser, der gegen den Bilderdienst (εἰκονολατρεία) ankämpfte. Als er am 20. Januar 842 starb, war sein Sohn und Nachfolger, Michael III., erst drei Jahre alt. Er übertrug daher vor seinem Scheiden durch eine letztwillige Verfügung die vormundschaftliche Regierung während der Minderjährigkeit desselben seiner zärtlich geliebten, frommen Gemahlin Theodora und stellte ihr, um Mißgriffe von ihrer Seite zu verhüten, drei Männer, ihren Bruder Bardas, den tapferen General Manuel und den kräftigen, erfahrenen Kanzler Theoktistus, als Staatsräthe zur Seite. Allein kaum hatte sie die Regierung übernommen, als sie, durch den Einfluß der Mönche, denen sie aus übertriebener Frömmigkeit blind ergeben war, für den Bilderdienst gewonnen, sich beeilte, denselben wieder herzustellen und dabei vorgab, Theophilus habe noch vor seinem Ende seine Abneigung gegen die Bilder bereut. Zuerst ließ sie allgemeine Gewissensfreiheit verkündigen; aber während sie Diejenigen zurückrief, welche der Bilderverehrung wegen unter Theophilus verbannt waren, nahm sie keinen Anstand, Diejenigen zu verweisen, welche nicht mit ihr im Glauben übereinstimmten. Unter Anderen vertrieb sie mit Hülfe ihres Bruders den gelehrten Johannes Grammaticus, den Patriarchen von Constantinopel, der seine Meinung offen auszusprechen wagte, aus seinem Bisthume und setzte an dessen Stelle den Methodius, einen Mönch und eifrigen Vertheidiger der Bilder. Darauf berief sie in Constantinopel eine Synode von Leuten, deren Gesinnung sie im Voraus kannte, und diese beschloß im Jahre 842 die Wiederherstellung der Bilder in den Kirchen, sowie die Verehrung derselben im ganzen Reiche. Um das Andenken dieses Bildersieges zu verewigen, ordnete sie ein jährliches Fest der Rechtgläubigkeit (ἡ κυριακὴ τῆς ὀρθοδοξίας) an. (Theophan. Chronogr.; Nicephori Breviar. Hist.; Cedren. p. 533 sqq.; Zanar. XVI, 1 sq.; Leo Allatius, de dominicis et hebdomadibus Graecorum hinter seiner Schrift: de eccles. occident. et orient. perpetua consensione. Col. Agripp. 1648. in 4. p. 1432). So endete Theodora einen Kampf, der unter mannichfachem Schwanken beinahe 150 Jahre hindurch das Volk beunruhigt hatte; denn wenngleich auch hin und wieder noch einzelne Gegner des Bilderdienstes (Iconoclasti, Iconomachi) übrig blieben, so hat sich derselbe doch seitdem in der griechischen Kirche bei ungeschwächtem Ansehen erhalten. Dennoch genügte das Erreichte dem fanatischen Eifer der Kaiserin für die Rechtgläubigkeit so wenig, daß sie bald darauf die grausame Verfolgung der Paulicianer (s. d. Art. Bd. XI. S. 225 ff.) erneuern ließ und dadurch eine Reihe von unglücklichen Kriegen veranlaßte, in denen ganze Provinzen des Reichs von den mit einander verbundenen Paulicianern und Saracenen verwüstet und entvölkert wurden (Cedren. p. 541 sqq.; Zonar. XVI. c. 1; Petri Siculi Histor. Manich. p. 70 sq.; Photius contra Manich. c. 9 u. 23; Constantini Porphyrog. Continuator IV. c. 16 u. 23—26.).

Ruhmvoller für die Kaiserin und vortheilhafter für das Reich war dagegen die Bekehrung der Bulgaren (s. d. Art. Bd. II. S. 439), welche seit dem Jahre 845 begonnen und mit Hülfe der aus griechischer Gefangenschaft heimgekehrten Schwester des Königs Bogoris durch zwei eifrige Mönche aus Thessalonich, die Brüder Cyrillus und Methodius, im Jahre 862 glücklich erreicht wurde. (Constantini Porphyrog. Continuator IV, 13 sqq.; Nicetas David in vita St. Ignatii; Acta SS. Martyr. T.II. p. 12.) Während indessen die Kaiserin aus irre geleiteter Frömmigkeit ihre ganze Thätigkeit vorzugsweise den kirchlichen Angelegenheiten gewidmet hatte, war die Erziehung ihres Sohnes Michael III. völlig vernachlässigt. Roh und sinnlich von Natur, blieb er sich ganz selbst überlassen und durfte sich jedes Gelüste, jeden Muthwillen und jede Ausschweifung erlauben, wozu Jugend und verkehrter Sinn den Menschen, und vor Allen den im Purpur Geborenen verleiten können. Dies mußte verderbliche Früchte tragen, und sie kamen schnell zur Reife. Denn kaum war Michael zum Jüngling herangewachsen, als er (854) darauf sann, sich der Herrschaft zu bemächtigen; auch fand er in seinem ehrgeizigen Oheim Bardas, der sich von dieser Ver-

änderung in der Regierung große Vortheile versprach, einen bereitwilligen Helfer. Bald wurde der tapfere Manuel hinterlistig vom Hofe verwiesen und Theoktistus, der redlichste und tüchtigste Mann im Regentschaftsrathe, durch niederträchtige Verläumdungen so lange verfolgt, bis er sein Leben auf eine schmachvolle Weise im Gefängnisse endigte. Jetzt blieb der Kaiserin, um weiteren Verbrechen ihres Sohnes und Bruders vorzubeugen, nichts weiter übrig, als sich zur freiwilligen Entfernung zu entschließen. Sie berief daher einen Reichsrath und stattete demselben vollständigen Bericht über den Zustand des Reiches und des von ihr umsichtig und sparsam vermehrten Staatsschatzes ab. Hierauf legte sie die Regierung nieder und zog sich in das Privatleben zurück. Doch entging sie dadurch dem ihr bestimmten Schicksale keineswegs, denn schon im folgenden Jahre (855) wurde sie auf kaiserlichen Befehl mit ihren drei Töchtern als Gefangene in ein Kloster abgeführt, wo sie nicht lange nachher aus Gram starb. (Cedren. l. c.; Zonar. l. c.; Joann. Curopalatae Compend. Histor.).

Außer den oben angeführten Quellen sind zu vergleichen: Dallaeus, de imaginibus. Lugd. 1642. — Spanhemii Hist. imaginum restituta. Lugd. 1686. (Opp. Tom. II.). — Schlosser, Gesch. d. bilderstürm. Kaiser des oström. Reichs. 1812. — J. Marx, der Bilderstreit der byzantin. Kaiser. 1839. — Walch, Ketzergesch. Bd. X. u. XI. — Schröckh, christl. Kirchengesch. Bd. XX. — Gieseler, Kirchengesch. Bd. II. Abth. 1. S. 9 ff. der 4. Aufl. Klippel.

Theodoret, Bischof von Cyrus, so genannt nach Garnier, weil ihn die Eltern als besonderes Gnadengeschenk Gottes betrachteten, aber auch oft Theodoritus genannt, wurde gegen Ende des 4. Jahrhunderts, nach Garnier l. c. 386, nach Tillemont (Mémoires XX. p. 869) 393, zu Antiochien in Syrien geboren, von vornehmen, reichen aber auch frommen Eltern. Besonders wird die Frömmigkeit der Mutter von dem Sohne in der historia religiosa hervorgehoben. Ein frommer Einsiedler soll sie von einem langwierigen, wie es schien, unheilbaren Augenübel befreit haben und brachte sie durch seine Ermahnungen dahin, daß sie allem Putze und Schmucke entsagte (hist. relig. Op. III. p. 1188). Ein anderer Einsiedler gab ihr nach langer Unfruchtbarkeit die Verheißung, daß sie einen Sohn gebären würde, welcher aber Gott geweiht werden müsse. Derselbe fromme Mann half durch einen dargereichten Trank der Schwangeren über die Gefahren einer Fehlgeburt hinweg, und erinnerte nachmals den Sohn an seine höhere Bestimmung (l. c. p. 1213). Wir berühren dies hier, weil es auf die Gesinnung des Theodoret großen Einfluß ausgeübt. Noch als Kind, wie er ebenfalls selbst erzählt, wurde er öfter zu diesen Heiligen getragen, um ihren Segen zu empfangen. Der eine von ihnen schenkte der Mutter einen Theil seines Gürtels, durch welchen sie den Sohn, den Vater und sich selbst öfter von Krankheiten heilte. Theodoret wurde im siebenten Lebensjahre in das Kloster des heiligen Euprepius bei Antiochien gebracht, um zum ascetischen Leben herangebildet zu werden (ep. 81). Was aber besondere Beachtung verdient und für die ganze nachfolgende Richtung seines Geistes und Entwicklung seines Lebens von entscheidender Bedeutung war, ist der Umstand, daß er in dem genannten Kloster theologischen Unterricht erhielt und insbesondere sich mit den Schriften von ausgezeichneten Lehrern, Diodor v. Tarsus und Theodor v. Mopsuestia nährte. Er nennt sie ep. 16. seine Lehrer (*διδάσκαλους*), was, da Diodor schon 394 starb, nichts Anderes besagen kann, als was wir so eben ausgesagt haben. Darauf wurde er Lektor in Antiochien (histor. rel. Op. III. p. 1203) unter Bischof Porphyrius; sein Nachfolger Alexander weihte ihn zum Diakon. Er blieb aber nichtsdestoweniger im Kloster, wie er selbst berichtet (ep. 81. p. 1140: *ἐν μοναστήριῳ τόν πρὸ τῆς ἐπίσκοπης διατελέσας χρόνον*). Darnach muß die Aussage des Garnier, der sich auf keine Quellen stützt, daß er seitdem in seinen Predigten die Arianer, Macedonianer und besonders die Apollinaristen bekämpft habe, gänzlich dahingestellt bleiben. So viel ist gewiß, er erwarb sich solches Vertrauen, daß er wider seinen Willen (*ἄκων*), wie er selbst berichtet (ep. 81.), zum Bischof geweiht wurde, 420 oder 423.

Das Bisthum, das ihm anvertraut wurde, war das von Cyrus oder Cyrrhus, der Hauptstadt der syrischen Provinz Cyrrhestica, zwei Tagereisen westlich von Antiochien gelegen. Die Stadt selbst hatte nur sehr wenige und überdies meistens arme Einwohner (ep. 32.), dagegen gehörten zu dem Bisthum 800 Parochien. Er führte als Bischof ein exemplarisches Leben, wie selbst seine Feinde gestehen. Schon vorher, gleich nach dem Tode der Eltern, hatte er seine Güter unter die Armen vertheilt, und als Bischof besaß er kein Haus, keinen Acker, nichts von Werthe, nicht einmal eine eigene Grabstätte (ep. 113. p. 1192). Die Einkünfte seines Bisthums verwendete er für das Beste desselben. Er baute für seine Residenzstadt bedeckte Gänge, Brücken, öffentliche Bäder und eine Wasserleitung (ep. 79. 81. 138.). Er versorgte die Stadt mit Aerzten (ep. 114. 115.). Da die Einwohner seines Sprengels sehr mit Abgaben gedrückt waren, legte er bei dem kaiserlichen Statthalter sowohl als bei der Kaiserin Pulcheria Fürbitte für sie ein (ep. 42. 43.). So war er auch bereit, Unglücklichen Hülfe zu leisten. Seinen Klerus hatte er vermocht, sein Beispiel nachzuahmen. Sowie er selbst niemals weder als Angeklagter noch als Kläger vor Gericht erschien, so auch sein Klerus nicht. Sowie er, so nahmen seine Hausgenossen nicht das mindeste Geschenk an (ep. 81.). Was seine amtliche Wirksamkeit betrifft, so war er fleißig im Predigen, und es wird seine Beredtsamkeit gerühmt; er predigte nicht nur in Cyrus, sondern auch in Antiochien und Berrhöa. Er fand in seinem Sprengel viele Arianer, Macedonianer und besonders Marcioniten; alle diese brachte er bis 449 zur katholischen Kirche zurück; er taufte, wie er selbst berichtet, 10,000 Marcioniten. Oefter war er bei seinen Bekehrungsversuchen in Lebensgefahr (ep. 81. 93. 145.), und er wendete dabei keinen obrigkeitlichen Zwang durch Gesetze und Strafen an. Dagegen kommen dabei wunderbare Dinge vor, nach dem Geschmacke der Zeit, Dinge, die wir auf sich beruhen lassen (cf. hist. rel. p. 1243).

Dies ist der Mann, der in die nestorianische Streitigkeit verwickelt wurde; sie verbitterte ihm fortan sein Leben. Nach Garnier (im Leben Theodorets V, 350) hatte er mit Nestorius einige Zeit im Kloster des heil. Euprepius zugebracht; da er aber keine Quellen dafür anführt, so muß die Sache dahingestellt bleiben. Theodoret war im Grunde der Ansicht desselben zugethan und theilte mit der syrischen oder sogenannten antiochenischen Schule diejenigen Sätze, welche gegen die Vermischung beider Naturen gerichtet waren. Er sprach es auf das Deutlichste aus, daß der göttliche Logos, selbst unveränderlich bleibend, das Fleisch angenommen und hingegen sich nicht in Fleisch, in einen Menschen verwandelt habe: *ὡμολογήσαμεν, ἄτρεπτον μεῖναι τὸν Θεοῦ λόγον καὶ σάρκα εἰληφέναι, οὐχ αὐτὸν εἰς σάρκα τραπῆναι.* Wie Nestorius nennt er, mit Beziehung auf die Worte des Herrn Joh. 2, 19., dessen Leib einen Tempel (*ναός*). Auf das Allerbestimmteste sprach er sich gegen die Formel aus, daß Gott gekreuzigt worden, womit auch dieses gesagt war, daß Gott nicht geboren worden, daß der Ausdruck *θεοτόκος* an sich betrachtet und eigentlich genommen, unrichtig sey; doch wollte Theodoret von Anfang an denselben in beschränktem Sinne zugeben, darin dem Zuge der Zeit folgend, der auf Vergötterung der Mutter des Herrn ausging. Denn im Ausdruck *θεοτόκος* lag die ganze Mariolatrie als wie im Mutterschooße verschlossen. Nach dem Gesagten konnte Theodoret zunächst nicht als Gegner des Nestorius auftreten. Auf der Kirchenversammlung zu Ephesus 431 forderte er, daß die Synode nicht eher angefangen werden solle, als bis die morgenländischen Bischöfe angekommen wären; und als diese, zu spät, anlangten, vereinigte er sich mit ihnen zur Absetzung des Cyrillus, und schrieb nun gegen die Anathematismen desselben im Sinne der oben angeführten Sätze. An dem Glaubensbekenntniß, welches die morgenländische Partei an den Kaiser schickte, scheint er einen Hauptantheil genommen zu haben. Er war mit Johannes, Patriarch von Antiochien, an der Spitze der Abgeordneten, welche die morgenl. Partei nach Constantinopel schickte, um einen Vergleich in der genannten Sache abzuschließen, welche aber in Chalcedon verweilen mußten, woselbst ihnen Theodosius Gehör ertheilte. Anfänglich schien der Kaiser geneigt, ihnen Recht widerfahren zu lassen; allein bald

wurde er umgestimmt; die herrschende Aufregung, wobei die morgenl. Bischöfe von Klerikern und Mönchen mit Steinen beworfen und verwundet wurden, gab dem Kaiser willkommenen Anlaß, jene Bischöfe in ihre Sprengel zu schicken. Damit war die Versammlung zu Ephesus vollständig geschlossen, aber der Friede nicht wieder hergestellt. Was Theodoret betrifft, so blieb er noch eine Zeitlang seiner bessern Ueberzeugung getreu. Er ermunterte und tröstete die verfolgten Anhänger des Nestorius in Constantinopel. Dem Vergleiche, welchen Johannes von Antiochien mit Cyrill geschlossen, widersetzte er sich Anfangs standhaft, und bekannte dabei, daß er nie in denselben einwilligen würde, da er sonst ungerechte Absetzungen billigen müßte. Johannes aber, der Gunst des Hofes gewiß, setzte auch da, wo ihm kein Recht der Einmischung zukam, an die Stelle derselben Bischöfe, die sich ihm widersetzt hatten, andere, seines Geistes Kinder, ein, und die abgesetzten konnten ihre Klagen nicht vor den Hof bringen. Auch Theodoret blieb von der damit zusammenhängenden Aufregung nicht unangefochten; ein großer von seinen Gegnern zusammengebrachter Haufe wollte sogar seine Kirche anzünden. Allein auch der Hof trat mehr und mehr feindselig gegen die Gegner des Johannes auf; denjenigen, welche sich weigerten, die Kirchengemeinschaft mit Antiochien wiederherzustellen, wurde mit Absetzung gedroht. So gaben die allermeisten nach, auch Theodoret, müde der Plackereien, that es endlich. Er hatte eine Unterredung mit dem antiochenischen Patriarchen, erneuerte darauf seine Verbindung mit demselben, erkannte den Cyrill als rechtgläubig an, jedoch vorerst ohne bestimmt den Nestorius zu anathematisiren (434). So fuhr er noch eine Zeitlang fort, seine bessere Ueberzeugung aufrecht zu halten. Er widersetzte sich der Verdammung des Theodor von Mopsuestia durch Cyrillus und rettete die Ehre desselben in einer besondern Schrift. Als die Eutychianische Streitigkeit ausbrach, widersetzte er sich diesem neuen Irrthum; Dioskurus, der sich von Theodoret für beleidigt vorgab, operirte gegen ihn am kaiserlichen Hofe. Er erhielt als Unruhstifter 448 den Befehl, sich nicht von Cyrus zu entfernen. Er vertheidigte sich in mehreren Schreiben an die vornehmsten Staatsbeamten und Befehlshaber (ep. 79—82.). Er schrieb auch an Dioskur, erinnerte ihn an seine Uebereinstimmung mit Cyrill. Als dieser fortfuhr, ihn einen Nestorianer zu nennen, schrieb ihm Theodoret auf's Neue (ep. 83.). In diesem zweiten Schreiben sprach er das Anathema aus über diejenigen, welche Maria nicht *θεοτόκος* nennen, Christum für einen bloßen Menschen halten oder ihn in zwei Söhne trennen wollten; aber mit allem Diesem meinte er in seinem Sinne Nestorius nicht preiszugeben, und in der That hatte ja Nestorius den Ausdruck *θεοτόκος* in gehöriger Beschränkung zugelassen, und sich gegen den Vorwurf, als halte er Christus für einen bloßen Menschen, als stelle er zwei Söhne Gottes auf, sehr stark verwahrt. Dioskur ließ sich natürlich dadurch nicht stören; er sprach über Theodoret das Anathema aus, öffentlich vor der Gemeinde in Alexandrien, und ließ ihn darauf im Jahre 449, auf der Räubersynode von Ephesus seines Bisthums entsetzen. Theodoret blieb nun nichts Anderes übrig, als sich an Rom zu wenden (ep. 113.). Der den römisch-katholischen Theologen sehr willkommene Brief, den er bei dieser Gelegenheit an Leo I. schrieb, ertheilt, wie natürlich, dem römischen Stuhle große Lobsprüche und ist in Ehrenbezeugungen nicht karg. „Demüthig und furchtsam eilen wir zu Eurem apostolischen Throne, um von Euch die Heilung für die Schäden der Kirche zu erhalten. Denn es geziemt sich, daß Ihr in allen Dingen die erste Stelle einnehmet (*διὰ πάντα γὰρ ὑμῖν τὸ πρωτεύειν ἁρμόττει*). Nun folgt eine lange Lobrede auf Rom, als die größte und glänzendste Stadt der Welt, welche den Vorsitz über die Welt führt (*τῆς οἰκουμενῆς προκαθημένη*) u. s. w. Darauf wird mit den Worten des Paulus Röm. 1,8. der Glaube der dortigen Gemeinde gerühmt, es wird hervorgehoben, daß in Rom die Gräber der Apostel Petrus und Paulus sich befinden, welche vom Morgenlande kommend im Abendlande ihr Leben beschlossen haben, und von da aus nun die Welt erleuchten. Darauf folgt eine besondere Lobrede auf den gegenwärtigen Inhaber des apostolischen Stuhles, auf seine berühmte Epistel an Flavian. Nun gibt er eine Uebersicht

seiner eigenen Arbeiten und Drangsale, und spricht die dringende Bitte um Hülfe aus; Leo nämlich solle ihn nach Rom citiren zur Darlegung seiner Sache, und darnach entscheiden, ob er sich bei seiner Absetzung beruhigen solle. Leo versprach ihm bereitwilligst seine Hülfe, indem er die Ermahnung beifügte, der Sache des apostol. Stuhles sich anzunehmen. Leo erkannte die Rechtgläubigkeit Theodoret's an und ermahnte ihn, sich selbst für die Vertheidigung der allgemeinen Kirche zu erhalten, womit gesagt war, er solle sich bei seiner Absetzung nicht beruhigen lassen. Daß Theodoret sich noch an einen andern abendländischen Bischof wendete (ep. 119.), und vermuthlich an mehrere, das ändert nichts an seiner Unterwürfigkeit unter Rom, die ihm durch die Umstände geboten schien. Mittlerweile war er in ein Kloster bei Apamea verwiesen worden, wo er kärglich lebte, aber doch Geschenke ausschlug, die ihm seine kümmerliche Existenz hätten erleichtern können, und noch Seelenstärke genug besaß, um Andere aufzurichten (ep. 123). Um diese Zeit änderte sich die Stimmung des Hofes. Nach dem Tode des Theodosius kamen Pulcheria und Macrian an die Regierung, welche für die letzte Synode von Ephesus ungünstig gestimmt waren, und den abgesetzten Bischöfen ihre Freiheit wiedergaben. Theodoret erschien auf der neuen ökumenischen Synode zu Chalcedon zunächst als Ankläger des Dioskurus. Er versuchte mehrmals, seine Lehre darzulegen, wurde aber immer mit dem Geschrei unterbrochen: verfluche den Nestorius, seine Lehrsätze und auch seine Anhänger; als er sich dessen Anfangs weigerte, hieß es: „er ist selbst ein Ketzer, ein Nestorianer! hinaus mit dem Ketzer.“ Der Plackereien müde, sprach er das verlangte Anathema aus über Nestorius und über Jeden, der die Maria nicht Gottesgebärerin nannte und den Eingeborenen in zwei Söhne theilte. Dieser Zusatz diente ihm zweifelsohne zur Beschwichtigung des Gewissens bei dieser Verläugnung seiner besseren Ueberzeugung; denn er wußte ja, daß Nestorius den Ausdruck *θεοτόκος* in beschränktem Sinne zugegeben und niemals daran gedacht hatte, zwei Söhne Gottes aufzustellen. Rühmlicher wäre es gewesen, wenn er gegen die Schreier Stand gehalten hätte. Er erntete die Glückwünschung derselben, schied alsobald mit trockenem Abschiede von der Synode, und durfte sein Bisthum wieder antreten, wo er 457 starb. Nachdem er in die Ruhe eingegangen, wurde noch um ihn gestritten; die Eutychianer sprachen über ihn das Anathema aus auf zwei ihrer Synoden, 499 u. 512; und sein Name wurde in den Dreicapitelstreit verflochten (s. d. Art.).

Theodoret ist ein sehr fruchtbarer Schriftsteller gewesen; auf verschiedenen Gebieten der Theologie hat er sich Verdienste erworben. Seine Werke sind zahlreich und von mannichfaltigem Inhalte; wir können exegetische, historische, polemische und dogmatische Werke unterscheiden; dazu kommen Predigten und Briefe. Die exegetischen Werke sind die zahlreichsten und wichtigsten; er hat sich dadurch das größte Verdienst erworben und nachhaltige Anregung gegeben. Theodoret ist meistens frei von der Unart des Allegorisirens; er hat Sinn für ungekünstelte, an den einfachen Wortsinn sich haltende Auslegung. Einige Bücher hat er so behandelt, daß er nur einzelne schwierige Fragen, die sich bei der Auslegung derselben ergeben, zu lösen suchte. Von dieser Art ist die Schrift: „*εἰς τὰ ἄπορα τῆς γράφης*“, auch „Quaestiones in Octateuchum“ genannt; es sind Fragen, betreffend Stellen aus dem Pentateuch, aus den Büchern Josua, Richter, Ruth. Dieselbe Methode wendete der Verfasser an in seinen Fragen über die Bücher der Könige und der Chronik. Ueber die meisten anderen Bücher der heil. Schrift hat er vollständige Erklärungen oder Commentare geschrieben, über die Psalmen, das Hohelied, Jesaia, wovon aber nur Auszüge erhalten, über die anderen großen Propheten, die kleinen und das Buch Baruch, über die paulinischen Briefe, welche letzteren Commentare Schröckh allen anderen vorzieht; doch sind sie, was die Darlegung des dogmatischen Gedankengehaltes betrifft, sehr mangelhaft. In seinen zehn Reden über die Vorsehung zeigt er mannichfaltige Kenntnisse, verliert sich aber auch in das Kleinliche. Von vielen Kenntnissen zeugt auch das Werk, das den Titel führt: „Heilung der griechischen Krankheiten, oder Erkenntniß der philosophischen

Wahrheit aus der Philosophie der Griechen". Dazu kommen dogmatisch-polemische Schriften: „Eranistes, seu Polymorphus", drei Abhandlungen enthaltend: *ἄτρεπτος, ἀσύγχυτος, ἀπαθής*, worin Theodoret die Lehrart der antiochenischen Schule vertheidigt und sich auf das Bestimmteste gegen die alexandrinische Schule erklärt. Diese in Form von Gesprächen abgefaßte Schrift ist es hauptsächlich auch, die ihn in den Verdacht der Heterodoxie brachte. Aber nicht minder tritt seine antiochenische Richtung hervor in seiner Widerlegung der Anathematismen des Cyrill, in seiner Schrift gegen die ephesinische Synode von 449. Sieben Gespräche gegen die Anomöer, über die Dreieinigkeit, gegen die Macedonianer, über den heil. Geist, gegen die Apollinaristen bekunden seine Orthodoxie im Sinne der Concile von Nicäa 325, von Constantinopel 381. Am schwächsten unter diesen polemischen Schriften möchte wohl das Compendium von den häretischen Fabeln seyn; die Häretiker und ihre Lehren sind sehr oberflächlich behandelt, mit Einmischung von offenbaren historischen Unrichtigkeiten. In diese Schrift ist auch ein in den allerhärtesten Ausdrücken verwerfendes Urtheil über Nestorius eingeflochten (lib. IV. c. 12.). Was auch Schröckh dagegen sagen möge, so scheint Garnier nicht ganz mit Unrecht die Aechtheit dieses Stückes in Zweifel zu ziehen. Diese Schrift bildet bereits den Uebergang zu den eigentlich historischen Schriften. Seine Kirchengeschichte in 5 Büchern (nach einer unverbürgten Nachricht des Gennadius umfaßte sie 10 Bücher), von 325 bis 429 reichend, ist sein vorzüglichstes Werk dieser Art und dient wesentlich zur Ergänzung des Sokrates und Sozomenus. Hingegen wieder sehr schwach ist die historia religiosa, *φιλόθεος ἱστορία ἢ ἀσκητικὴ πολιτεία*, eine Zusammenstellung von Biographieen der Heiligen, nach dem Geschmacke der Zeit mit fabelhaften Zügen reichlich ausgestattet. Außer einzelnen Abhandlungen und Reden kommen noch in Betracht die gesammelten Briefe, für die Geschichte des Theodoret, sowie für die ganze gleichzeitige Kirchengeschichte eine sehr wichtige, reichlich fließende Quelle. Mehrere Schriften sind untergegangen.

Die erste Gesammtausgabe der Werke Theodoret's ist durch den Jesuiten Sirmond zu Paris 1642 in 4 Foliobänden veranstaltet worden. Im J. 1684 fügte der Jesuit Hardouin einen fünften Band als Auctarium hinzu; er enthielt die Ergänzungen und Arbeiten des Jesuiten Garnier, der neue Schriften, entweder ganz oder im Auszuge aufgefunden und das Leben und die Theologie Theodoret's in fünf Abhandlungen beschrieben, auf eine für den Mann freilich nicht zu vortheilhafte Weise; was wir dem Theodoret vorwerfen, daß er am Ende Nestorius anathematisirt hat, das wird ihm von Garnier zum höchsten Lob angerechnet. Garnier war gestorben, ehe er seine Arbeit durch den Druck veröffentlichen konnte. Einen neuen Abdruck der Ausgabe von Sirmond mit dem Auctarium von Garnier, nebst einigen Zusätzen zu den Schriften des Theodoret aus Handschriften und alten Sammlungen, einem glossarium Theodoreteum, und einer Lebensbeschreibung des Theodoret vom Herausgeber, hat Professor Schulze in Halle in 5 Octavbänden 1769—1774 herausgegeben; die Briefe befinden sich im Tom. IV. pars 2. — Vgl. über ihn außerdem Oudin, Commentarius de Scriptoribus ecclesiasticis; Le Nain de Tillemont l. c., vorzüglich Schröckh Bd. 18.

Theodosius und die Theodosianer, Partei der Monophysiten, s. letztern Artikel Bd. IX. S. 749.

Theodosius I. (Flavius), römischer Kaiser, wegen seiner anerkannten Verdienste um Staat und Kirche der Große genannt, stammte aus einem sehr alten, glanzvollen Geschlechte und wurde im Jahre 346 zu Cauca, einer kleinen Stadt im nördlichen Spanien, geboren. Von der Natur mit vortrefflichen Anlagen des Körpers ausgestattet, ward er nach sorgfältiger Erziehung frühzeitig für den Kriegsdienst bestimmt und im Lager seines Vaters, des Comes Theodosius, durch Lehre und Beispiel in Britannien zu einem tüchtigen Feldherrn ausgebildet. (Zosim. Hist. IV, 24; Claudian. L. Seren. 50 sqq.; de IV Cons. Honorii 315 sqq.; Pacat. Panegyr. Theod. Aug. c. 4; Themist. Orat. V.; Sozom. Hist. eccles. VII, 2; Socrat. V, 2; Theodor.

V, 5). Seine Tüchtigkeit und Kriegserfahrenheit bewährte er zuerst, as er im J. 374 vom Kaiser Valens zum Heerführer in Mösien ernannt, die drohenden Einbrüche der Sarmaten und Jazügen in's römische Gebiet thatkräftig abwehrte. (Ammian. Marcell. XXIX, 6; Zos. IV, 16; Themist. Orat. XVIII; Sozom. VII, 2; Socrat. V, 2.) Aber schon zwei Jahre später trat er von der ruhmvollen Laufbahn freiwillig zurück, als sein Vater, der durch seine Tapferkeit und Klugheit Britannien und Afrika dem Reiche erhalten hatte, verläumderischer Mißgunst aufgeopfert und auf Befehl des Kaisers Gratian zum Lohne für seine Thaten in Karthago enthauptet wurde. Um einem ähnlichen Schicksale zuvorzukommen, legte er den Heerbefehl nieder und ging nach Spanien auf seine Güter, wo er nach der Sitte der edlen Römer früherer Zeiten die ihm gewährte Muße ausschließlich den Geschäften des Landbaues und wissenschaftlichen Studien widmete (Hieronym. ad a. 379; Pacat. Panegyr. c. 6; Theodor. V, 5; Ambros. de obitu Theod. p. 1213. 53). — Indessen konnte das Reich bei den immer drohenderen Einfällen der räuberischen und tapferen Barbaren einen Oberfeldherrn von seinen Fähigkeiten und Erfahrungen nicht lange entbehren. Er wurde daher schon im Jahre 378 von dem kaum 20jährigen, überdies dem Vergnügen der Jagd leidenschaftlich ergebenen Gratian, der die Herrschaft des Occidents mit seinem noch unmündigen Bruder Valentinian II. getheilt hatte, aus der friedlichen Stille des Landlebens zur Anführung des Heeres gegen die deutschen, Thracien und die benachbarten Provinzen verwüstenden Schaaren herbeigerufen und seines Widerstrebens ungeachtet unter freudiger Zustimmung des Heeres und Volkes zum Mitregenten ernannt. Nachdem er am 19. Januar 379 zu Sirmium als Cäsar Augustus die Regierung des Orients, Illyriens und Macedoniens übernommen hatte, traf er in Thessalonich, der Hauptstadt des morgenländischen Illyricum, die nöthigen Anstalten zum Kriege gegen die Gothen, Alanen und Hunnen und führte denselben mit der größten Vorsicht, weil sich das römische Heer in völliger Entmuthigung und theilweiser Auflösung befand. Siegreicher durch kluges Zögern als durch unsichere Schlachten, begnügte er sich damit, die Eroberung der festen Städte zu verhindern und die Feinde im Zaume zu halten, benutzte aber dabei jede Blöße, welche sie ihm gaben, um das verlorene Selbstvertrauen seiner Truppen wieder zu beleben (Pacat. c. 11 sq. c. c. 31; Themist. Orat. XVIII. p. 470; Claudian. de IV. Cons. Honor. 45 sq.; Idat. Chron. p. 10; Oros. VII, 34; Socrat. V, 6). Sobald er durch diese Maßregeln die Gränzen hinlänglich gesichert sah, nahm er in Thessalonich die ihm huldigenden Gesandtschaften aus seinem neuen Reiche freundlich auf und erließ mehrere heilsame Gesetze. Eine schwere Krankheit, welche ihn in Folge der vorhergehenden Kriegsanstrengungen um diese Zeit befiel, nahm bald einen so gefährlichen Karakter an, daß er nicht nur den Bischof der Stadt, den orthodoxen Acholius, zu sich rief, um aus dessen Händen die nach der Sitte der Zeit bisher aufgeschobene Taufe zu empfangen, sondern auch zur Bekräftigung seiner Rechtgläubigkeit das berühmte Gesetz vom 28. Februar 380 bekannt machte, wodurch das nicänische Glaubensbekenntniß von der Gottheit des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes für katholisch und allein herrschend erklärt, diejenigen aber, welche davon abwichen, namentlich die Anhänger des Arianismus, ohne alle Ausnahme mit Schmach belegt und mit harter Strafe bedroht wurden (Cod. Theodos. Lib. XVI. Tit. 1. Lex. 2; Ambros. epist. 21; Sozom. VII, 4; Socrat. V, 5; August. de civit. Dei V, 26; Prosp. Chron.; Cedren. p. 552; Zosim. IV, 34). Diesem Gesetze folgten nach des Kaisers glücklicher Genesung noch mehrere andere, welche die Verbesserung der Sitten bezweckten und ebenso sehr seine Umsicht und Geflissenheit in den Regierungsgeschäften, als seine unermüdete Sorgfalt für die allgemeine Wohlfahrt bewiesen. (Olivier de Theodosii M. constitutionibus. Lugd. Bat. 1835.)

Mittlerweile hatte der Kaiser Gratian mit den zurückgedrängten Gothen einen Friedensvertrag abgeschlossen, den diese jedoch bald wieder brachen. Da sie nun unter Frietigern und anderen Führern ihre Anfälle auf die Süddonauländer erneuerten, so

mußte Theodosius auf's Neue gegen sie zu Felde ziehen. Indessen gelang es ihm unter wechselndem Kriegsglücke und eigener Lebensgefahr, endlich als Sieger in Constantinopel einzuziehen und durch geschickte Benutzung der Parteiungen, welche nach Frietigers Tode unter den Gothen aus alter Eifersucht entstanden, einzelne Häupter derselben zu gewinnen. Da stellte sich der alte Athanarich an die Spitze des Volkes, ward aber von seinen Gegnern gezwungen, zu Theodosius nach Constantinopel zu fliehen. Die glänzende Aufnahme, welche er hier fand, und das Erstaunen über die Pracht und den Reichthum der Hauptstadt bewogen ihn zu dem Ausrufe: „Wahrlich, der Kaiser ist ein Gott auf Erden; wer die Hand gegen ihn aufhebt, trägt selbst die Schuld seines Unterganges!“ Als er dann wenige Wochen darauf unerwartet starb, bot sein Tod dem Theodosius die Gelegenheit, sich durch die Veranstaltung eines prächtigen Leichenbegängnisses die Begleiter und Anhänger des Fürsten so ergeben zu machen, daß sie nach der Rückkehr zu den Ihrigen aus Dankbarkeit freiwillig die Bewachung der Donauübergänge übernahmen. Da nun bald darauf auch die mit verschiedenen Völkerschaften verbundenen Ostgothen in einigen Schlachten besiegt wurden, so kam endlich ein allgemeiner Friede zu Stande, der das ganze Volk vom Kaiser völlig abhängig machte und zu festen Ansiedlungen zwang. Die Ostgothen erhielten in Kleinasien, die Westgothen in Thracien Wohnsitze mit römischem Bürgerrechte unter eigenen Gesetzen und Richtern, mußten aber 40,000 Krieger stellen, welche als römische Bundesgenossen unter den kaiserlichen Fahnen dienten (Pacat. cap. 22 sq.; Zosim. IV, 33 sq.; Idat. Chron. p. 10; Oros. VII, 34; Themist. Orat. XVI; Marcell. Chron. p. 268).

Obgleich die Besiegung der Gothen des Kaisers Thätigkeit lange Zeit sehr in Anspruch nahm, verlor er doch die kirchlichen Angelegenheiten keineswegs aus den Augen. Schon zwei Tage nach seinem festlichen Einzuge in Constantinopel hatte er einen Beweis von seinem Eifer für die Rechtgläubigkeit gegeben, indem er auf eine gebieterische Weise dem Bischof Demophilus, dem Haupte der Arianer, die Wahl stellte, entweder durch die Annahme des nicänischen Bekenntnisses sich mit den Katholiken wieder zu vereinigen oder seine Stelle niederzulegen und die Kirchen der Hauptstadt zu räumen. Da der Bischof für sich und seine Glaubensgenossen die Annahme des nicänischen Bekenntnisses verweigerte, wurde er sofort für abgesetzt erklärt und dem vom Kaiser äußerst wohlwollend aufgenommenen Gregor von Nazianz (s. d. Art.), dem bisherigen Führer der zurückgedrängten Orthodoxen, die den Aposteln geweihte Hauptkirche der Stadt trotz den bedrohlichen Aufläufen der arianisch gesinnten Volkshaufen unter bewaffnetem Geleite übergeben. Zwar lehnte Gregor von Nazianz die ihm zugedachte Bischofswürde ab, bestimmte dagegen aber den Kaiser zu einem Gesetze, nach welchem die Arianer nicht allein auch die übrigen Kirchen und die dazu gehörigen Gebäude, Güter und Einkünfte nach einem 40jährigen Besitze an die Rechtgläubigen abtreten mußten, sondern auch selbst insgesammt aus der Hauptstadt vertrieben wurden. Dasselbe Schicksal traf die Eunomianer, nachdem eine von Theodosius beabsichtigte Unterredung mit dem seiner dialektischen Gewandtheit wegen von der rechtgläubigen Partei gefürchteten Häretiker Eunomius (s. d. Art.) durch seine fromme Gemahlin Flaccilla hintertrieben war (Philost. IX, c. 19. p. 522; Sozom. VI, 6). Um jedoch dem nicänisch-orthodoxen Glaubensbekenntnisse den Sieg über den Arianismus auch überall im Morgenlande zu sichern, berief Theodosius im Frühlinge des Jahres 381 ungefähr 150 willkürlich ausgewählte Bischöfe seines Reiches nach Constantinopel zu einer Synode, welche im Beginne des Monats Mai ihre Sitzungen eröffnete und unter dem Namen der zweiten ökumenischen Kirchenversammlung in der Geschichte bekannt ist (s. d. Art. „Synoden, Synodalverfassung“ Bd. XV. S. 379). Anfangs hatten sich auf Einladung des Kaisers auch 36 Bischöfe von der halbarianischen Partei des Macedonius (s. den Art.) eingefunden. Als indessen die vernünftigen Vorschläge, welche der besonnene Gregor von Nazianz zur Ausgleichung der abweichenden Ansichten machte, in der von Leidenschaften aufgeregten Versammlung kein Gehör fanden, scheiterte die Unterhandlung mit

diesen Männern, worauf die Synode das nicänische Glaubensbekenntniß einfach bestätigte und nur in Beziehung auf den heiligen Geist den Glaubenssatz hinzufügte, daß derselbe vom Vater ausgehe und mit dem Vater und Sohne angebetet und verherrlicht werde. Am Schlusse der Sitzungen ward von der Versammlung ein förmliches Verdammungsurtheil über alle Häresieen ohne Unterschied ausgesprochen und außerdem die Kirchenordnung durch einige Canones genauer bestimmt. Theodosius war so lebhaft von dem ernstlichen Wunsche durchdrungen, die Uebereinstimmung des Glaubens im Oriente um jeden Preis wieder herzustellen, daß es kaum des schriftlichen Ansuchens der Synode bedurfte, um ihn zu bewegen, daß er sämmtliche Beschlüsse derselben sanktionirte; er verschärfte sie sogar noch durch eine Reihe von Gesetzen. Nachdem er schon unter dem 20. Mai das Edikt erlassen hatte, welches den vom Christenthume wieder abgefallenen Gläubigen und Katechumenen das Recht entzog, ein Testament zu machen, jedoch nur im Falle der Kinder- und Geschwisterlosigkeit, und ebenso durch ein Testament von Jemand zu erben, es sey denn, von Eltern und Geschwistern, erklärte er durch ein anderes Gesetz die Güter der Manichäer für verfallen, wofern ihre Kinder sich nicht zum wahren katholischen Glauben bekennen würden. Auf gleiche Weise verbot er den Eunomianern und Arianern Kirchen, sey es in den Städten oder auf dem Lande, zu erbauen, und erklärte die Orte, wo sie zu predigen oder irgend eine Amtsverrichtung vorzunehmen wagen würden, für confiscirt. Auch sprach er in einem besonderen Gesetze die Bischöfe von der Verbindlichkeit frei, vor einem öffentlichen Gerichte als Zeugen zu erscheinen, da dies die der Priesterwürde gebührende Ehrerbietung nicht gestatte (Cod. Theod. XVI, 7, 1; XVI, 5, 7; II, 1, 7; II, 39, 8; Theodor. V, 8; Socrat. V, 8 sqq.; Gregor. Naz. Carm. p. 21; Marcell. p. 267).

Während Theodosius sich mit diesen Angelegenheiten in Constantinopel beschäftigte, suchte sein Mitregent Gratianus (s. d. Art.) das Heidenthum im Occidente zu unterdrücken, führte aber die Zügel der Regierung mit unsicherer Hand und verscherzte durch übermäßige Jagdliebe die Achtung seiner Unterthanen sowie die Liebe der Soldaten. Dies benutzte Maximus, sein Feldherr in Britannien, um ihm die Herrschaft zu entreißen. Nachdem er durch seine kriegerische Tüchtigkeit das Heer für sich gewonnen hatte, ließ er sich von ihm zum Kaiser ausrufen und setzte sogleich mit demselben nach Gallien über. Gratian eilte ihm zwar auf die Nachricht davon muthig entgegen, ward aber bald von seinen Truppen verlassen, dann von einem treulosen Statthalter festgehalten und im Jahre 383 auf Befehl des Thronräubers getödtet (Oros. VII. c. 34; Zos. IV, 35; Socrat. V, 11; Sozom. VII, 13; Theophan. p. 105 sq.).

So sehr auch Theodosius über diese Vorgänge aufgebracht war, so durfte er es doch nicht wagen, die von Saracenen und Hunnen geschwächten Kräfte des Orients gegen den Occident aufzubieten. Er erkannte daher nach langen Unterhandlungen den Usurpator als Mitregenten unter der ausdrücklichen Bedingung an, daß er sich mit der Herrschaft über die jenseits der Alpen gelegenen Länder begnügte und den noch unmündigen Kaiser Valentinian II. unter der Vormundschaft seiner Mutter Justina im ungestörten Besitze von Italien, Afrika und Illyrien ließe. Hierauf nahm er die schon früher getroffenen Maßregeln zur Vernichtung des Heidenthums wieder auf, und wenn der Besuch der Tempel und das Weihrauchopfern in denselben vorläufig auch noch sowohl im Oriente als im Occidente eine Weile gestattet blieben, so wurden doch ungeachtet der beredten, mit Drohungen vermischten Schutzschriften des Libanius und der wiederholten Verwendungen heidnischer Römer, namentlich des einflußreichen Symmachus, die blutigen Opfer und die Erforschung der Zukunft aus Eingeweiden der Thiere und anderen Opfern unter Androhung der härtesten Strafen verboten (Cod. Theod. XVI, 10, 7, 8, 9; Liban. Orat. pro templis (ὑπὲρ τῶν ἱερῶν) ed. Reiske. Vol. II. p. 181; Symmach. X. epist. 61; Ambros. Epist. 17 sqq.; Zosim. IV, 29 sqq.). Deshalb zogen sich seitdem die Götterverehrer mit ihrem polytheistischen Cultus immer mehr aus den Städten in die Dörfer und entlegeneren Oerter auf dem

Lande zurück, und die Ausdrücke „Pagani“ für die Heiden und „Paganismus“ für die heidnische Religion kam allgemein in Gebrauch. (Oros. adversus Paganos Hist. Praefat. „Praeceperas mihi, ut scriberem adversus vaniloquam pravitatem eorum, qui alieni a civitate Dei ex locorum agrestium compitis et pagis pagani vocantur, sive gentiles“).

Das folgende Jahr 385 schlug dem Herzen des Kaisers und seinem Hause eine schwere Wunde. Denn kaum war eine gegen seine Person angestiftete Verschwörung entdeckt und unterdrückt, als der Tod ihm zuerst seine noch ganz jugendliche, blühende Tochter Pulcheria und bald darauf seine edle, durch die Tugenden rechtgläubiger Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Menschenliebe ausgezeichnete Gattin Flaccilla entriß. Theodosius ehrte das Andenken der geliebten Todten durch prachtvolle Exequien, deren Feier der berühmte Gregor von Nyssa (s. d. Art.) durch glänzende Trauerreden erhöhte, und noch jetzt erscheint Flaccilla, der Aufnahme nicht unwürdig, unter den Heiligen der griechischen Kirche (Gregor. Nyss. Opp. T. III. ed. Paris, p. 514 sqq.; Ambros. de obitu Theod. p. 1209, 40; Sozom. VII, 5; Theodor. V, 19; Cedren. p. 559 sq.). — Doch ward sein Geist von dem Schmerze über die erlittenen Verluste bald durch die Verhältnisse in Italien abgelenkt, die seine ganze Aufmerksamkeit in Anspruch nahmen. Hier hatte die Kaiserin Justina, welche nach seiner Anordnung in Mailand die Vormundschaft über den unmündigen Valentinian II. führte, die Athanasianer durch öffentliche, immer stärker hervortretende Begünstigung der Arianer auf's Höchste erbittert, so daß der heilige Ambrosius, Erzbischof von Mailand (s. d. Art.), nicht nur seine Gemeinde gegen sie aufreizte, sondern auch den Kaiser Theodosius zum Schutze anrief. Indessen übersah dieser, seiner strengen Rechtgläubigkeit ungeachtet, die Ketzerei der Mutter aus Rücksicht auf die Schönheit ihrer Tochter Galla, mit welcher er sich im Jahre 386 vermählte. So wuchs die Zwietracht zwischen der Kaiserin und den mit dem größten Theile des Volks verbundenen Geistlichen von Tage zu Tage und bot dem Maximus eine erwünschte Gelegenheit, sich Italiens zu bemächtigen. Er zog im Jahre 387 mit einem Heere über die Alpen und zwang die von ihren Unterthanen verlassene Justina, mit ihrem Sohne nach Thessalonich zu Theodosius zu flüchten. Jedoch trug derselbe anfangs um so mehr Bedenken, ihr zu Gefallen einen kostspieligen Kriegszug zu unternehmen, da ihn gerade eine durch erhöhte Auflagen veranlaßte heftige Empörung in Antiochia beschäftigte, welche er nach vielem Blutvergießen erst durch wohlangebrachte Milde völlig zu unterdrücken vermochte (Liban. Orat. XII. XIII. u. XXI.; Theophan. p. 109 sq.; Evagr. Hist. eccles. I, 20; Sozom. VII, 23; Theodor. V, 20; Zosim. IV, 41; Cedren. p. 560 sq.). — Nach Beseitigung dieser Gefahr entschloß er sich, im folgenden Jahre nach Italien aufzubrechen, nachdem er die Nachricht erhalten hatte, daß Maximus daselbst die Heiden begünstigte und die Christen durch harte Behandlung gegen sich aufreizte. Da sich dieser bei der Ankunft des Theodosius zugleich von den gegen ihn aufgeregten Sachsen und Franken im Rücken bedroht sah, mußte er sich in das befestigte Aquileja zurückziehen. Hier ward er während eines stürmischen Angriffes der Feinde von seinen eigenen Leuten gefangen genommen, in Ketten vor Theodosius geführt und darauf von seinen Wächtern, welche besorgten, daß er begnadigt werden möchte, am 28. Juli oder 27. August 388 enthauptet. Auch sein in Gallien zurückgelassener Sohn Victor verlor gegen den Feldherrn Arbogast Schlacht und Leben, worauf die übrigen Angehörigen des Thronräubers vollkommene Amnestie erhielten, das ganze Westreich aber an den jungen Valentinian zurückgegeben wurde (Zosim. IV, 42 sq.; Pacat. c. 23—46; Theophan. p. 110; Oros. VII, 34 sq.; Themist. Orat. VI, p. 158; Idat. Chron. p. 11 u. Fast. p. 97; Claudian. de IV Cons. Honor. 63 sq.; Ambros. Epist. 17. 27. 61; August. de civ. Dei V, 26; Rufin. II, 16 sq.; Socrat. V, 11 sqq.; Sozim. VII. 14; Theodor. V, 12 sqq.).

Am 13. Juni 389 zog Theodosius, von seinem jüngeren, aus Constantinopel herbeschiedenen Sohne Honorius und Valentinianus begleitet, triumphirend in Rom ein

und blieb in Italien bis zur Mitte des Jahres 391, um die Regierungsmaßregeln des Maximus aufzuheben und die früheren Einrichtungen wieder herzustellen. Seit dieser Zeit begann er mit größerer Strenge und Härte das Heidenthum und den Arianismus, sowie jede Abweichung von der rechtgläubigen Kirchenlehre zu verfolgen. Er gebot nicht nur den Richtern in allen Theilen seines Reiches jede Art des Götzendienstes als Verbrechen und die Erforschung der Zukunft aus Opferthieren, sowie überhaupt die Darbringung der Opfer für die Götter als Majestätsverbrechen zu behandeln, sondern erklärte auch alle Ketzer ohne Ausnahme für ehrlos und beförderte den Supremat der katholischen Kirche durch bereitwillige Begünstigung der orthodoxen Geistlichen (Cod. Theod. XII. de paganis, 16, 10. 12. 20; XVI. de fide catholica, 1, 3 sq.; de haereticis 5, 7, 9 sq.). Bei der Strenge, mit welcher er gegen die Heiden verfuhr, konnte es nicht fehlen, daß sich überall eifrige Geistliche und besonders fanatische Mönche gegen den Götterdienst mit größerer Dreistigkeit als bisher erhoben und an der Spitze wüthender Volkshaufen zu eigenmächtiger Zerstörung von Tempeln und anderen heidnischen Cultusgegenständen fortschritten. Da die Heiden diesen Gewaltthätigkeiten häufig Widerstand leisteten, so kam es in vielen Ländern, hauptsächlich in Aegypten, Palästina, Phönicien und Arabien zu blutigen Auftritten (Cod. Theod. XVI, 9—12; vgl. Kämmel, in Illgen's Zeitschr. f. histor. Theol. Bd. 13. S. 30 ff.). Am heftigsten entbrannte der Kampf in Alexandrien, wo sich der Bischof Theophilus vom Kaiser einen Tempel des Bacchus in der Absicht hatte schenken lassen, um an der Stelle desselben eine christliche Kirche zu erbauen. Als nun die Arbeitsleute beim Wegräumen des Schuttes unter den Trümmern einige unzüchtige Bilder fanden, ließ der Bischof voll unbesonnenen Eifers, die Blößen des polytheistischen Aberglaubens in seiner ganzen Abscheulichkeit aufzudecken, dieselben öffentlich zur Schau ausstellen. Dies Verfahren erbitterte die Heiden so heftig, daß sie die Christen überfielen und, während diese zu ihrer Vertheidigung die Waffen ergriffen und Soldaten herbeiriefen, um Gewalt mit Gewalt zu vertreiben, eine große Menge von ihnen tödteten. So entspann sich innerhalb der Stadt ein Bürgerkrieg, in dem kein Tag ohne Kampf und Blutvergießen verging. Die von den zahlreicheren Christen bedrängten Heiden hatten sich in den hoch gelegenen, festen und prächtigen Tempel des Serapis zurückgezogen, machten von da zu wiederholten Malen unerwartete Ausfälle und folterten die Christen, welche sie zu Gefangenen machten, durch die ausgesuchtesten Martern zu Tode, wenn sie sich weigerten, den Götzenbildern zu opfern. Endlich wählten sie den Philosophen Olympus zu ihrem Anführer, fest entschlossen, sich selbst, ihren Tempel und ihre Religion bis auf das Aeußerste zu vertheidigen. Eine Zeit lang bemühte sich Evagrius, der Statthalter Aegyptens, in Verbindung mit dem Kriegsobersten Romanus, die aufrührerischen Heiden zu überreden, den Tempel zu verlassen und friedlich in ihre Wohnungen zurückzukehren. Da dies ohne Erfolg blieb, schickte er einen ausführlichen Bericht über die Vorgänge an den Kaiser, der kurz vorher in Rom mit seinem jüngeren Sohne Honorius eine persische Friedensgesandtschaft feierlich empfangen hatte. Theodosius erließ in Folge des Berichtes die entscheidenden Verordnungen, welche den völligen Sturz der Göttertempel in Aegypten und dem übrigen Orient herbeiführten. Obgleich er die irregeleiteten Empörer möglichst zu schonen wünschte, gebot er, den Tempel des Serapis nebst allen anderen heidnischen Heiligthümern der Stadt zu zerstören und empfahl dem Bischof Theophilus die Sorge für die Vollziehung dieses Gebotes. Sobald die Heiden erfuhren, was ihnen bevorstand, wenn sie noch länger hartnäckig widerstrebten, verließen sie den Tempel und verbargen sich entweder in ihren Häusern oder entflohen aus der Stadt in die Fremde. Nun drang Theophilus, begleitet von einer Schaar von Mönchen und Soldaten, in das leere Tempelgebäude und ließ dasselbe von Grund aus zerstören. Auch das Bild des Gottes wurde, während das abergläubische Volk in gespannter Erwartung dabeistand und einer alten Sage gemäß ein schreckliches Erdbeben fürchtete, von einem muthigen Soldaten durch mehrere Axtschläge zertrümmert und der Rumpf desselben im Amphi-

theater verbrannt. Auf den Stätten der zerstörten Tempel erhoben sich fortan christliche Kirchen und viele Einwohner, welche bis dahin noch am heidnischen Cultus festgehalten hatten, bekannten sich bereitwillig zum Christenthum, als sie durch die Erfahrung belehrt wurden, daß die von alter Zeit her dem wohlthätigen Einflusse des Gottes Serapis zugeschriebene Ueberschwemmung des Nils nicht mit der Vernichtung desselben aufhörte, vielmehr im folgenden Jahre dem Lande einen selten erlebten Ueberfluß an Lebensmitteln brachte (Ammian. Marcell. XXII. c. 16; Theodor. Hist. eccles. V, 22; Socrat. V, 16 sqq.; Sozom. VII, 15 sqq.; Rufin. Hist. eccles. II, 22 sqq.; Hieronym. de viris illustr. c. 133. p. 303; Eunap. Aedes. c. 4. p. 60 sqq.).

Theodosius hatte sich von Rom nach Mailand begeben, wo er bis zur Mitte des Jahres 391 verweilte, um die geeigneten Maßregeln zur Befestigung der Herrschaft seines Schwagers, des kaum 20jährigen Kaisers Valentinian, zu treffen. Bei dieser Gelegenheit unterhielt er sich häufig mit dem Erzbischof Ambrosius, der bei allen Ständen des Volkes im höchsten Ansehen stand und bald auch auf ihn einen bedeutenden Einfluß gewann. Wie groß derselbe allmählich geworden war, beweist der Umstand, daß er es wagen durfte, den mächtigen Kaiser zur Verantwortung zu ziehen, und sogar mit dem Kirchenbanne zu belegen, als sich derselbe bei einem Aufruhr der Einwohner Thessalonichs seinem Jähzorne hingab und zur Strafe für die Ermordung seines Statthalters Botericus 7000 großentheils unschuldige Menschen während der Feier der circensischen Spiele auf seinen Befehl schonungslos niedermetzeln ließ. Ambrosius verweigerte ihm deshalb den Eintritt in die Kirche und der Kaiser erkannte nicht nur seinen Fehler und that öffentlich Buße, wie es der Erzbischof vorschrieb, sondern bekräftigte auch seine aufrichtige Reue durch ein Edikt, welches von jetzt an für alle folgende Zeiten eine heilsame Frist von 30 Tagen zwischen jedem mit Strenge gefaßten Urtheile und dessen Vollstreckung festsetzte (Cod. Theodor. IX, 40, 13). Indem hierbei Ambrosius seine unparteiische Sittenstrenge und seinen unerschütterlichen Muth für die gute Sache, Theodosius aber seine ächt christliche Gesinnung, sein reuiges Gemüth und die wahre Demüthigung in der Buße offen an den Tag legte, bewiesen sich Beide, wie mit Recht ein alter Schriftsteller bemerkt, als große Männer (Theodor. V, 17, 18; Sozom. VII. 25; Rufin. II, 18; Cedren. p. 556 sq.; Theophan. p. 113 sq.; Ambros. Epist. 28, 51; de obitu Theod. p. 1205, 28. 1207, 34; Augustin. de civ. Dei V, 26; Paulin. vit. Ambros. c. 24).

Bevor Theodosius von Mailand aufbrach, um in sein östliches Reich zurückzukehren, hatte er daselbst die politischen und kirchlichen Angelegenheiten so umsichtig geordnet, daß er die Regierung des Valentinian auch selbst nach dem vor Kurzem erfolgten Tode der Justina für hinlänglich befestigt halten konnte. Er zog daher mit einem kleinen, aber zuverlässigen Heere nach Thessalonich, befreite mit eigener Lebensgefahr in den Monaten August und September des Jahres 391 Macedonien und dessen Hauptstadt von den Räubereien der in den Wäldern und Sümpfen des Landes hausenden Barbaren und hielt darauf einen glänzenden Einzug in Constantinopel, wo er sich in gewohnter Thätigkeit mit der Ausrottung der während seiner längeren Abwesenheit überall wieder hervorgetretenen Ketzereien ernstlich beschäftigte, zugleich aber auch für die immer mehr wachsende Bevölkerung der Hauptstadt durch die Ausführung prachtvoller Bauten wie durch die Sicherung und Erleichterung der Zufuhr von Lebensmitteln sorgte (Zosim. c. 48 sq.; Rufin. VI, 19; Themist. Orat. VI. p. 161 sqq.; Gregor. Naz. Orat. 25).

Inzwischen hatten sich die Verhältnisse in Italien unerwartet schnell geändert. Obgleich der junge, mit vielen trefflichen Anlagen ausgestattete Valentinian seines erfahreneren Schwagers Rath, dem arianischen Lehrbegriffe völlig zu entsagen, gewissenhaft befolgt und dadurch sich der Liebe seiner Unterthanen versichert hatte, so fühlte er sich doch durch die Abhängigkeit von dem Franken Arbogast, einem seiner einflußreichsten Feldherren, täglich mehr gedrückt und gerieth darüber endlich mit demselben in einen

heftigen Zwist, der ihn zu dessen Entlassung bestimmte. Da erklärte der trotzige Franke dem erzürnten Kaiser vor dem ganzen Hofe, sein Ansehen sey zu fest begründet, als daß es von dem Lächeln oder der finsteren Miene eines Monarchen abhinge; er habe sein Amt vom Theodosius erhalten, und deshalb könne es ihm auch von keinem Anderen genommen werden. Wenige Tage später, am 15. Mai 392, wurde der junge Kaiser bei Vienna in seinem Bette erdrosselt gefunden und der Mord allgemein dem treulosen Arbogast Schuld gegeben. Da dieser jedoch wohl einsah, daß er selbst als Ausländer die Kaiserwürde nicht würde behaupten können, so hob er den Eugenius, einen gelehrten Rhetor und gewandten Hofmann, der sich zu einem bloßen Werkzeuge seines Willens eignete, auf den Thron. Beide begünstigten, um ihre Partei zu verstärken, die immer noch zahlreichen Anhänger des Heidenthums, vertrauten den Wahrsagungen aus Opfern und führten das Bild des Herkules in ihren Fahnen, machten sich indessen dadurch die italienischen Geistlichen zu Feinden und wurden von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Nun brach auch Theodosius, nachdem er aus Aegypten von dem berühmten Eremiten Joannis in Thebais die Verheißung eines glücklichen Ausgangs des Krieges erhalten hatte, mit einem wohlgerüsteten Heere gegen den neuen Usurpator auf und vereitelte, wenn auch nicht ohne bedeutende Verluste, durch sein rasches Vordringen die in den Pässen der julischen Alpen gegen ihn getroffenen Vorkehrungen. In der Ebene von Aquileja am Frigidus (jetzt Wippach) traf er mit den Feinden in blutiger Schlacht zusammen. Schon begann er an seinem gewohnten Glücke zu verzweifeln, als ihm der Abfall eines Theiles der feindlichen Truppen und ein Sturmwind, welcher Wolken von Staub seinen Gegnern in's Antlitz wälzte, zum Siege verhalfen. Eugenius ward von seinen eigenen Soldaten gefangen herbeigeführt und vor den Augen des Siegers enthauptet; Arbogast war zwar aus der Schlacht durch die Flucht in's wildeste Gebirge entkommen, tödtete sich aber selbst, um nicht den Feinden in die Hände zu fallen. Theodosius erhöhte durch die Verkündigung einer allgemeinen Amnestie und durch barmherzige Mildthätigkeit gegen die Angehörigen seiner Feinde den Ruhm des errungenen Sieges und feierte denselben, wie der von ihm zu Aquileja ehrerbietig begrüßte Ambrosius versichert, nicht durch Triumphbogen, sondern vielmehr durch den Dank gegen den Herrn der Heerschaaren (Ambros. Epist. 53; de Valent. obitu Cons. p. 1173 sqq.; Oros. VII, 35 sq.; Zosim. IV. c. 53 sqq.; Claudian, de cons. Honor. 3, 4 sq.; Philostorg. II, c. 1 spp.; Socrat. V, 25; Sozom. V, 22 sqq.; Theodor. V, 24; Rufin, II, 33). In Mailand, wohin er dem heiligen Ambrosius folgte, empfing er die Abgeordneten des römischen Senats und ermahnte sie dringend, allem heidnischen Wesen zu entsagen und die Irrthümer desselben mit der allgemein anerkannten Wahrheit der christlichen Religion zu vertauschen. Hierher berief er auch seinen damals 10jährigen jüngeren Sohn Honorius aus Constantinopel, ernannte ihn unter den herzlichsten Ermahnungen zur Frömmigkeit als der Quelle alles Heilsamen und Ruhmbringenden zum Kaiser des römischen Westreichs, welches Italien, Hispanien, Gallien, Britannien, das westliche Illyricum und Afrika umfassen sollte, und stellte ihm den Gothen Stilicho als Oberfeldherrn und vormundschaftlichen Rathgeber zur Seite, während er seinen älteren Sohn Arkadius unter der Leitung des schlauen und habsüchtigen Rufinus zum Erben des östlichen Reiches einsetzte. Nachdem er diese Bestimmungen getroffen hatte, beherrschte er nur noch kurze Zeit das gesammte römische Weltreich. Der plötzliche Uebergang von den Beschwerden des Krieges, die er als Held ertrug, zu dem weichlichen Leben im Palaste, das er im Frieden liebte, hatte seine kräftige Gesundheit untergraben. Er wurde, obgleich er erst 50 Lebensjahre zählte, von einer unheilbaren Wassersucht befallen, welcher er am 17. Januar 395 erlag. Seine zweite Gemahlin Galla war schon vor ihm in Constantinopel aus dem Leben geschieden. Dorthin ward auch seine irdische Hülle gebracht und von Arkadius am 8. oder 9. November 395 mit großer Pracht im Mausoleum Constantin's des Großen bei der Apostelkirche bestattet. (Zosim. IV, 59; Theophan. p. 116; Cedren. p. 563; Prosper. Chron. p. 642; Socrat. V, 26. VI, 1;

Sozom. VII, 29. VIII, 1; Theodor. V, 25; Philostorg. XI, 2; Rufin. II, 34; Ambros. de obitu Theod. p. 1214 sqq.; Claudian. de III Cons. Honorii 105 sqq. de VI Cons. Honor. 88 sq.).

Der unerwartet früh erfolgte Tod des Kaisers, am schmerzlichsten für seine durch Jahre und Geist unmündigen Söhne, erregte auch im Volke die tiefste Theilnahme; denn er hatte sich durch seine ebenmäßige, edle und würdevolle Gestalt, sowie durch seine anmuthige, herzgewinnende Gewandtheit im Umgange ebenso sehr die Achtung als die Liebe seiner Unterthanen erworben. Ein Freund und Beförderer der Wissenschaften, besonders der Geschichte, unterstützte er die Gelehrten, wo sich ihm die Gelegenheit dazu darbot. Dabei besaß er viel Scharfsinn und Arbeitslust, namentlich in den Fächern der kirchlichen und politischen Gesetzgebung. Die Unschuld seines Privatlebens verlieh seinen öffentlichen Tugenden einen höheren Glanz. Sein mit Besonnenheit verbundener Ernst schützte das Reich gegen auswärtige Feinde und bewahrte ihn selbst, ungeachtet seines Glückes im Kriege, vor verderblicher Eroberungssucht. Mäßig in sinnlichen Genüssen, bethätigte er seine hohen Begriffe von Zucht, Keuschheit und Heiligkeit der natürlichen und sittlichen Verhältnisse des Familienlebens nicht minder durch seinen Wandel als durch die von ihm gegebenen Gesetze. Seine angeborene Heftigkeit mäßigte er durch die Erwägung der Folgen, und wenn sie, was gleichwohl nicht selten geschah, in Jähzorn ausartete, so bemühte er sich um so mehr, durch Milde und Erbarmung das erkannte Unrecht nach Kräften wieder gut zu machen. Von Jugend auf dem athanasianischen Glaubensbekenntnisse mit unwandelbarer Treue ergeben, hielt er es als Regent für seine Pflicht, die Arianer und die Heiden bis an sein Ende zu verfolgen, und wenn er sich auch von seinem Eifer für die Rechtgläubigkeit zu leidenschaftlichen und harten Maßregeln fortreißen ließ, welche viel Unglück über Einzelne brachte, so darf man doch bei der Beurtheilung derselben nicht übersehen, daß er dadurch dem Christenthume den völligen Sieg über das Heidenthum verschaffte und die **Kircheneinheit** im römischen Reiche begründete.

Literatur. Außer den im vorstehenden Artikel angegebenen Quellen sind folgende Werke zu vergleichen: Histoire de Theodose le Grand par M. Fléchier. Paris 1680. 8. — Tillemont, histoire des Empereurs. Tom. V. — Gibbon, Gesch. der Verfass. des Röm. Reichs. Th. IV. u. V. — Baumgarten, Allgemeine Weltgeschichte. Th. XIV. Halle 1754. — P. Erasmus Müller, Comment. hist. de genio, moribus et luxu aevi Theodos. Gotting. 1797—98. — Rüdiger, de statu paganorum sub Impp. Christianis. — Suffken, de Theod. M. in rem christianam meritis. Lugd. 1828. — Pauly, Real-Encykl. der klass. Alterthumswiss. Bd. VI. Abth. 2. S. 1824 ff. — Ullmann, Gregor von Nazianz der Theologe. Darmst. 1825. — Schröckh, christl. Kirchengesch. Thl. VII. — Gieseler, Kirchengeschichte. Bd. I. Abth. 2. S. 23 ff. **G. H. Klippel.**

Theodotion, Bibelübersetzer, s. Bd. II. S. 188.

Theodotus, Antitrinitarier, s. Bd. I. S. 393.

Theodulf, Aurelianensis genannt, wahrscheinlich von gothischer Abkunft, ist einer von den Männern, welche Karl M. zur Förderung von Bildung und Wissenschaft aus Italien nach Frankreich berief. Im Jahre 781 ist er schon in Gallien. Er war ein Mann von ähnlicher klassischer Richtung wie Alkuin, der ihn rühmt. Diese Richtung gibt sich überall in seinen Gedichten zu erkennen. In der That gehört er zu den besten unter den Vertretern der damaligen schulmeisterlichen Renaissance-Poesie, die Karl's M. forcirte Culturpflege hervorrief. Der Inhalt dieser Gedichte Theodulf's ist durch seine Bedeutung für die Kenntniß des Zustandes der Gesellschaft nicht unwichtig. Weniger bedeutend war er als theologischer Schriftsteller. Es sind einige kleine Arbeiten: de ordine baptismi, de spiritu sancto, fragmenta sermonum und capitula ad presbyteros parochiae suae. Diese capitula, die auch bei Anderen Nachfolge fanden, zeigen wie er für die Bildung der Geistlichen sorgte und wie er dann ganz besonders für die

Errichtung von eigentlichen Volksschulen durch die Geistlichkeit in seiner Diöcese wirkte. Von Karl hatte er nicht bloß die Abtei Fleury, sondern auch das Bisthum Orléans erhalten. Auch in Verwaltungsgeschäften diente er ihm. Im Jahre 1794 war er auf dem Frankfurter Concil. Nach Karl's Tode hatte er sich zwar zuerst an Ludwig den Frommen rasch angeschlossen, scheint aber doch bald zu der Partei getreten zu seyn, die von einer kräftigeren Persönlichkeit allein die Rettung des Reichs, seiner Macht und Einheit im Sinne des verstorbenen Kaisers erwartete; von ihm selbst freilich wird es geläugnet, daß er mit Bernhard von Italien conspirirt habe; die Anklage zu Aachen lautete jedoch in diesem Sinne, und man steckte ihn in ein Kloster zu Angers. Kaum hatte ihn Ludwig amnestirt, so raffte ihn im J. 821 ein plötzlicher Tod hinweg.

Literatur: Histoire littéraire de la France IV, 459. — Tiraboschi, Storia della lett. it. III, 2, 196. — Bähr, Geschichte der römischen Literatur im karoling. Zeitalter. Karlsr. 1840. §. 34. 35. 139. — Guizot, Cours d'histoire moderne, éd. Bruxell. II, 334. — Derselbe, Histoire de la civilisation en France. II, 197—204. — Die Gedichte Theodulf's, gesammelt von Sirmond ed. Par. 1646. in 8.; und daraus in Sirm. opp. II, 1029. ed. Par. 1696 (oder II, 737. ed. Venet. 1728); auch in Bibl. Patr. Max. Lugd. 1677. XIV, 28; endlich in Migne's Patrologie. Tom. 105. Dr. Julius Weizsäcker.

Theodulus (Theodorus). Es spielen drei Bischöfe dieses Namens eine bedeutende Rolle in der Geschichte des Kantons Wallis, ja in der Kirchengeschichte der Schweiz überhaupt, der eine im 4., der andere im 6., der dritte im 9. Jahrhundert; alle drei sind aber von der früheren ungenauen Geschichtsschreibung so vielfach mit einander vermischt und so einander nahe gebracht worden, daß es der Kritik schwer fällt, sie wieder auseinander zu bringen und einem Jeden zu geben, was ihm gehört. Die sorgfältigste Berathung der Quellen gibt den Ausschlag. Diese sind die alten Concilienakten, die passio Agaunensium Martyr. autore S. Eucherio (s. den Art. „Mauritius und die Theb. Legion"), die alten Martyrologieen, endlich eine weiter unten näher zu würdigende vita Theoduli episcopi, angeblich von einem gewissen Ruodpert, abgedruckt bei den Bollandisten zum 16. August Thl. III. S. 278—280. Unter den neueren Schriften sind vorzüglich zu vergl. Briguet Vallesia christiana. 1744. p. 48 sq., über Theodorus I. p. 95 ff., über Theodor III. (Theodul), die Gallia christ. in dem Artikel „ecclesia Sedunensis T. XII. 1770., Eclaircissements sur le Martyre de la légion Thébéenne par P. de Rivaz. 1779. p. 37 sq. 53 sq. 136 sq. Acta Sanct. zum 16. Aug. S. 272. Der commentarius praevius Guilielmi Cuperi spricht erst über das Bisthum Octodurum und Sitten, dann über Theodulus III. nach dem Referat des nach Sitten gesandten und die dortigen Kataloge vergleichenden Bidermann, gibt dann eine kurze vita des hl. Theodor III. nach Chifflet, sein officium und zuletzt seine Acta mit den nöthigen Bemerkungen über den Verfasser und die drei verschiedenen Handschriften derselben. Eine brevis notitia de S. Theodulo episcopo confessore ex Martyrologiis Gallicanis et Gallia christiana pag. 302 gibt nur die dortigen Notizen ohne selbstständiges Urtheil; dagegen kommen die Bollandisten im 5. Bande zum gleichen Monat (26. u. 27. August S. 43 ff. 814 ff.) noch einmal auf die Theodore zurück und suchen hier unter Zurückweisung auf das schon Gesagte die entstandene Verwirrung weiter zu entwirren. Zum 26. August wird über den Theodor des 4. Jahrhunderts, zum 27. August über den des 6. Jahrhunderts der nöthige Aufschluß gegeben.

Theodorus I. Er war der erste Bischof der in Wallis entstandenen Kirche. Es wird zwar neben ihm auch noch ein Protasius als solcher in dem alten, sehr zuverlässigen Verzeichnisse des Klosters Agaunum (St. Moriz) genannt; dieser Protasius muß ihm aber doch den Ehrenplatz einräumen. Ein Protasius war nämlich um jene Zeit Bischof von Mailand (Ughelli Ital. Sacra Tom. VI, pag. 61), das Walliser Bisthum ohne Zweifel anfangs abhängig von Mailand; der Begründer des Bisthums wird somit, wie öfters, den Bischöfen desselben vorausgestellt. So gleichen sich beide

Angaben aus; jedenfalls ist nicht Protasius, wohl aber Theodorus als der erste Bischof des Landes sicher bezeugt. Wir finden nämlich seinen Namen und zwar diesen mit ausdrücklicher Angabe seines Bischofssitzes (episcopus Octodurensis) unter den Akten des Concils von Aquileja (381). Es ward auf diesem nach Befehl des Kaisers Gratian gegen die den Arianismus erneuernden Bischöfe Palladius und Secundianus eingeschritten; Theodorus wollte in seinem orthodoxen Glaubenseifer, ein entschiedener Karakter, den Palladius nicht als Christ und Priester anerkennen. Mit gleicher Entschiedenheit soll er dann auf seine Rückkehr zur Sicherstellung des orthodoxen Glaubens in seiner Diöcese beigetragen haben. Dies ein Zusatz neuerer Zeit, der aber nach seinem Auftreten in Aquileja mit voller Berechtigung beigefügt werden konnte und auch in dem ihm ertheilten Epitheton eines confessor (Martyrol. Gallic.) seine historische Beglaubigung findet.

Sein eigentliches Verdienst concentrirt sich aber darin, daß er auf das Treueste zum Besten seiner Kirche wirkte und den Grund zu ihrem späteren hervorstechenden Glanze legte. Er wies nämlich im Geiste der Zeit auf den unschätzbaren Schatz derselben, die Reliquien der Thebäischen Märtyrer hin. In höherer Offenbarung soll er dieselben entdeckt und ihnen zu Ehren eine Kirche errichtet haben (Acta Eucherii). Nach ausdrücklicher Angabe wurde sie an den Felsen angebaut, in dessen unmittelbarer Nähe noch jetzt die Kirche von St. Moritz sich befindet; sie erhielt deshalb den Namen der agaunensischen (das celtische Agaunus = Fels). Diese Kirche wurde so nicht ohne höhere Abzweckung gebaut; sie wurde zu Ehren der Thebäischen Märtyrer (jetzt auch agaunensische genannt), für die frommen, hierher wandernden Pilger errichtet. Theodorus wird diese Pilger, die sich in der Umgebung der Kirche niederließen, zur Uebernahme und Pflege eines entsprechenden Cultus angeregt und so auch den Anstoß zur Begründung eines gewissen Klostervereines gegeben haben. Die Pilger häuften sich aber bald; die Kirche ward in Kurzem ein vielbesuchter Wallfahrtsort (Acta Eucherii). Theodor I. errichtete aber nicht bloß eine Kirche zu Ehren der agaunensischen Märtyrer; er trug auch in seiner Begeisterung für sie zu ihrem Cultus außerhalb des geheiligten Bodens das Seinige bei. Er sandte dem h. Victricius von Rouen und Martin von Tours Reliquien zu, welche von dem Ersteren in seiner Schrift „de laudibus sanctorum", 389 erschienen, bestens verdankt werden; er war es auch, der seinem Nachbarbischofe, Isaak von Genf, die nöthigen Mittheilungen in Betreff seines hochwichtigen Fundes machte und diesem so den Stoff in die Hände gab, den dann Eucherius in seiner Legende verarbeitete.

Theodor I. wird so mit Recht als der eigentliche Apostel des Landes bezeichnet. Er war der erste geweihte Bischof und der eigentliche Begründer der Walliser Kirche und des Cultus, der diese Kirche zum höchsten Glanze erhob. Sein Name findet sich deshalb in den ältesten liturgischen Manuskripten des Landes, dem sehr alten missale Sedunum, ferner einem sehr alten martyrologium auf der Burg Valeria in Sitten; er auch ist der in den gallikanischen Martyrologieen genannte. Er soll 391 gestorben seyn. Im Jahre 390 finden wir nämlich noch einmal seinen Namen unter den zehn Unterschriften des Antwortschreibens der zehn in Mailand versammelten Bischöfe an den Pabst Siricius, dessen orthodoxen Eifer sie gutheißen. Es kann der hier genannte Theodulus episcopus, wie schon ein Tillemont es anerkannte, kein anderer als der unsrige seyn. Sein früheres Erscheinen zu Aquileja, die Stellung seines Namens neben dem des Bischofs von Aosta, der hier und dort behandelte gleiche Gegenstand und der hervortretende orthodoxe Eifer führen sicher hierauf, zugleich aber auch auf die damalige Abhängigkeit des Bisthums Wallis von Mailand. Vor diesem Jahre kann er somit nicht gestorben seyn; man setzte deshalb sein Todesjahr auf das nächstfolgende; ob mit Recht, muß dahingestellt bleiben.

Theodorus II. wird zunächst in der freilich nicht ächten, aber an ein historisches Factum sich anschließenden Dotationsurkunde des Klosters St. Moritz durch König Sigismund genannt. Es handelte sich damals um einen neuen Klosterbau und eine

angemessene Ausstattung der erweiterten frommen Stiftung. Theodor II., der als Landesbischof mit zuerst auf der deshalb abgehaltenen Versammlung das Wort ergriff (515), stellt nun allerdings in einem Anachronismus, wie es scheint, die Sache so dar, als wenn die Gebeine der hochverehrten Märtyrer noch jetzt unbegraben dalägen. Er spricht nicht davon, daß sie bisher noch nicht einen ihrer würdigen Ehrentempel, ein entsprechendes Lokal, sondern daß sie noch gar keinen gefunden. Der spätere Verfasser der Dotationsurkunde verwechselte also wohl Theodorus I. und II. und warf auf den gleichen Namen hin Verschiedenartiges zusammen. Der erste Sammler der Reliquien war ihm auch der, welcher auf den Neubau des Klosters drang. Man könnte noch weiter gehen und diesen Theodorus II. nur als einen durch Mißgriff zur Versammlung gezogenen ansehen und daraufhin ganz aus der Walliser Bischofsliste streichen. Er hat aber noch andere Zeugnisse für sich; es nennt ihn vor Allem das alte zuverlässige agaunensische Bischofsverzeichniß, dann aber auch alle andern. Endlich finden wir, was die Frage entscheidet, in Betreff seiner im Leben des heil. Ambrosius, Abtes des Klosters St. Moritz, von einem Anonymus, der aber als Zeitgenosse spricht, bestimmt hervorgehoben, daß er bei Errichtung der neuen Kirche mit Collekten und dann auch bei der Sammlung der geweihten Körper mit Hülfeleistung sich betheiligt habe. Es ist somit die Existenz dieses Theodor II. gut bezeugt; er wirkte vorzüglich mit zur Begründung eines großartigeren Baues, einer reichlicheren Ausstattung des Klosters und einer würdigeren Einrichtung des Thebäercultus und nimmt so mit voller Berechtigung seinen Platz in den Geschichtstabellen ein. Raum in der Bischofsliste finden wir für ihn; erst im Jahre 517 finden wir auf dem Concil zu Epaona einen neuen Bischof Constantius. Sein Tod wird somit bald nach der Versammlung erfolgt seyn, also *etwa* in's Jahr 516 fallen.

Theodorus III. (besonders gern Theodulus genannt) ist der letzte Walliser Bischof dieses Namens, der am meisten verehrte, aber auch am meisten bezweifelte. Er soll zur Zeit Karls des Gr. gelebt haben und mit diesem im innigsten Lebensverkehr gestanden seyn; ihm sollte deshalb auch die weltliche Oberherrlichkeit über das ganze Land zugesprochen worden seyn. Wie die römischen Bischöfe auf die donatio Constantini, stützten sich so die Walliser auf die sogenannte Carolina. Sie thaten es gern gegen das allmählich sich hebende Haus Savoyen, das sich des unteren Wallis bemächtigt hatte und auch das obere gern zu Handen genommen hätte, und gegen das freiheitslüsterne Volk, das bei der Wahl seiner Obrigkeit und der Ordnung seines Haushaltes auch ein Wort mitreden wollte. Je näher der Reformation zu, desto größer die Opposition desselben und seiner Führer, vorzüglich des sogenannten „gewaltigen“ Wallisers, Georg von der Flüh. Auf die Zeit der diese Opposition mehrenden Reformation war es zuerst der Chronist Stumpf (1546), der in seinem nüchternen Sinne die Carolina, ja überhaupt die Angabe bezweifelte, daß je ein solcher Theodulus gelebt habe und nur zugab, „daß Kaiser Karl das Bisthum mit etwas Herrlichkeit befreiet und begabet, und solche Begabung dem heil. Theodor, der vor vielen Jahren todt, aber doch im Lande Wallis kanonisirt worden, aufgeopfert habe“. Der besonnene Josias Simmler in seiner Schrift „descriptio Vallesiae“ findet diese Annahme nicht zu sehr bedenklich. Die in solchen Fragen mit historischer Kritik verfahrenden Bollandisten traten zu einer Zeit, wo man im Lande dieselbe sehr leidenschaftlich behandelte, in etwas schwankender Weise auf (zum 16. August). Briguet in seiner Vallesia christiana war hiermit wenig zufrieden und kommt auf die angeblich auf hunderten von Zeugnissen und unwiderlegbaren Gründen beruhende Annahme zurück, daß Theodulus III., Zeitgenosse Karls des Gr., wahrhaft existirte und die donatio Wahrheit habe. So ganz unwiderlegbar waren aber diese Gründe doch nicht; umsichtige Forscher, wie Peter Joseph de Rivaz, machten dagegen geltend, daß diese Annahme nicht auf Zeugnissen gleichzeitiger Schriftsteller, sondern einzig auf Legenden unsicheren Ursprunges beruhe, und die Kaiser fortdauend über diese Präfektur verfügt hätten, als wenn ihnen noch das volle Dispositionsrecht über

sie zuständе. Die Gallia christiana will endlich den alten Traditionen durchaus nicht zu nahe treten und sie gerne zulassen, wenn ihr noch mehr Licht über die Sache werde. Dieses ist aber bis jetzt nicht angezündet worden.

Die eigentliche Quelle der Annahme ist somit die Legende des heil. Theodulus. Sie nennt als ihren Verfasser einen gewissen Ruodpertus und lautet so: „Theodulus, aus der edlen Familie Grammont in Burgund, lebte zu Sitten so geachtet und geehrt, daß ihn Karl zu einer allgemeinen Versammlung einladen ließ, welche ihm die verscherzte Seelenruhe wiedergeben sollte. Mit Thränen in den Augen bat er daselbst die Bischöfe um Gebete und Opfer für sein Seelenwohl. Die Bischöfe versprachen ihm auch zehn, zwanzig, ja dreißig abzuhalten, Theodul zur Verwunderung nur eines. Man ging auseinander. Theodul betete mit aller Inbrunst Tag und Nacht für den Kaiser und verrichtete darauf das Meßopfer. Beides war so kräftig, daß Gott einen Engel herabsandte, der Theodul zugleich mit dem Verbrechen des Kaisers die himmlische Vergebung desselben bekannt machte. Der Kaiser konnte bei solcher Beglaubigung die Sache nicht bezweifeln; der hocherfreute war zu jeder Dankesgabe bereit. Theodul bat ihn nun um die Präfektur des Landes, weil es einestheils für die Priester drückend sey, weltlichem Zwange unterworfen seyn zu müssen, anderntheils es mitunter nothwendig werde, das noch rohe Volk mit weltlicher Gewalt in Schranken zu halten. Karl schenkte ihm das Verlangte mit einem zweischneidigen Schwerte, dem passendsten Symbol für die Sache. Ein anderes, jedoch erst in späteren Abschriften der Legende zum Vorschein kommendes Wunderstückchen ist folgendes: Theodul, der das schwere, schon geübte Verbrechen des weltlichen Oberhauptes zu sühnen vermochte, sollte auch gewürdigt werden, ein gleich schweres zu hindern, welches das geistige zu begehen im Begriff stand. Ein Engel offenbarte ihm nämlich auch jetzt, daß der Pabst einen Abend in den Armen einer Conkubine zubringen werde. Als er darüber nachdachte, wie er dem Aergerniß wehren könne, nahte sich auch ihm der Teufel in Frauengestalt. Nicht lange sich bedenkend, faßt er ihn bei'm Kragen, springt ihm auf die Schultern und läßt ihn nicht los, bis er sich bequemt, ihm als Roß nach Rom zu dienen. Der zur rechten Zeit gewarnte Kirchenfürst gesteht seinen Fehler ein und schenkt dem Warner eine gesegnete Glocke, die, in Stücke vielfach getheilt und eingeschmolzen, das beste Amulet gegen schädliches Wetter, wie gegen allen Zauber- und Teufelsspuk wurde. Die von den Bollandisten mitgetheilte Legende enthält endlich noch ein Wunder, das Wunder der Weinverwandlung oder Weinvermehrung, das in dem mit Weinbau viel beschäftigten Lande den rechten Boden hat. Theodul ließ sich nämlich bei einer fehlgeschlagenen Weinernte einige Trauben kommen, segnete sie mit dem Kreuzeszeichen ein und drückte sie in alle leeren, dazu vorbereiteten und herbeigeschafften Fässer aus. Aus der ausgedrückten Traube floß jetzt ein unerschöpflicher Segensstrom, so daß die bis oben gefüllten Fässer durch den gährenden Most gesprengt zu werden drohten. Dies Wunder hat Jung und Alt nicht vergessen; es macht den über Kaiser und Pabst gestellten Theodul noch zu dem hochgeehrten Patron und Wohlthäter des Landes, dessen Fest man unter dem höchsten Jubel und thatsächlichen Danke den sechszehnten August feiert.

Es käme nun vor Allem darauf an, etwas Näheres über diesen Ruodbertus zu erfahren, um seine Glaubwürdigkeit zu messen. Es ist aber ein Proteus, den man nicht fassen kann. Das legendarium des Anatolius Salinensis, aus dem die Bollandisten schöpften und ein mitverglichenes Manuskript der Thuanischen Bibliothek nennen ihn einen „peregrinus monachus divinae pietatis". Man muß ihn also außerhalb des Landes suchen. So behauptet denn auch die hist. litt. de la France t. VI. p. 157, Ruodpert sey ein Mönch von St. Gallen gewesen, späterhin Bischof von Metz geworden und den 2. Januar 916 gestorben. Das war aber nicht ein gewisser unbekannter Mönch, sondern ein bekannter, hochangesehener Bischof. Man ist deshalb bei der gänzlichen Willkürlichkeit der Annahme in der Zeit etwas weiter heraufgestiegen, bis in's 12. Jahrhundert, das Jahrhundert der eigentlichen Legendenfabrik, wo in der That ein

Abt und Mönch dieses Namens dergleichen fromme Lügenprodukte in die Welt sandten. Andere, z. B. Murer in seiner Helvetia sancta p. 133, versetzten den Verfasser in eine noch spätere Zeit. „Sein Leben“, sagt dieser, „wird gefunden bei dem St. Bruder Clausen zu Sachslen in Unterwalden, welches ein Mönch, ohne Zweifel aus Wallis, 1491 im Latein beschrieben und dieser Kirche hinterlassen hat, daraus wir sein Leben gezogen, so viel die Wahrheit erleiden mögen.“ So viel ist nun sicher, daß die Legende der Bollandisten eine weit ältere ist, vorzüglich die Handschrift der Thuanischen Bibliothek auf eine viel frühere Zeit zurückweist, jedenfalls aber erst nach der Zeit entstand, wo der comitatus schon erblich geworden war, auch die Bischöfe ihn gewonnen und gegen auftauchende Begehrlichkeiten zu vertheidigen hatten. Diese Zeit fällt in das 12. Jahrh., also in eine an sich nebel- und fabelhafte Zeit, die wenig historisches Licht verspricht. So weiß denn nun auch die Geschichte nichts von dem allgemeinen Concile, nichts von einer solchen Herablassung Karl's vor einem solchen, nichts von einer besondern Gewissenszartheit desselben in Bezug auf fleischliche Sünden, von denen die Legende spricht. Die Bitte des Theodul um die Präfektur trifft allerdings die Sache vollkommen richtig und enthält eigentlich eine Apologie für die Hierarchie in ihrer ganzen mittelalterlichen Herrlichkeit, nimmt sich jedoch in dem Munde desselben viel zu herrsch- und lohnsüchtig auf. Faßt man das Alles zusammen und nimmt noch dazu die entschiedenen Mißgriffe und Verwechselungen unseres Theodulus, der auch die noch unbekannten Leiber der Thebäer gehoben und ihnen ein Kloster gebaut haben soll, mit Theodor I. u. II., die aus andern Legenden entlehnte, selbst Murer bedenkliche Erzählung vom teuflischen Rosse und Ritte nach Rom, die von der geweihten Glocke, die wir auch anderwärts vernehmen, so möchte man wohl um keinen Preis geneigt seyn, die Existenz unseres Theodulus mit ihrer Anerkennung zu retten.

Freilich haben wir noch andere Zeugen für die Erzählung; viel besser sind sie aber nicht. So das Chorbuch der Kirche von Sitten auf Valeria (1460), das nach dem alten Gebrauche dieser Kirche gemacht seyn will. Sie erscheint aber hier als eine spätere Zuthat, die auf einem Blatte am Schlusse mehrerer Lektionen und Homilien für das Fest der assumtio eingezwängt worden ist. An einen treuen historischen Bericht ist somit nicht zu denken. Damit würde aber eine historische Basis der Legende in früherer Zeit nicht ausgeschlossen seyn. Wir haben nun auch eine solche und zwar, wie es scheint, die solideste, die man haben kann, den heiligen Theodulus oder seine irdischen Ueberreste, seine Gebeine, die man mit noch anderen Thebäergebeinen in einem Sarge gefunden haben will. Die Todtengebeine sehen sich aber sehr gleich; man kann es deshalb der Kritik nicht verdenken, wenn sie fragt, ob denn die angeblich ächten die wirklich ächten sind? Die erste Spur von ihnen fällt nun leider in eine sehr späte Zeit, und zwar gerade in eine solche, wo man guten Grund hatte, die Angabe von der schon früher durch Kaiserhand an den Bischof von Wallis vergabten Präfektur recht in Umlauf zu bringen. Der Walliser Bischof Wilhelm, der 1189 vom Kaiser Heinrich VI. ein hochwichtiges Diplom in Betreff der seiner Kirche zustehenden regalia gewann, soll solche zuerst an die Kirche des heil. Johannes zu Besançon vergabt haben. Noch ein älteres Zeugniß ist ein Diplom Rudolph's III. von 999. Er sagt in ihm, daß er Hugo für seine treuen Dienste den comitatus übergeben, „sanctae Mariae sanctoque Theodulo Sedunensi, cujus tamen studio primum eo loci acquisitus erat“. Es scheint das eine Beziehung auf die Angabe der Legende zu haben; offenbar aber werden die Angaben, je weiter zurück, um so schwankender und unsicherer.

Entscheidend gegen die Thatsächlichkeit ist aber dies, daß noch nicht unter Karl, sondern vorzüglich erst unter den burgundischen Regenten dergleichen Schenkungen vorkommen und daß sich unser Theodulus nicht in den alten bewährten Urkunden vorfindet, ja geradezu als ein zu Karl's Zeit wirkender Bischof von ihnen ausgeschlossen wird. Die alte agaunensische Chronik, die uns glücklicher Weise gerade bis hierher begleitet und von einem Zeitgenossen herstammt, kennt keinen Theodulus, sondern nur einen Abt

und Bischof Altheus zur Zeit Karl's d. Gr., der ein Privilegium empfangen habe und nennt ausdrücklich unter bestimmter Zahlenfolge seinen Nachfolger Adalongus. Es ist das ein bestimmtes positives Gegenzeugniß; der so sorgfältige Katalog würde ja gerade den bedeutendsten Namen verschwiegen haben. Ein Diplom Rudolph's I. zu Gunsten des Klosters bezeichnet ebenfalls Altheus als einen noch zu Eugenius Zeit (824—827) wirkenden Abt und Bischof. Endlich gedenken die ältesten Martyrologieen des In- und Auslandes unseres Theodulus nicht. Wie aber erklärt sich die Genesis der Sage? Es wirkten hierbei zwei Faktoren. Der eine ist der, daß alle Schenkungen an die Kirche von Wallis in honorem S. Mariae oder S. Theodori (Theoduli) gemacht wurden, der andere aber der, daß Karl einen Hofbischof, Namens Theodor, hatte, der die neue Kirche in Zürich einweihte, und daß dieser ein Stückchen vom Kreuze dem theuren Freunde des Kaisers, dem zu Sitten residirenden Altheus, überbracht haben soll. Was lag wohl nun wohl näher, als diesen Theodor mit dem Patron des Landes zu identificiren und ihn ganz ebenso, wie man ihn zu einem Bischof von Constanz machte, zu einem von Sitten zu erheben? Auf den ganz gleichen Tag, den 16. August, ward ihr beiderseitiges Fest verlegt, bis man sie besser trennen lernte. Jetzt erhielt natürlich Theodul den Vorrang. Sein Fest wurde den 16. August, das des ersten Theodor aber 10 Tage später, den 26. August, das des dritten den 27. gefeiert; Andreas Saussäyus in supplem. ad Martyr. Gallic. gibt jedoch abweichend den 23. März als den Festtag Theodor I. an. — Vergl. zu allem Gesagten meine Kirchengesch. der Schweiz. Thl. I. S. 91 ff. 120 ff. Thl. II. S. 95 ff. **E. F. Gelpke.**

Theognis von Nicäa, s. Bd. X. S. 315.

Theognostus. Unter denen, welche zu Alexandria der Katechetenschule vorgestanden haben sollen, zählt Philippus von Sida auch den Theognostus auf (bei Dodwell, dissert. in Iren. Oxon. 1689. p. 488 sq.), und obwohl sonst kein Zeugniß dafür vorhanden ist, spricht doch auch nichts dagegen, daß er in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts dort als Katechet thätig gewesen sey. Photius nennt ihn einen Alexandriner und Exegeten (c. 106.), und letztere Bezeichnung hat Guericke nach Dodwell's Vorgang passend für einen alexandrinischen Katecheten gefunden. Sicher gehört er, wie aus des Photius Mittheilung und aus der Art, wie er sonst mit Origenes zusammengestellt wird, ersichtlich ist, zur origenistischen Schule im engeren Sinne. So bemerkt Photius ausdrücklich, daß er vielfach, namentlich was die Trinität betrifft, die Irrthümer des Origenes theile und den Sohn auch *κτίσμα* nenne (vergl. Dionysius Alex.); und was Athanasius aus seiner Schrift: „de blasphemia in spirit. sanctum" mittheilt, berührt sich nahe mit des Origenes Aeußerungen hierüber: de princ. I, 3, 7. p. 63. Er hat 7 Bücher Hypotyposen geschrieben, nach des Photius Bericht ein dogmatisches nach locis fortschreitendes Werk: 1) Von Gott dem Vater als ausschließlichem Urheber der Welt (gegen die Annahme einer ewigen Materie). 2) Vom Sohne. 3) Vom heiligen Geiste. 4) Von Engeln und Dämonen. 5) u. 6) Von der Menschwerdung. 7) Von der Einrichtung der Welt. Das wenige aus der Schrift uns durch Athanasius (de decret. Nic. synod. §. 25) Erhaltene, sowie das Fragment aus jener Schrift über die Lästerung des heiligen Geistes (Athan. ep. 4. ad Serap. §. 11.) bei Routh, reliqu. sacr. III, 221 sqq., cf. Gallandi, Bibl. vet. patr. III.

Vgl. Guericke, de schola Alexandrina. Hal. 1824. I, 78. II, 325 sqq.

W. Möller.

Theokratie, s. Könige, Königthum in Israel; Volk Gottes.

Theoktist, B. von Cäsarea, s. Theodora, Gemahlin des Kaisers Theophilus.

Theologal. Schon das dritte Lateranconcil, das im Jahre 1179 unter Pabst Alexander III. gehalten worden war, hatte für die Kirchendisciplin im 18. Kanon die Bestimmung getroffen, daß an den Kathedralen, wie auch anderen Kirchen und in den Klöstern für Kleriker geeignete Lehrer zu unentgeltlichem Unterrichte angestellt und dafür durch hinreichende Beneficien entschädigt werden sollten. Das vierte Lateran-

concil wiederholte diese Bestimmung und verordnete zugleich im 10. Kanon, daß an den Kathedral- und Conventualkirchen nur fähige Männer ordinirt würden, die als Meister den Bischöfen bei der Verwaltung des Predigtamtes, bei'm Beichthören, bei'm Auflegen von Kirchenstrafen und anderen das Wohl der Christen betreffenden Angelegenheiten Hülfe leisten sollten. Weiter aber fügte Kanon 11. hinzu, daß an den Kirchen, deren Vermögen es gestatte, ein guter Lehrer zum Unterrichte in der Grammatik, an den Metropolitankirchen aber ein Theolog angestellt werden müsse, welcher die Kleriker und anderen Geistlichen in der hl. Schrift und in Allem, was zur Seelsorge gehöre, unterrichten solle. Ein solcher Lehrer sollte vom Capitel das Einkommen einer Präbende beziehen und so lange erhalten, als er sein Amt verwalte, als eigentlicher Kanoniker aber sollte er nicht gelten. Ein solcher Lehrer war es, den man mit dem Namen „Theologal" bezeichnete. Das Baseler Concil ordnete die weitere Einführung der Theologalen an. — Vgl. Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theolog. Sachen. Leipz. 1721. S. 968; Joh. Dominicus Mansi Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. T. XXII. Venet. 1778. p. 998 sq. **Neudecker.**

Theologia, deutsch. Bekanntlich wurde dieses Büchlein von Luther aufgefunden, von ihm auch zuerst durch den Druck bekannt gemacht. Anfänglich ließ er bloß einen Theil desselben, ungefähr ein Viertheil des Ganzen, mit einer kurzen Vorrede begleitet, erscheinen, unter dem Titel: „Eyn geystlich edels Buchleyn, von rechter underscheid und vorstand Was der alt und new mensche sey. Was Adams und was gottis kind sey. und wie Adam yn uns sterben und Christus ersteen sall." Wittenberg 1516. Schon im Jahre 1518 aber erfolgte die Veröffentlichung des ganzen Werkchens, mit einer etwas ausführlichern, sehr geistvollen Vorrede, und nun erst unter dem Titel: „Eyn Deutsch Theologia. Das ist eyn edles Buchlein von rechtem vorstand, was Adam und Christus, und wie Adam" u. s. w. Der Titel: deutsche Theologie, welchen das Werkchen von da an behielt, rührt von niemand anderem, als von Luther her, wie denn dieser in der ersten Vorrede zu demselben geradezu bemerkt: „Dißmall ist das buchleyn an (d. i. ohne) titell und namen funden." Seine Benennung: „Eyn Deutsch Theologia" will aber offenbar nichts weiter sagen, als: ein deutsches Büchlein theologischen Inhalts. Dagegen hat man selbes später geradezu: „die deutsche Theologie" genannt, und dieser Name trägt allerdings einen dermaßen exklusiven Karakter an sich, daß mancher Nichtdeutsche, wie z. B. der edle Poiret, an demselben und nicht ohne Grund Anstoß genommen.

Wohin aber das Büchlein drang, gewann es sich Freunde und es erlebte darum eine große Menge von Ausgaben, Nachdrücken und Uebersetzungen, deren Gesammtzahl wohl weit über 70 hinausgeht; so viele sind wenigstens geradezu nachgewiesen. Gleich nachdem es Luther nur theilweise an's Licht gestellt hatte, veranstaltete man schon hievon mehr als einen Nachdruck; von der vollständigen Ausgabe aber hatte er selbst noch fünf weitere Auflagen zu besorgen, welchen im 16. Jahrh. achtzehn, im 17. Jahrh. vierzehn, im 18. elf, im 19. sechs deutsche Ausgaben folgten. Uebersetzt aber wurde die Schrift in's Niederdeutsche, dann in's Belgische, in's Englische dreimal, in's Lateinische siebenmal, in's Französische viermal. Diese Uebersetzungen und Ausgaben, welche letztere großentheils doch auch Bearbeitungen waren und unter denen die von Johannes Arndt, der Luther's Vorwort noch eine von ihm selbst verfaßte treffliche Vorrede anfügte, einen vorzüglichen Rang einnimmt, gründen sich insgesammt, mit Ausnahme nur von zweien, auf denjenigen Text, den Luther vorgefunden. Vor etwas mehr als einem Decennium wurde aber eben durch den Professor und Universitäts-Bibliothekar Dr. Reuß in Würzburg noch eine Handschrift unsers Büchleins und zwar in der fürstlich Löwenstein-Werthheim-Freudenbergischen Bibliothek zu Bronnbach, der ehemaligen Cisterzienser-Abtei bei Wertheim an der Tauber und dem Main entdeckt. Diese Handschrift, die das Werkchen abgeschmackt genug „den Franckforter" nennt, ist zwar ziemlich jungen Ursprungs, sie gehört dem Jahre 1497 an; doch ist sie vollständiger als die früher gedruckten Ausgaben,

namentlich im ersten Dritttheil und gegen das Ende, und diese Handschrift hat denn nun Dr. Franz Pfeiffer, Prof. der deutschen Sprache und Literatur in Wien, Stuttgart bei Liesching, 1851 in Druck erscheinen lassen und in der zweiten Auflage, welche schon 1855 nothwendig wurde, dem Originaltext eine sehr gute neudeutsche Uebersetzung beigegeben.

Von wem das Büchlein: „Deutsche Theologie“ herrühre, wird sich schwerlich ermitteln lassen. Die von J. Wolf (s. dessen Lectiones memorab. I, 863 ad a. 1460) aufgebrachte und von Schröckh in seiner Kirchengeschichte und auch von Andern wiederholte Fabel, der Verfasser habe Eblendus geheißen, ist, wie Franz Pfeiffer bemerkt, mit Recht längst schon aufgegeben. Wenn es ferner dem Johannes Tauler zugeschrieben wurde, so widerlegt sich diese Annahme einfach damit, daß in dem Buche selbst (Kap. 12. nach Luther's, Kap. 13. nach Pfeiffer's Text) auf Tauler als einen früheren Lehrer hingewiesen wird. Wurde nun aber gar und zwar erst in neuerer Zeit behauptet, daß Luther selbst es geschriebenhabe, so stehet dem nicht bloß die ganze Fassung seiner eigenen Vorrede, sondern auch das kurze Vorwort entgegen, das dem Büchlein selbst unmittelbar vorausgeht und das, wie aus der nun uns vorliegenden Handschrift erhellet, nicht von Luther, sondern aus einer früheren Zeit stammt. Hier heißt es nämlich von dem Büchlein, daß selbes „der almechtig ewig got uß gesprochen“ habe „durch einen wisen, vorstanden, warhaftigen, gerechten menschen sinen frunt, der da vor ziten gewest ist ein dutscher herre, ein priester und ein custos in der dutschen herren hus zu Franckfurt.“

Ein Priester also und Custos in dem Deutschherrn-Hause zu Frankfurt a. M. oder bestimmter, jenseits des Main's, zu Sachsenhausen, war der Verfasser unseres Werkchens*). Wie er aber geheißen, das würde sich freilich nur mittelst eines genauen und vollständigen Verzeichnisses der Beamten der Frankfurter Commende herausbringen lassen. Ein solches gibt es aber nicht, und auch die Einsichtnahme des auf dem königl. Staatsarchiv in Stuttgart befindlichen großen Copialbuches der genannten Commende ist für Dr. Pfeiffer ohne Ergebniß geblieben. Ohne Zweifel hat der Verfasser absichtlich seinen Namen in Verborgenheit halten wollen, so daß es wohl überhaupt verlorene Mühe seyn wird, denselben ohne Hülfe ganz besonderer Quellen herausbringen zu wollen. In dem gedachten Vorworte lesen wir aber weiter noch, daß dies Büchlein „leret gar manchen lieblichen underscheit götlicher warheit, und besunder, wie und wa mit man erkennen muge die warhaftigen gerechten gotesfrunde und auch die ungerechten valschen frien geiste, die der heiligen kirchen gar schedlich sint.“ Aus diesen Worten nun gehet deutlich hervor, worauf Dr. Pfeiffer zuerst aufmerksam gemacht hat, daß der Verfasser unserer deutschen Theologie zu den sogenannten Gottesfreunden, d. i. zu jenem Bunde religiös gestimmter Seelen gehört habe, der sich im zweiten Drittel des 14. Jahrhunderts, zu einer Zeit also gebildet hatte, wo die Kirche durch Schuld der Päbste, namentlich in Folge des gegen Ludwig den Baier gerichteten Interdiktes in eine gräuliche Verwirrung gerathen war. Es hatte zwar dieser Bund (s. den Art. „Gottesfreunde“) keine festen Satzungen, durch die er äußerlich geregelt gewesen wäre; gleichwohl strebten die Mitglieder desselben mit großem Erfolge ihrem hohen Endziel entgegen: das Feuer nämlich lebendiger Gottesfurcht und reiner lauterer Gottesliebe, wie es in ihnen schon brennen mochte, gegenseitig bei sich selbst, sowie bei Denjenigen, welche sich ihnen noch ferner anschließen wollten, immer mächtiger anzufachen, zugleich aber auch jene Ausartungen des innern Lebens, wie sie bei den Brüdern und Schwestern des sogenannten freien Geistes (s. den Art. „Brüder des freien Geistes“), die sich des wahren sittlichen Ernstes völlig entschlagen hatten, ärgerlich genug hervortraten, mit aller Entschiedenheit abzuwehren.

*) Daß der Priester Heinrich von Rödelheim, der bis zum Jahre 1275 an der dem Orden zuständigen Kapelle dieses Fleckens gewirkt hat, worauf er sich in das Deutschherrenhaus in Frankfurt zurückgezogen, der sonach jedenfalls weit älter gewesen, als Tauler, der Verfasser unserer deutschen Theologie nicht seyn könne, das ist in einem mit Sz. unterzeichneten Aufsatze in der Beilage zur „Zeit“ vom 5. Januar 1862 völlig überzeugend nachgewiesen.

Von den Häuptern nun dieser stillen Gottesgemeinde, besonders von Nikolaus von Basel, dann von Tauler, auch Ruolman Merswin und Suso ist es bekannt, mit welcher ängstlichen Scheu sie darüber gewacht haben, bei ihren Lebzeiten wenigstens, nicht als Verfasser der von ihnen herausgegebenen Schriften genannt und bekannt zu werden! ja Tauler spricht sich in seiner „Nachfolge des armen Lebens Christi" geradezu dahin aus, daß Diejenigen mit Recht „Gottesfreunde heißen, die sich vor allen Kreaturen so verbergen, daß Niemand von ihnen sprechen kann, weder Gutes noch Böses." So kann denn gerade der Umstand, daß man den Namen des Verfassers vom Büchlein: deutsche Theologie so gar nicht kennet, mit dazu dienen, die Annahme, auf welche das Vorwort zu demselben entschieden genug hinleitet, daß es nämlich das Erzeugniß eines jener Gottesfreunde des 14. Jahrhunderts sey, noch weiter zu bestätigen. Wenn aber die Spuren eben dieses Vereines nicht über das 14. Jahrhundert herabreichen, so darf die Entstehung des Werkchens, zumal es auf den 1361 mit Tod abgegangenen Tauler zurückweist, mit ziemlicher Sicherheit in den Schluß eben dieses Jahrhunderts gesetzt werden. Daß hiegegen aus der Beschaffenheit gewisser Ausdrücke, die das Gepräge einer spätern Zeit an sich tragen, eine Einrede nicht zu erheben sey, da die jetzt vorliegende Handschrift erst dem Ende des 15. Jahrhunderts angehört, ist wohl von selbst klar.

Jedenfalls steht der Inhalt unserer deutschen Theologie in völligem Einklang mit jenem der Schriften eines Tauler, eines Suso und ähnlicher Geister. Wie diese Männer, so zielt auch unser Verfasser ganz entschieden auf Selbstverläugnung, Aufgeben des eigenen und Vollbringen des göttlichen Willens hin. Was uns, lehrt er, von Gott dem Vollkommnen scheidet, ist unser Eigenwille; der Eigenwille war es, durch den schon der Engel in den Teufel umgewandelt worden; der Eigenwille und nichts anderes ist es auch, was in der Hölle brennt. Nun streben aber, vernehmen wir weiter, gewisse Menschen auf einem ganz anderen Wege, als dem der Demuth und des Gehorsams dem Vollkommnen entgegen. Diese hoch und groß von sich denkenden Geister meinen, nachdem sie nur eine Zeitlang der angemessenen Unterweisung sich bedient haben, einer weiteren Belehrung gar nicht mehr zu bedürfen. Ebenso entschlagen sie sich aller äußern Ordnung und Regel, ja selbst durch das Gewissen halten sich diese, wie sie sich nennen, freien Geister nicht mehr gebunden. In aller Beziehung dünken sie sich bereits schon zur Vollendung gediehen und wähnen darum auch, auf Alles, was sie begehren, ein Recht zu haben. Darin gleichen sie aber dem Teufel; ihre Art ist ganz diejenige, in welcher der Antichrist sich zeigen wird. So werden sie denn freilich auch nur das Verderben erndten.

In der That können, wie dies unsere deutsche Theologie in das hellste Licht setzt, doch nur Diejenigen zur Vollkommenheit gelangen, welche nicht, wie jene Leute, sich selbst, sondern vielmehr nur Gott angehören, nur ihm leben, nur seine Werkzeuge seyn wollen. Zu dieser Gemeinschaft mit Gott kommt man aber nur durch die — Hölle der Reue, durch die Reinigung also von der Sünde und Selbstsucht, und diese führt dann zunächst zur Erleuchtung. Die Erleuchtung wird nicht etwa nur durch vieles Fragen oder vieles Lesen, sondern vielmehr gerade durch Selbstverläugnung bewerkstelligt. Häufig liebt man weit mehr das Erkennen selbst, als Dasjenige, was erkannt wird; eine solche Erkenntniß aber ohne Liebe ist noch nicht die wahre Erkenntniß. Wie die Verschmähung der Sünde, so ist ferner zur Erleuchtung auch die Ausübung der Tugend unerläßlich. Nur Demjenigen wird selbe zu Theil werden, der demüthig ist, der dem Gesetz und der Ordnung, wie Christus selbst sie gewollt und geübt hat, sich unterwerfen will und Alles, was er Gutes thut, nicht darum thut, daß er vor Andern groß damit erscheine, sondern nur — aus Liebe. Endlich wird zur Erleuchtung auch williges Leiden der Anfechtungen und Widerwärtigkeiten erfordert. Wer sich unwürdig fühlt der Güter, die er besitzt und als gerecht und billig oder als wohlverdient die Anfechtung erkennt, die er zu erleiden hat, dem wird ohne Zweifel das Licht der göttlichen Liebe und Gnade in hellen Strahlen aufgehen. Bei einem also erleuchteten Menschen wird denn nun auch die wirk-

liche Vereinigung mit Gott, sein Eingang also oder seine Rückkehr zur ewigen Vollkommenheit, von welcher ihn die Sünde oder Selbstsucht abgeschlossen hielt, nicht ausbleiben. Die Erhebung zu diesem höchsten Gnadenstande kann jedoch nicht erfolgen, so lange der Mensch nicht zur reinen Ergebung an Gott gelangt ist, so lange er sich also auch der Hoffnung oder Erwartung eines Lohnes noch nicht gänzlich entledigt hat. Wer sein Bestes noch immer als das Seine sucht, der kann es noch immer nicht finden. Gleichwie Christus seine menschliche Natur ganz und gar seinem himmlischen Vater überlassen hat, so soll auch der Mensch seine Wesenheit nicht für sich behalten wollen, sondern sie als solche aufgeben und nur Christo und in Christo Gott leben. In Folge dieser reinen lautern Liebe wird er in Gott aufgenommen oder vergottet und hiemit der ewigen Herrlichkeit theilhaftig.

So viel über den Inhalt jenes Büchleins. Die in demselben sich darbietende Anleitung zur Vereinigung mit der Gottheit, augenscheinlich aus selbsteigener Erfahrung ihres Verfassers hervorgegangen und darum von einem so kräftigen Lebenshauche durchweht, mußte wohl nicht bloß dem Bedürfniß derjenigen Zeit, in welcher sie entstanden, durchaus entsprechen, sie konnte auch noch für andere Zeiten bedeutend werden, ja sie wird zuverlässig immer und überall als ein höchst wirksames Mittel der Gottseligkeit sich bewähren. Luther erklärte, daß sich ihm die deutsche Theologie nächst der Bibel und den Schriften des heiligen Augustinus als das nützlichste Buch erwiesen habe, und sie steht ohne Zweifel in sehr nahem Bezuge zu dem ganzen Werke der Reformation. Wenn auch der Verfasser desselben nicht, wie hie und da geschehen, geradezu unter die „Reformatoren vor der Reformation“ zu setzen seyn wird, da er sich mit keinem Worte gegen die römisch-katholische Hierarchie und deren Satzungen erklärt, so hat er doch der Reformation insofern vorgearbeitet, als aus dem Büchlein klar ersichtlich wird, wie die Seele, auf Grund der einfachsten Wahrheiten der Bibel, zu Gott und zur ewigen Seligkeit gelangen könne. Auch Johannes Arndt glaubte zu einer Zeit, wo sich, wie vordem in der katholischen Kirche ein ganzes Heer erstorbener Ceremonien, so jetzt innerhalb der protestantischen Kirche die bloße Lehrform, lediglich als solche geltend zu machen begonnen hatte, unter anderen auch gerade auf dieses Werkchen, als ein treffliches Mittel zur Wiederherstellung einer freudigen Lebensgemeinschaft der Seele mit Gott hinweisen zu dürfen. Ueberhaupt wendete man sich demselben, wie die große Menge von Auflagen bezeuget, welche es erlebte, protestantischer Seits immer und immer wieder mit besonderer Liebe zu, während sich die Katholiken dagegen von vornherein ablehnend verhielten.

Hauptsächlich war hieran doch nur der Umstand Schuld, daß die deutsche Theologie gerade von Luther aufgefunden und zuerst veröffentlicht worden war, daß er auf dieselbe ein so großes Gewicht legte und die Protestanten überhaupt sie speciell als ihr Eigenthum zu betrachten schienen. Die katholische Kirche sagte sich zunächst stillschweigend von ihr los, und ein Gegner der Reformation, Berthold Pirstinger, vordem Bischof von Chiemsee in Oberbaiern, unternahm es, wie um jene Einbuße wieder gut zu machen, unter dem Titel: „Tewtsche Theologey“ eine vollständige Glaubenslehre in deutscher Sprache zu verfassen. Berthold bewährte sich in diesem sehr ausführlich gehaltenen Werke als einen ungemein gelehrten Theologen und als einen tiefen Denker, auch trägt seine Polemik einen durchaus milden Karakter an sich. Doch hat das Buch keinen sonderlichen Erfolg gehabt; außer der Originalausgabe, welche 1528 in München und einer vom Verfasser selbst bearbeiteten lateinischen Uebersetzung, welche 1531 in Augsburg erschien, erlebte es keine weitere Auflage, bis im J. 1852 Dr. Wolfgang Reithmeier eine solche, und zwar mit Anmerkungen, einem Wörterbuche und einer Biographie Berthold's versehen, veranstaltete. Gleichwie die kathol. Kirche die ältere deutsche Theologie vorerst indirekt aufgegeben hatte, so schritt sie im Jahr 1621 zur direkten Verwerfung derselben: vermöge Dekretes vom 19. März ebendieses Jahres wurde sie in den Index libr. prohibit. gesetzt. In neuerer oder neuester Zeit hat sie von einem

kathol. Theologen, Anton Günther, den Vorwurf einer pantheistischen Richtung erfahren müssen; ja Günther wollte in ihr geradezu den Keim alles neueren Pantheismus erkennen. Daß Letzteres ganz unrichtig sey, braucht wohl nicht erst nachgewiesen zu werden; aber auch Ersteres ist nicht begründet. Einzelne Stellen in dem Büchlein tragen allerdings ein pantheistisches Gepräge an sich, wie z. B. wenn, gleich im ersten Kapitel von Gott gesagt wird, daß er „aller Dinge Wesen sey", oder wenn im 30 Kap. nach Luther's, im 32. Kap. nach Pfeiffer's Text von Gott als einem in sich selbst gar nicht bestimmten Wesen die Rede ist, d. h. gesagt wird: „wenn Gott etwas, dies oder das wäre, so könne er nicht Alles und über Alles seyn" u. s. w. Doch bei einer Schrift, die auf einen streng wissenschaftlichen Karakter gar keinen Anspruch macht, die doch vorzugsweise nur der Förderung der Gottseligkeit dienen will, wird man auf solche einzelne Ungenauigkeiten kein besonderes Gewicht zu legen, aus ihnen keine weiteren, namentlich nicht solche Consequenzen zu ziehen haben, die mit ihrem eigentlichen Grundsinn in entschiedenem Widerspruch stehen würden.

Eigens zu dem Zwecke, das Büchlein: Deutsche Theologie „seinem Inhalte nach zugänglich und verständlich zu machen und ihm eben hiemit recht viele Theilnahme zuzuwenden", hat Dr. Friedr. Gust. Lisco eine besondere Schrift unter dem Titel: „Die Heilslehre der Theologia deutsch; nebst einem auf sie bezüglichen Abriß der christlichen Mystik bis auf Luther, Stuttgart 1857" an's Licht gestellt.

Dr. Julius Hamberger.

Theologie, ihr Begriff und ihre Gliederung. Theologie ist nicht etymologisch zu deuten als die Lehre von Gott, auch nicht historisch als die Trinitätslehre, sondern mit Beziehung auf einen bestimmten Lebenskreis, den sie in's Bewußtseyn aufnehmen, praktisch wie theoretisch ergreifen und begreifen soll. Es bleibt dabei wichtig, was Thomas Aquinas sagt (Summa P. I. qu. 1. art. 2.): a Deo docetur, Deum docet, et ad Deum ducit. Gott ist der Mittelpunkt der Theologie, aber auch alles Wissens, welches diesen Namen verdienen soll. Daher ist die Theologie auch nicht bloß Lehre von der christlichen Religion oder, wie die spekulative Theologie zu reden pflegt, vom Sichselbstdenken Gottes in dem Menschen, oder vom Gefühl des Absoluten. Sie ist zunächst auch eine Lebensgestaltung im Menschen (pectus est quod Theologum facit (Neander), der Kern in der theologischen Bildung ist, wie der dänische Gottesgelehrte Steenstrup sagt (det theol. Stud. ved vort Universität. Kjöbenhavn 1848. S. 22) ein innerer Habitus, der tiefer liegt als das Intellektuelle. Das ist seit Schleiermacher in Beziehung auf die Religion wie auf die Theologie anerkannt. Rudelbach erkennt in ihr eine durch Gottes Geist vermittelte Wissenschaft von göttlichen Dingen — einen habitus practicus. Nach Vilmar ist die wahre Theologie esoterisch in der Form, weil ächt wissenschaftlich, praktisch aber, weil sie die Frömmigkeit und den ganzen Inhalt der Religion in sich trägt, sobald sie in's Leben hinaustritt. Sie ist aber als solche nicht unmittelbar für's Leben bestimmt, sondern verhält sich zu demselben als sein Begriff. Der Mittelpunkt des christlichen Lebens ist aber nicht die Religion, sondern ein ganz bestimmter Begriff, das Reich Gottes oder die organische Offenbarung Gottes in der Welt als Gemeinschaft nach der Seite der Religion, als Kirche (Storr, Schleiermacher, Baumgarten-Crusius und manche katholische Theologen, wie auch viele in der protestantischen Kirche, vergl. den Art. von Kling in dieser Real-Enc. Bd. XII. S. 600—606). So wird die Theologie Wissenschaft von der entwickelten, objektiven Selbstdarstellung des göttlichen Geistes im erscheinenden Gottesreiche, damit eine praktische mit demselben sich fortentwickelnde Wissenschaft. Aber sie ist auch eine positive Wissenschaft durch ihre wesentliche Beziehung auf den erscheinenden Organismus des Reiches Gottes in der Kirche. Nach Schleiermacher (Kurze Darstellung rc.) ist die christliche Theologie der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist (die also nur der praktische Zweck

zu einem Ganzen verbindet). Diese Bestimmung bleibt, obgleich sie ein wahres Element enthält, doch zu äußerlich. Der Stoff ist hier ja derjenige, in welchem alle Wahrheit als in ihrem Zielpunkte zusammenläuft; das muß sich auch in ihrem Begriffe ausdrücken. Das Ziel und der wissenschaftliche Karakter werden beide festgehalten, wenn die Theologie bestimmt wird als das wissenschaftliche Selbstbewußtseyn der Kirche um ihre Entfaltung durch den heil. Geist oder kurz ihr Selbstbewußtseyn von ihrer Selbsterbauung.

Darnach gliedert sich die Theologie von ihrem Begriffe aus: das Selbstbewußtseyn hat zuerst die Kirche in ihrer Wirklichkeit zu fassen, indem es ihren Ursprung, ihre Fortentwicklung und ihren gegenwärtigen Zustand historisch erkennt. Ihre Geburt aus dem Gnadenrathe Gottes durch die im Alten Testamente vorbereitete Erscheinung des Gottmenschen ist der Ausgangspunkt, in welchem das Ganze von der äußerlichsten Erscheinung bis zu der tiefsten Spekulation begriffen ist. Die Geschichte des Gottesreiches in's Bewußtseyn gefaßt ist die historische Theologie in ihren drei Momenten als biblische Geschichte, Kirchengeschichte und kirchliche Statistik.

Wie bei aller Geschichte, kommt es zunächst auf die quellenmäßige Begründung, die hier zum Theil eine ganz innerliche, auf die thatsächliche Ausbreitung und künstlerische Gestaltung aus den leitenden Gedanken an, welche dafür in der Weise des Instinkts beseelend wirken. Die erste Quelle ist aber eine ganz einzigartige, die Kraft des göttlichen Geistes. Die Quelle für die Urgeschichte der christlichen Kirche ist zugleich Richtschnur und beseelendes Princip für die gesammte Entwicklung derselben. Sie tritt als Erkenntnißquelle neben andere Geschichtsquellen aus der Zeit der Entstehung und Fortbildung des Alten bis zur Gründung des Neuen Bundes, aber sie ist von unbedingter Geltung, sofern sie erstes Zeugniß für die wirkende Macht des göttlichen Geistes in der Welt und damit auch sein erzeugendes Princip ist, oder als Bibel, ausschließlich heiliges Buch.

Die Bibelkunde (biblische Theologie im weiteren Sinne) ist daher der erste Theil der historischen Theologie, dem als Wissenschaft von dem göttlichen Grundbuche der Offenbarung eine ganz besondere Würde und Wichtigkeit zukommt. Daher muß Alles daran liegen, die Bücher sicher auszumitteln, welche zur Bibel gehören oder den Kanon, welches das Geschäft der Kanonik ist. Dieses überlieferte Ganze soll seinen Theilen wie seinem Texte nach in möglichst gesicherter Gestalt erscheinen: dafür haben die historische wie die Text-Kritik zu sorgen, welche (obgleich an sich von formell philologischem Karakter, der auch scharf festzuhalten ist) doch durch ihre Beziehung auf die Bibel als Grundbuch der Kirche ihren theologischen Karakter gewinnen. Die Einleitung in die Bücher des Alten und Neuen Testaments (Isagogik) oder richtiger die Geschichte des Kanons und der biblischen Literatur (R. Simon, Hupfeld, Reuß) bringen diesen gesammten Stoff in seiner Ausbildung zur Anschauung, worauf die philologisch-theologische Auslegung selbst folgt, welche in ihrer Arbeit das Bewußtseyn über ihr Thun gewinnt, durch welches sie dann wieder überwacht und geregelt wird. Das wissenschaftliche Bewußtseyn von dieser Thätigkeit des Auslegers ist die Hermeneutik oder Auslegungskunst, welche ihr theologisches Gepräge dadurch gewinnt, daß die Auslegung eines heiligen Buches, des Wortes Gottes, ganz besondere Thätigkeiten und Rücksichten erfordert.

Das Wort Gottes, die göttliche Offenbarung, ist aber allmählich im Laufe der Zeiten bis zu dem Moment herangetreten, da die Zeit erfüllet war. Die Geschichte dieser Offenbarung und die Darlegung des in ihr zur Entwicklung gekommenen Inhalts ist die biblische Geschichte (und Archäologie), wie die biblische Glaubens- und Sittenlehre, gewöhnlich biblische Theologie des Alten und Neuen Testaments genannt; letztere die stufenweise sich entwickelnde letzte

Phase der göttlichen Offenbarung, deren Mittelpunkt die Gründung des göttlichen Gnadenreiches durch Jesum Christum ist. Ihrem Karakter nach ist diese Wissenschaft eine theologisch-historische, weshalb sie auf die Individualitäten besonderes Gewicht legt, z. B. indem sie die besonderen Lehrbegriffe der einzelnen Bücher des A. Testaments, der Propheten, der verschiedenen Apostel des Herrn darlegt u. s. w.

Hier kommt aber die eigene Ueberzeugung gar sehr in Betracht: ohne ein Gewurzeltseyn in der göttlichen Offenbarung ist ein Verständniß derselben nicht möglich. Daher muß nun dieser und zwar nicht der von dem Einzelnen bloß, sondern auch der von der christlichen Kirche angeeignete Inhalt derselben zu wissenschaftlichem Bewußtseyn gebracht werden: Das die Aufgabe der systematischen Theologie. Diese aber hat ihren Inhalt nicht unmittelbar, sondern durch viele Mittelglieder aus der Bibel; diese Mittelglieder betrachtet die kirchenhistorische Theologie und sofern sie in der Gegenwart der Kirche stehen, die kirchliche Statistik.

Die kirchenhistorische Theologie befaßt die Geschichte des Gottesreiches in der Zeit von der Gründung der christlichen Kirche am Pfingstfeste durch die Ausgießung des heil. Geistes bis auf die jedesmalige Gegenwart, immer mit dem Ziel der Weissagung als ihrer Erfüllung vor Augen. Die heil. Geschichte des Reiches Gottes wendet sich entweder mehr auf die äußere Entwicklung desselben in der Kirche und in dem vom Christenthum erneuten und beseelten Leben — Kirchengeschichte — oder auf das Bewußtseyn von dieser Entwicklung und ihrem Inhalte — Dogmengeschichte und damit zusammenhängend Geschichte der christlichen Sittenlehre, Literatur und Kunst. Die Quellenkunde, Geographie, Chronologie haben auch hier, durch ihren Stoff bestimmt, manches Eigene, was ihre abgesonderte theologische Behandlung verlangt. Derselbe gestattet Spaltung in besondere Zweige, wie Patristik, kirchliche Archäologie, Geschichte der Liturgie u. s. w., welche bis zu einzelnen Monographieen hin nach dem Bedürfnisse der Zeit verarbeitet und dargestellt werden mögen.

Zwar reicht die Geschichte des Reiches Gottes bis auf die Gegenwart; diese aber ist nicht nur das letzte Moment seiner bisherigen Entwicklung, sondern auch als deren Resultat der Boden, auf dem wir stehen. Die ausführliche und entwickelte Darstellung dieses Bodens ist der Inhalt einer eigenen Disciplin, der kirchlichen Statistik; während die Geschichte nur das, was als Resultat der Vergangenheit und forttreibendes Glied in der weiteren geschichtlichen Entwicklung betrachtet werden kann, in sich aufnimmt, hat die Statistik ein entwickeltes Bewußtseyn über die gegenwärtigen Zustände des Reiches Gottes im Ganzen wie im Einzelnen zu wecken und darzustellen. Dieses Gesammtbild wird die äußeren wie die inneren Zustände, und zwar in letzterer Hinsicht den Stand des Glaubens, wie des Lebens in derselben darzustellen haben, zunächst im Ganzen, dann in seinen verschiedenen Theilen und nach seinen verschiedenen Seiten. Welche Zeit ist es im Reiche Gottes? ist hier die erste Frage, wodurch die Sache mit auf den Boden der persönlichen Frömmigkeit gestellt wird. Und da die christliche Kirche in verschiedene Sonderkirchen oder Confessionen zerfällt, ist ähnlich zu fragen in Beziehung auf eine jede derselben. Hier ist von deren Glaubensstellung auszugehen, mit welcher sich die historische Symbolik oder die individuelle comparative Darstellung ihrer Eigenthümlichkeiten beschäftigt. Ferner eine Statistik der Kirchen verschiedener Welttheile, Länder, Gebiete und mehr in's Innere eingehend verschiedener religiöser Stellungen, Confessionen und Parteien (Union u. s. w.).

Geht man hier in die Glaubensstellung und das sittliche Wesen der einzelnen Sekten ein, so muß diese ihre Bewährung an der conkreten Denkweise der hervorragenden Geister und ihrer inneren Lebensgestaltung finden. Hier soll sich die Statistik durch wissenschaftliches Selbstbewußtseyn über ihren Inhalt bewähren. Damit geht sie über in die systematische Theologie.

Der Inhalt geht dem Bewußtseyn von demselben voran. Diese Wahrheit vertieft sich auf diesem höchsten Gebiete in den Satz: fides praecedit intellectum. Es ist ein

neues Leben des Einzelnen wie der Menschheit, von welchem das Bewußtseyn im Christenthum begründet ist. Damit dies sich zu wissenschaftlicher Kenntniß entwickle, ist zuerst ein sicheres Bewußtseyn der Principien nöthig, wie sie aus der Geschichte des Reiches Gottes sich ergeben müssen, welche der Gesammterscheinung des Christenthums, konkreter des Reiches Gottes, zu Grunde liegen; dann eine Entfaltung ihres Inhalts im Systeme, endlich ein Bewußtseyn von der Stellung dieser Erkenntniß in dem Gesammtgebiet des menschlichen Wissens. So entsteht eine Lehre von den in der Geschichte gegebenen Principien des Christenthums und seiner einzelnen Erscheinungen (theologische Principien- oder Grundlehre), eine Wissenschaft des dogmatischen und ethischen Inhalts desselben im Allgemeinen und in den besonderen Confessionen (thetische Theologie) und eine Philosophie des Christenthums (parallel der Philosophie des Rechts auf einem andern ethischen Gebiete).

Wie schon der Anschluß an den ersten Haupttheil zeigt, ist es nicht sowohl die christliche Ueberzeugung des Einzelnen, von welcher die systematische Theologie ausgeht, als vielmehr die der ganzen christlichen Kirche und enger ihrer einzelnen Gestalten — hier hat also die kirchliche Ueberlieferung (Tradition) ihre nothwendige Stelle. Der Begriff des Reiches Gottes ist es, von dem man hier auszugehen hat; es ruht dasselbe auf dem Worte Gottes, welches sich im Kanon objektiv darstellt, als Christus in uns im Herzen sich bewährt, in der Ueberlieferung als Glaube, Sitte, Verfassung, Kunstdarstellung erscheint, im Dogma sich abschließt und zu wissenschaftlichem Bewußtseyn entwickelt (allgemeine), welches in geschichtlich bestimmter Gestalt sich in den einzelnen Kirchen ausprägt (confessionelle Principienlehre, systematische Symbolik). Hier setzt sich das subjektive dogmatische Bewußtseyn des confessionell bestimmten Christen mit den übrigen Confessionen und mit krankhaften Erscheinungen innerhalb der eigenen Kirche auseinander (letzteres ergibt die Polemik oder besser die Lehre von den ethischen und dogmatischen Ausartungen in der Kirche (parallel der Pathologie in der Medicin).

Damit ist nun für die Aufstellung und Begründung der thetischen Theologie oder der traditionell bestimmten und innerlich aus dem Glaubensgrunde gesetzten Dogmatik und Ethik der Boden bereitet. Hier kann der biblisch und kirchlich, wie subjektiv im Geist des Menschen entsprungene Begriff des Dogma's, oder des in der Bibel gegründeten, im frommen Herzen gewurzelten, in der Kirche durch Ueberlieferung und Auktorität bethätigten bewußten Ausdrucks der Grundwahrheit des Reiches Gottes (s. d. Art. „Dogmatik"), erst zu voller Entwicklung kommen und ist auf der Grundlage desselben durch kritische, ethisch-religiös begründende, psychologische und systematisirende Thätigkeit des Individuums auf gegebenem Grunde das System des Glaubens und des christlichen Lebens aufzuführen. Das Oxymoron in dem Namen Glaubenswissenschaft drückt das richtige Verhältniß aus — das der unendlichen Annäherung an das vollkommene Wissen. Die Gewißheit ist im Glauben unumstößlich gegeben, das Bewußtseyn verarbeitet ihn successiv und theilweise zum Wissen; das Leben steht über seinem Begriff.

In diesem dogmatisch-ethischen Processe erzeugt sich ein System des Wissens von Gott und göttlichen Dingen: das ist die spekulative Theologie als höchstes Erzeugniß einer Philosophie des Christenthums, welche in Mystik concipirt, in Theosophie explicirt, durch Kritik gesichtet, durch Spekulation gestaltet, das Christenthum und seine Wissenschaft als Mittel- und Zielpunkt des gesammten Culturgebietes, als Krone der wissenschaftlichen Arbeit des Menschengeschlechts erscheinen läßt. Hier wird das Christenthum nachgewiesen als Religion, als höchste Erscheinung derselben, aber auch als volle Realisirung des Reiches Gottes auf Erden, welche sich mit ihrem Selbstbewußtseyn von sich nur successiv entfaltet bis zur dereinstigen Vollendung — als Mittelpunkt der Philosophie der Geschichte der Menschheit.

Hier tritt ebenso wie auf dem geschichtlichen Gebiete als Aufgabe die Selbsterbauung der Kirche durch die Kraft des heiligen Geistes hervor. Diese Selbsterbauung selbst ist die kirchliche Praxis, das wissenschaftliche Bewußtseyn um ihre Grundlagen und ihr Verfahren die praktische Theologie, welche so als der dritte Haupttheil der gesammten Theologie erscheint. Während die Bewegung im ersten Theile, der historischen Theologie, von dem Nochnichtgewordenseyn aus, als Fortsetzung im zweiten, der systematischen Theologie, von dem Gegensatz zwischen der wirklichen Fülle und dem sich derselben bemächtigenden Begriffe ausgeht, hat sie in der praktischen Theologie die Kraft des christlichen Lebens, das sich vollenden soll, zum Ausgangspunkt: es soll ein Bewußtseyn vom Thun des Menschen in dem Reiche Gottes durch die Kraft des heil. Geistes zum Ausbau dieses Reiches seyn. Im Wissen wie im Fühlen und im Thun kommen wir zu Gott nur durch Gott selbst.

Diese Grundlagen, und wie auf denselben der Organismus des Reiches Gottes, insbesondere in der Kirche, zu gründen sey, entwickelt die kirchliche Fundamentallehre oder die Principienlehre der praktischen Theologie, welche sich in der Lehre von der kirchlichen Vergliederung (Kirchen-Organisationslehre) abschließt. Kommt hier der Gegensatz von mehr Leitendem und mehr Geleitetem zum Vorschein, so entwickelt sich daraus eine eigene kirchliche Rechtssphäre und bildet den zweiten Theil der praktischen Theologie, die Lehre vom Kirchenrecht und Kirchenregiment (gebunden: Kirchenpolitik, ungebunden: Seelsorge). Indem die Kirche sich aber durch die Kräfte des in ihr waltenden heiligen Geistes erbaut, entsteht ein Bewußtseyn über die Thätigkeiten, wodurch dieses geschieht. Daraus geht ein technischer dritter Theil hervor, welcher die Theorieen der einzelnen christlich-kirchlichen Kunstthätigkeiten enthält: in Beziehung auf die Gestaltung des äußeren Gottesdienstes als Darstellung des inneren (Liturgik), die Verkündigung des göttl. Wortes (Homiletik, Kerystik), auf das Heranziehen der christlichen Jugend (christliche Pädagogik und Katechetik), der noch unbekehrten Juden und Heiden (Halieutik, Theorie der Mission), endlich in Beziehung auf die organisirte Einrichtung der kirchlichen wissenschaftlichen Belehrung (kirchliche Pädeutik — christliche Einrichtung der Universitäten, insbesondere der theologischen Fakultäten, der theologischen Seminarien, der Schullehrer-Seminarien für die Kirche u. s. w.). Die theologische Literatur entzieht sich freilich jeder Regelung, aber nicht dem Verständniß ihres Eingreifens in das Ganze des christlichen und kirchlichen Lebens.

Diese Darstellung folgt im Wesentlichen der von dem Verfasser versuchten Organisation des Gesammtgebietes der Theologie, jedoch mit wesentlichen Modifikationen (Pelt's theol. Encyklopädie. Hamb. u. Gotha 1843); hinsichtlich der Literatur, wie der einzelnen Zweige der Theologie, ist auf die Artikel, welche letztere, und auf den, welcher die theol. Encyklopädie behandelt, zu verweisen. L. Pelt.

Theologie, monumentale. Dieser Name dient zur Bezeichnung einer eignen theologischen Disciplin, zu der die Elemente vorliegen, die gegenwärtig in der Bildung begriffen ist und deren Berechtigung und Erforderniß nicht zweifelhaft seyn kann. Dies muß mit dem Begriff selber sich ergeben, den wir nebst der Eintheilung zuerst in's Auge fassen; darauf soll die Geschichte und Literatur der christlich-monumentalen Studien seit Wiederherstellung der Wissenschaften dargestellt werden. — Hiebei werden einige specielle Punkte Berücksichtigung finden, wie die christliche Numismatik, insbesondere die christliche Epigraphik, welche auch als besondere Artikel in dieser Encyklopädie hätten aufgeführt werden können, nun aber hier in dem Versuch einer zusammenfassenden Darstellung zu ihrem Rechte kommen mögen.

I. Begriff der monumentalen Theologie. — Unter Monumenten werden verstanden, im Unterschied von der handschriftlichen wie der gedruckten Literatur, Inschriften und Kunstdenkmäler. Daß auch diese als Erzeugnisse des in der Kirche waltenden Geistes, neben oder nach jener, Berücksichtigung fordern, ist anerkannt. Seitdem

Walch (1770) unter den Quellen der Kirchengeschichte schriftliche Aufsätze und Denkmale als die beiden Hauptarten unterschieden, auch die Bedeutung der letzteren erläutert hat, zu denen er Bilder, geschnittene Edelsteine, Inschriften, Münzen, Gebäude und Geräthe rechnet (Krit. Nachricht von den Quellen der Kirchengesch. S. 83. 119 ff.), sind dieselben fernerhin unter den Quellen der Kirchengeschichte aufgeführt: zunächst bei Planck, aber eingeschränkter und mehr beiläufig (Einl. in die theol. Wissensch. Thl. II. S. 294 ff.), bei Gieseler u. A., wenn auch in der neuern Kirchengeschichte selbst wenig Gebrauch davon gemacht ist. Aber der Gesichtspunkt, daß die Denkmale „das Andenken wichtiger Personen oder merkwürdiger Begebenheiten auf die Nachwelt fortpflanzen" (den Walch und Planck aufstellen), ist unzureichend, um die allgemeine Bedeutung derselben erkennen zu lassen.

1. Wenn wir vorerst die Kunstdenkmäler in Betracht ziehen, so zeigt sich, daß sie zunächst von der entgegengesetzten, der praktischen Seite die theologische Aufmerksamkeit erregen. Es ist der Cultus, dem die Kunst dient, durch den ihre Werke kirchliche Geltung erlangen. Denn die Herstellung kirchlicher Gebäude und gottesdienstlichen Geräths, sowie die Ausschmückung der ersteren (falls man nicht darauf verzichtet) ist eine Aufgabe der Kunst, bei der das kirchliche, auch protestantische Interesse, geradezu das Pfarramt in hohem Grade betheiligt ist. Die Motive für solche Aufgaben sind weder dem Handwerk abzufordern, noch bieten sie sich von selbst an, sondern wollen, dem gegenwärtigen Bedürfniß entnommen, auf geschichtlichem Wege begründet seyn. Dieses Studium der Kunst wird aber auch erfordert zum Verständniß des Vorhandenen, eben jener kirchlichen Denkmäler, deren Erhaltung und Beaufsichtigung vor Allem der Obhut des Pfarrers überwiesen ist: ohne diese kundige Sorge sind sie dem Verfall und der Verschleppung preisgegeben, wie so viel klägliche Beispiele bis in unsere Zeit beweisen. Eine solche Kunstlehre nun findet schon in den bisherigen theologischen Disciplinen ihr Unterkommen: sofern sie die Geschichte der heiligen Oerter und des gottesdienstlichen Geräths betrifft, in der historischen Theologie bei dem betreffenden Abschnitt der kirchlichen Alterthümer,— und sofern es sich um das gegenwärtige Bedürfniß des Cultus handelt, hat die praktische Theologie darauf Antwort zu geben.

In allen dem erscheint die Kunst nur als dienend, indem sie einen kirchlichen Zweck, wie anderswo einem bürgerlichen oder militärischen, die Hand bietet. Ihre Stellung in der Kirche ist aber weit umfassender, indem sie eine selbstständige Aufgabe schöpferisch erfüllt. In den Werken der Kunst, gleichwie in der Rede, spricht sich Gedanke und Gefühl aus: sie ist im Stande, nicht bloß im Gebiet des räumlichen Geschehens dem Wahrnehmbaren Dauer zu verleihen, das Vergangene zu vergegenwärtigen; sie reicht auch an das Uebersinnliche und hat die Macht der Ideen. Und gerade auf diesem Gebiet liegt ihre letzte Aufgabe. Zwar arbeitet sie nur mit räumlichen Größen, Linien, Flächen und Körpern, mit Farbe, Licht und Schatten; aber diese lassen, wie das Auge im Menschen, Seele durchscheinen: also bringt sie in der sinnlichen, leiblichen Erscheinung das, was dem Erscheinenden zu Grunde liegt, Geist und Gesinnung, ja göttliches Leben, aber auch das Widerspiel dessen von den dämonischen Gewalten her, zur Anschauung. Daher die nächste Verwandtschaft der Kunst mit der Religion: und vom christlichen Alterthum an fast bis zu Ende des Mittelalters hat die Kirche diesen Bund behütet; sie hat auch die Zeugnisse einer so viel hundertjährigen Thätigkeit trotz so vieler Zerstörungen in unermeßlicher Fülle überliefert. — Diese Zeugnisse haben die gleiche Geltung wie die geschriebenen Quellen, — sie ersetzen sie selbst in mancher Hinsicht, da aus gewissen Zeitaltern und Gegenden Kunstdenkmäler sich finden, wo an jenen großer Mangel ist. Daher haben die betreffenden theologischen Disciplinen, die exegetische wie die historische Theologie gleicherweise von ihnen Gebrauch zu machen.

Noch mehr, dies ganze Material fordert auch in seinem eigenen Zusammenhange eine selbstständige Behandlung. Dieser Anspruch gründet sich einmal auf dem Wesen der Kunst, welche eine von der Rede durchaus verschiedene Ausdrucksweise

hat, zwar auch an den ganzen Menschen sich wendet, aber nicht durch das Vermögen der Begriffe, sondern durch das höhere der Anschauung, wofür das leibliche Sehen nur das Medium ist. Der Unterschied liegt darin, daß während im Denken der Gegenstand zersetzt wird, also die Erkenntniß, an eine Folge von Momenten gebunden, eine fließende ist; das Kunstwerk in der räumlichen Totalität das Ganze, sowohl ungetheilt als in allen seinen Momenten auf einmal, erkennen läßt. Zwar läßt sich auch die Kunstvorstellung zergliedern und auf ihre Motive zurückführen: es wird Rechenschaft gefordert von dem Eindruck, den das Kunstwerk macht, im Wege wissenschaftlicher Kritik; aber dieser Uebergang von der Kunstanschauung zum Begriff ist etwas ganz Anderes als die bloße Fortbewegung im Bereiche des Begriffs und seiner Momente. Ueberdies deckt sich die beiderseitige Sprache keineswegs; sie verhalten sich vielmehr irrational zu einander: — wie es Gedankenprocesse gibt, die künstlerisch nicht darstellbar sind, so gibt es Kunstmotive, welche der Auffassung und Wiedergabe in Gedanken und Wort sich entziehen (welches auf verschiedenen Gebieten übereinstimmend anerkannt ist, von Ottfr. Müller, Handb. der Archäol. der Kunst, §. 7. S. 3 der 3. Aufl., und von Schnorr im Eingang zu seiner eben vollendeten Bilderbibel). Auf der Höhe der mittelalterlichen Bildung zeigen sich nebeneinander in wunderbarer Vollendung die scholastischen Systeme und die gothischen Dome, und zwar einander verwandt, da sie ihre Eigenschaften an einander austauschen, jene einen reichen architektonischen Aufbau, diese eine Fülle feingegliederter Gedanken zeigend. Aber außer allem Denken liegt in dem Kunstwerk noch etwas Unsagbares, wie in den Rhythmen der Musik; es ist ein berühmtes Wort Napoleon's I., worin von einer Seite dies angedeutet ist: als er nämlich in die Kathedrale zu Chartres eintrat, sagte er: „ein Atheist würde hierin sich nicht wohl befinden.“ Ein solcher könnte in den scholastischen Systemen sich ganz wohl zurechtfinden, sogar unternehmen, mittelst derselben Methode das Christenthum zu widerlegen; in diesem Bauwerk nicht, weil hier die Steine reden, weil ein solches, auch ohne die versammelte Gemeinde, den überwältigenden Karakter der Andacht und Anbetung hat.

Und hier schließt sich der zweite Grund an für die selbstständig theologische Behandlung der Kunstwerke, der in dem Verhältniß der Kunst zur Kirche, als der Gesammtheit der Gläubigen, liegt. Diese Werke sind nicht, wie allgemein die literarischen Quellen der Theologie (abgesehen von der erbaulichen Literatur) für die Gelehrten, so etwa für die Kunstkenner gemacht; sondern für die Gemeinde. Und diese hat oft gezeigt, wie empfänglich sie für solche Gaben ist und mit welchem Antheil sie eine neue Epoche in der Entwickelung der Kunst zu erfassen weiß: als Cimabue in seiner Madonna für die Kirche S. Maria novella den überlieferten Typus durchbrochen, die herkömmliche Gestalt neubeseelt hatte und nun das Bild sichtbar geworden war, da gerieth ganz Florenz in Bewegung und im Triumphe wurde es nach der Kirche gebracht. Und noch in unseren Tagen, wo man weniger enthusiastisch gestimmt ist, zumal für religiöse Eindrücke, konnte ein Gemälde, wie das der Auferweckung der Tochter des Jairus, von Richter auf der Ausstellung zu Berlin im Jahre 1856 eine tiefe Bewegung durch die gebildete Bevölkerung hervorrufen. Dieweil nun die vor Augen stehenden Denkmäler der Kunst unausgesetzt durch die Jahrhunderte auf das christliche Volk gewirkt haben, so läßt sich daran Sinn und Verständniß, Glaube und Sitte der Gemeinde messen. Aber auch in umgekehrter Richtung, da die Gemeinde und ihre Zustände auf die Kunstvorstellungen und die Kunst zurückgewirkt haben, welche nur im Zusammenhang mit dem geistig-sittlichen Leben der Nation sich entwickeln kann; ja sie wird noch mehr durch dieselbe getragen, als solches auf dem wissenschaftlichen Gebiete der Fall ist, wo allenfalls ein einsamer Denker von dem Geiste und Bildungsgange seines Zeitalters, wie einst Johannes Erigena, sich ablösen kann. Da nun weder die Gelehrten, noch auch die Geistlichen für sich nach evangelischem Begriff die Kirche ausmachen, sondern diese in der Gemeinde beruht; so ist ein vornehmstes Stück aller Arbeit in und an der Kirche in den Werken der Kunst zu suchen, die sowohl für die Vergan-

genheit eine Hauptquelle der Geschichte, als für die Gegenwart ein Hauptbildungsmittel nicht allein für die heranwachsende, sondern auch für die mündige Gemeinde sind.

Dies nun, daß die Kunstwerke eine selbstständige Behandlung in Anspruch nehmen, unterliegt auch keinem Zweifel: aber man hat auf theologischer Seite wohl gemeint, solcher Arbeit überhoben zu seyn, als ob der Gegenstand der Theologie fremd sey und anderswo behandelt werde. So rechnet Rheinwald (Kirchl. Archäologie. §. 2.) die Aufnahme der christlichen Kunstgeschichte in die kirchliche Archäologie zu der Einmischung ungehöriger Materien. Und Guericke (Lehrb. der christl.-kirchl. Archäol. §. 2.) findet sich in einer Anmerkung mit der Sache ab: die christliche Kunstgeschichte könne nicht geradezu als Theil der Archäologie erscheinen, da die Archäologie der kirchlichen Kunst zu sehr ein selbstständiges wissenschaftliches Gebiet anspreche. Dafür werden (in der zweiten Auflage) noch Gründe beigebracht: für den Anspruch auf Selbstständigkeit, daß sie specifisch ästhetische und artistische Vorkenntnisse voraussetze; für die theologische Abwehr, daß das Objekt doch zu weit über die Gränze der Theologie hinausrage. Beides ist grundlos, die ganze Fragstellung aber schief. Erstens bedingen nicht die erforderlichen Vorkenntnisse oder die Scheu vor denselben den Karakter einer Disciplin, sondern die Stellung des Objekts und der Zweck, zu welchem es behandelt wird: ist nun beides kirchlich, so ist die Disciplin eine theologische. Zweitens liegt eben das in Rede stehende Objekt ganz innerhalb der Kirche, da es um die Kunstwerke sich handelt, sofern sie auf kirchlichem Boden erwachsen sind: solche können ihr volles Verständniß nicht jenseits derselben isolirt, sondern nur durch Zusammenfassung mit allen übrigen kirchlichen Erkenntnißquellen erlangen; und darum ist es wesentlich und ausschließlich eine theologische Aufgabe. Diese ist aber keineswegs gleichbedeutend mit Kunstgeschichte, wie dieselbe gewöhnlich behandelt wird, die hauptsächlich auf die Entwickelung der Form nebst der künstlerischen Technik sieht, auf Linienführung und Farbengebung, auf Faltenwurf und Knochenbau, große oder kleine Extremitäten, geschlitzte Augen u. s. w.: alles das ist recht wichtig, aber erschöpft nicht das kirchliche Interesse, reicht noch kaum an die theologische Frage, welche an die Idee des Kunstwerks sich wendet. Was daher in der Kunstgeschichte für die Hauptsache gilt, tritt hier in die zweite Linie; wogegen was das Kunstwerk mit der Kirche verknüpft, der christliche Gehalt, hier voransteht als der eigentliche Gegenstand der theologischen Aufgabe. — Wie hinfällig jene Ausrede ist, um denselben der Theologie zu entziehen, läßt sich an verwandten Verhältnissen bei allen anderen theologischen Disciplinen ersehen. Ohne einige Vorkenntnisse, die über das kirchliche Gebiet hinausgehen, besteht überhaupt die Theologie nicht, zumal die historische. In die Geschichte der Kirche aber werden Gegenstände aufgenommen, die weit mehr jenseits derselben liegen, als alle ihre Kunstdenkmäler: wie die gnostischen Systeme des zweiten Jahrhunderts, der Realismus und Nominalismus der scholastischen Zeit; und man würde sich davon nicht dispensiren können, weil es etwa lästig ist, mit den nöthigen religionsgeschichtlichen und philosophischen Kenntnissen sich zu versehen. Andererseits sind für die theologische Behandlung der Kunstdenkmäler die Voraussetzungen nicht so weitgreifend, daß sich nicht engere oder weitere Kreise ziehen ließen: ein ähnliches Verhältniß bietet die exegetische Theologie. Während für die Auslegung der Schrift die Kenntniß der heiligen Sprachen die unerläßliche Voraussetzung ist, kommt noch die Geschichte der Schrift hinzu als eine eigene Disciplin, bekannt unter dem Namen Paläographie, die für die biblische Kritik unentbehrlich ist: doch ist es nicht Sache jedes Theologen, von dieser Fach zu machen, unbeschadet des Studiums der heiligen Urkunden. So erstaunlich es aber wäre, wenn man behaupten wollte, weil die Geschichte der Schriftzüge, worin dieselben aufgezeichnet sind, eine eigene außer der Theologie bestehende Disciplin ist, so hätten die Theologen sich auch nicht um den Inhalt und die Auslegung der Schrift zu bekümmern, gerade so befremdlich ist es, die Theologie von der Beschäftigung mit den Kunstdenkmälern, speciell von ihrer theologischen Auslegung dispensiren zu wollen, weil die Kunstgeschichte eine eigene Disciplin und nicht Jeder-

manns Sache ist. Der Ort für diese theologische Aufgabe aber ist die christliche Kunstarchäologie, wie nach Analogie der klassischen Alterthumskunde die Disciplin zu benennen ist.

2. Dieser zur Seite steht eine zweite Disciplin, die christliche Epigraphik oder die Lehre von den Inschriften. Zwar scheinen diese den Denkmälern der Kunst gerade entgegengesetzt, da sie als solche nur Worte enthalten und noch dazu oft das vereinzelte Wort oder die abgebrochene Rede, auch leicht dafür angesehen werden, etwa nur eine Notiz zu geben, des geistigen Gehalts aber zu entbehren. Zuvörderst aber sind sie der christlichen Kunst nahe verbunden, weit mehr, als dies in den Denkmälern des klassischen Alterthums der Fall ist, da besonders im Mittelalter die Kunstwerke reichlich mit Inschriften versehen sind, die einen eigenen Bestandtheil derselben bilden und geradezu zur Ergänzung ihres Sinnes dienen, z. B. bei den Propheten die Sprüche, die ihnen in den Mund gelegt werden, auf Taufsteinen die Sprüche, die ihre Bestimmung anzeigen. Diese Zusätze, die in gewisser Weise das Kunstwerk für sich unselbstständig erscheinen lassen, haben ihren Grund in der Fülle der Gedanken, die man in dem Werke niederlegen wollte: daher nichts übrig blieb, als den Ueberschuß an Sinn, der künstlerisch keinen Ausdruck finden konnte, durch das Wort wiederzugeben. Aber auch an sich sind die Inschriften, wenn auch nur sporadische Laute, sinnvoll und sogar der Anschauung verwandt. Denn darauf zielt gerade der Gedanke, der in ein Wort zusammengedrängt ist, oder der Satz, der in einem Ausdrucke gipfelt, wie in pace und *κοιμητήριον ἕως ἀναστάσεως*.

Dazu kommt als der zweite Punkt, in welchem die Inschriften den Kunstdenkmälern gleichen, das Verhältniß zur Kirche. Auch sie sind nicht für die Gelehrten bestimmt, sondern daß sie von Theilnehmenden, auch bloß Vorübergehenden gelesen werden, wie schon bei den Alten oft die Inschriften der Gräber an den vorbeigehenden Wanderer sich wenden (s. Curtius, Zur Geschichte des Wegebaues bei den Griechen, in den Philol. und histor. Abhandl. der berl. Akadem. aus dem Jahre 1854. S. 264). Sie sind auch hervorgegangen aus dem christlichen Volk, wie wenigstens für die Hauptmasse, die Inschriften der Gräber, durchgängig anzunehmen ist. Und da zumal am Grabe die Gedanken der Menschen ohne Rückhalt offenbar werden, so dienen auch sie vorzüglich die Gemeinde der theologischen Forschung zu erschließen: sie sind ebenso sehr eine Quelle, aus der die Geschichte des religiösen Glaubens zu schöpfen ist, als ein Mittel, um von dem Sinnen und Trachten in göttlichen Dingen ein bleibendes Zeugniß abzulegen.

3. So fassen wir also diese beiden Disciplinen zusammen unter dem Namen monumentaler Theologie. Der Ausdruck monumental enthält noch besonders den Begriff des Ursprünglichen und Urkundlichen, was ein Vorzug dieser Denkmäler ist, daß sie alle aus erster Hand auf uns gekommen sind, und solches aus Zeiten und Oertern, von wo in handschriftlicher Ueberlieferung an ein Autographon nicht zu denken ist. Der Name Theologie aber, so angewendet, besagt, daß diese Wissenschaft, deren eigenthümliche Erkenntnißquellen und Aufgaben eben nachgewiesen sind, zum Ganzen der Theologie als ein Hauptzweig sich verhält, gleich der exegetischen, historischen u. s. w. Theologie. Der Sinn dieser Benennung und der Karakter dieser Glieder der Theologie ist der, daß das Ganze in jedem derselben in eigenthümlicher Fassung enthalten ist: wie denn zu Zeiten die ganze Theologie fast nur in solcher Gestalt, als eins dieser organischen Glieder vorhanden gewesen ist, namentlich in der scholastischen Zeit, als Dogmatik und Moral unter dem Namen summa theologiae. Wiefern dies für die monumentale Theologie gilt, wird sich weiterhin zeigen. Hier kommt zuvörderst in Betracht, daß diese Benennung weder ohne allen Vorgang, noch ohne Analogie ist.

In einem eingeschränkten Sinne hat schon Mery den Ausdruck gebraucht in seiner Theologie des peintres, sculpteurs, graveurs et dessinateurs (Paris 1765), worin er die Kunstvorstellungen der Dreieinigkeit, der Geschichte Jesu, der Maria, der Apostel und Heiligen erörtert und ihre neueren Darstellungen verzeichnet. Umfassender ist die

Bestimmung von Rosenkranz in seinem „Entwurf einer Theologie der Kunst“ (zuerst 1844, darauf in seinen Studien, Th. V. 1848. S. 127—160); er geht darin aus von dem Wesen der Religion überhaupt, wonach jede Religion relativ einmal zur Kunstreligion werde, macht insbesondere auf die christliche die Anwendung und erklärt Kunsttheologie für die Wissenschaft von dem Proceß und den Formen, in welchen die Kunst den religiösen Inhalt für die Phantasie darstellt. Sie soll sich zu den einzelnen Kunstwerken auslegend verhalten, und erhält innerhalb der Theologie ihre Stelle in der Archäologie oder der Geschichte des Cultus (eine Beschränkung des Begriffs der Archäologie, mit welcher der Verfasser unter den neueren Encyklopädisten vorangegangen ist), sofern sie an die heiligen Oerter sich anschließt (S. 129. 131). Wir haben aber schon gesehen, daß diese Umschließung zu eng ist: schon das ganze große Gebiet der Bilderbibeln geht nicht dahinein; auch hat die Kunsttheologie es nicht bloß mit Auslegung der Kunstwerke zu thun. Der Hauptgrund aber für die unzureichende Stellung dieser Kunsttheologie liegt in der Bestimmung der Religion, daß Fühlen, Vorstellen, Denken die Stufen seyen, welche sie zu durchschreiten hat, demnächst in der Versetzung der Kunst in die mittlere Stufe, in welche die Ausbildung der Religion durch Phantasie fällt: diese übernehme hauptsächlich das Geschäft, alle Consequenzen auszuführen, welche in dem sinnlichen Element der Vorstellung liegen (S. 137). Hiernach erscheint die Kunst nur als eine Durchgangsstufe für das religiöse Bedürfniß: die Religion auf der höheren Stufe des Denkens, wo sie die Vorstellung überschritten hat, überschreitet auch die Sphäre der Kunst, was im Protestantismus sich verwirklichen soll (S. 157 f.). Dabei ist verkannt, daß die Religion, auch subjektiv genommen, vor allem Fühlen und Denken ein Seyn, eine Thatsache ist, welche bleibt, und daß das religiöse Denken selbst nur Stufe ist für den Zustand der Andacht und Anschauung, welcher die Kunst gleichwie die Rede zum Ausdruck wie zur Erweckung dient. Dieses Bleibende der Kunst hat aber seinen Grund auf der objektiven Seite der Religion, insonderheit der christlichen, die gleichfalls vor Allem eine göttliche Thatsache ist. Also während der Geist (nach Rosenkranz S. 151) die Unmöglichkeit erkennen soll, daß das Jenseits in diesen den Bestandtheilen nach ganz vom Diesseits entnommenen Formen als seine Wahrheit existiren könne; erkennt er vielmehr, daß die Formen des Diesseits unvergängliche Bedeutung erhalten durch die Offenbarung des Göttlichen, welches in die Sichtbarkeit und Leiblichkeit sich herabgelassen und wiederum diese verklärt hat. Wenn aber solche zum Untergang verurtheilte Formen, wie „die Flammen der Hölle und die Hörner des Teufels, der Apfel des Paradieses und das einstige Verbrennen der Welt“, namhaft gemacht werden, um den Widerspruch des glaubenden und denkenden Geistes zu bezeugen (ebendas.); so steht doch zwischen dem Apfel des Paradieses und den Flammen der Hölle die ganze heilige Geschichte, welche das Maaß für den folgenden Weltlauf und der Inhalt der absoluten Religion bleibt. Und so bleibt auch die Kunst, indem sie an diese Aufgabe sich hält. Erkennt doch auch Rosenkranz an, Christus selbst habe für die Kunst die Anthropologie zur Theologie gemacht, indem er seinen Jüngern auf die Forderung, ihnen den Vater zu zeigen, antwortete: „wer mich siehet, der siehet den Vater“ (S. 154). — Früher schon hat O. Müller von einer „antiken Theologie, die aus den Kunstwerken allein zu schöpfen sey“, geredet (Vorr. zur 2. Aufl. der Kunst-Archäol. S. IV. der 3. Aufl.).

Hier aber ist es, wo für die Aufstellung der monumentalen Theologie eine Analogie sich darbietet, in der monumentalen Philologie. Schon Montfaucon stellte als die Quellen für die Erkenntniß des Alterthums gleichberechtigt die beiden Klassen auf: Bücher und Monumente (nämlich Statuen, Basreliefs, Inschriften und Münzen); wobei er hervorhob, wie sie sich gegenseitig unterstützen, die Kunde der ersteren aber nicht ausreicht (Antiq. expl. Suppl. Tom. I. p. II sq.). Neuerdings hat Gerhard die gesammte Alterthumswissenschaft eingetheilt nach dem Gegensatz der literarischen und monumentalen Quellen in Philologie im engeren Sinne und Archäologie; also versteht er unter der letzteren denjenigen Zweig der klassischen Philologie, der im Gegensatz literarischer

Quellen und Gegenstände auf den monumentalen Werken und Spuren antiker Technik beruht (s. dessen Grundzüge der Archäologie in den hyperboreisch-römischen Studien, 1833 S. 4 ff. 21 ff.; desgl. s. archäolog. Vortrag in den Verhandlungen der Philologen-Versammlung zu Berlin vom Jahre 1850, S. 43 f., und seinen Grundriß der Archäologie, Berlin 1853. S. 6. 9. 39. 45). Dieser Organismus hat zwar mehrfachen und bedeutenden Widerspruch hervorgerufen, von Welcker (Anzeige von O. Müller's Handbuch der Archäol., zuerst 1834, dann in s. Kl. Schriften, Th. III. S. 342 f.), O. Jahn, (über das Wesen und die wichtigsten Aufgaben der archäologischen Studien, in den Berichten über die Verhandl. der K. Sächs. Gesellschaft der Wissensch. Bd. II. 1849. S. 211 ff.), Stark (Jahresbericht über die Archäologie der Kunst, im Philologus, 1859. S. 648 ff.). Und zwar richtet sich derselbe einestheils gegen die Bestimmung der Archäologie für sich, wenn zu ihrem eigentlichen Gegenstande nicht, wie bei Ottfr. Müller, die Werke der Kunst, sondern die Monumente gemacht werden: so daß sie außer jenen nicht nur alles in die künstlerische Technik einschlagende Wissen, sondern auch die Lehre von den Inschriften umfaßt. Anderntheils richtet sich der Widerspruch gegen die Bestimmung des Verhältnisses der so gefaßten Archäologie oder monumentalen Philologie zu der literarischen Philologie und beider zu der klassischen Alterthumswissenschaft überhaupt. Sehr bestimmt hat Welcker über die Trennung seiner Ansichten in dieser Beziehung von denen Gerhard's sich ausgesprochen: für Deutschland wenigstens sey der Beruf klar, in dem Alterthumsstudium die Einheit und die Kreisform statt der Ellipse mit Archäologie und Philologie als Brennpunkte aufrecht zu erhalten. Und weiter ausgeführt ist der Gegensatz von Stark, der jedoch schließlich zu der Anerkennung gelangt, daß die in der Formulirung so auseinandergehenden Ansichten doch wesentlich nahe zusammenkommen (S. 650). — Was die Stellung der monumentalen Theologie zu dieser Differenz betrifft, so werden wir durch den ersten Punkt, der hauptsächlich den Namen der Archäologie und ihre Gränzen betrifft, nicht berührt. Während auf philologischer Seite dieser Name immerhin im engeren Sinne, sey es von den Kunstwerken allein oder nach Gerhard von den monumentalen Quellen überhaupt gebraucht wird, hat auf theologischem Gebiet die aus dem Alterthume stammende weiterreichende Bedeutung sich behauptet, welche auf Geschichte geht, nämlich Darstellung der Zustände, des ganzen religiös-sittlichen Lebens, sey es auch in der Beschränkung auf die Geschichte des Cultus. Der andere Punkt aber, daß jene Abzweigung der monumentalen Philologie nicht gebilligt wird, scheint analog einen Einspruch gegen unsere Auffassung von der monumentalen Theologie abzugeben. Allein auch auf jener Seite wird keineswegs eine absolute Trennung der beiderseitigen Quellen, der literarischen und monumentalen, beabsichtigt; ist doch insbesondere für die archäologischen Uebungen die zweifache Richtung geltend gemacht: Erläuterung der Kunstschriftsteller aus den Denkmälern und der Kunstdenkmäler aus den Schriftstellern (Gerhard, Grundriß der Archäologie, S. 10). Und diese Wechselwirkung gilt ganz allgemein auf dem kunstarchäologischen Gebiet. Es kann sich, wenn man die beiderseitigen Quellen sondert, nur um eine relative Selbstständigkeit des einen und des anderen Theils handeln: unbeschadet oder vielmehr gerade wegen jener Bestimmung, daß jeder Zweig der Wissenschaft das Ganze unter einem eigenen Gesichtspunkte auffaßt, demgemäß die Quellen der einen Art, wenn sie zum Grunde gelegt werden, die durchgängige Berücksichtigung der anderseitigen Quellen fordern. Das ist ja auch auf theologischem Gebiet ein anerkannter Anspruch: es zeigt sich namentlich an zwei Disciplinen, die erst in neuerer Zeit, d. h. seit dem 17. und 18. Jahrhundert, selbstständige Gestaltung erlangt haben, die Dogmengeschichte und die theologische Moral. Wenn aus dem geschichtlichen Stoff, den sonst die Dogmatik mit sich führte, die Dogmengeschichte gebildet wird, so wird dadurch ebenso sehr die jederseitige Aufgabe geklärt, als beide in dem Verhältniß gegenseitiger Durchdringung bleiben. Denn wenn das Dogma weder nach Schleiermacher, die zu einer gegebenen Zeit in der Kirche geltende Lehre, noch auch, nach katholischer Auffassung, die unveränderliche Kirchenlehre aller Zeiten ist,

sondern die durch allen Wechsel der Zeiten sich hindurchziehende und ihn überschreitende absolute Religionswahrheit; so wird einestheils die Wissenschaft des Dogma nicht herausgestellt werden können, ohne Rücksicht auf die Veränderungen, die im Laufe der Zeit mit demselben vorgegangen sind, noch die Geschichte dieser Veränderungen sich entwickeln lassen ohne Bewußtseyn von dem Bleibenden und dem Ziel des ganzen Verlaufs. Ebenso verhält es sich mit der Dogmatik und Moral, die von Alters her in der systematischen Theologie verknüpft waren: die jetzt gebräuchliche gesonderte Behandlung derselben kann nicht den Sinn haben, jede von beiden zu isoliren, sondern vielmehr das Ganze der systematischen Theologie sowohl unter dem dogmatischen als dem ethischen Gesichtspunkt aufzufassen und auszuführen, so daß jede dieser Disciplinen durchzogen ist von den Elementen der anderen. Ganz dasselbe gilt von einer Disciplin, die über den monumentalen Quellen sich aufbaut, wenn diese den literarischen Quellen entgegengestellt werden. Jedenfalls nachdem man, gerade in der neueren Zeit, in der Theologie überhaupt, welche an die literarischen Quellen sich hält, um die monumentalen wenig sich bekümmert hat; wird man nicht eifersüchtig seyn können, wenn auch diese zu ihrem Rechte kommen sollen. Wie sehr sie aber berechtigt sind, für das Ganze der Theologie einzutreten, muß aus der Gliederung dieser Disciplin deutlicher sich ergeben.

4. Zuvor jedoch sehen wir uns nach der Begränzung derselben um. Diese ist im Princip deutlich dadurch gegeben, daß es sich um christliche Monumente handelt. Man wird also nicht bloß dem breiten Strome der Geschichte zu folgen haben, der mit solchen besetzt ist; sondern wo immer christliche Völker monumentale Spuren ihres Lebens hinterlassen haben, werden diese aufzusuchen seyn: und gerade das Vereinzelte und Zersprengte, was vor und außer dem Zusammenhange des christlichen Kirchenthums sich zeigt, wird besondere Aufmerksamkeit fordern, wie Kreuz und Schlange in dem noch in der apostolischen Zeit verschütteten Pompeji, und jenes Kreuz auf der Insel des Oceans, welches nach Osten zeigt. Aber noch eine Erweiterung erlangt dieses Feld in zweifacher Richtung. Einestheils über das Christenthum hinaus: so bestimmt auch dieses von Heidenthum und Judenthum getrennt ist, so zeigen sich doch, zumal im Anfange der Kirche, Mischungen der Religionsgebiete, die auch durch Denkmäler bezeugt sind. Aber auch zuvor, im heidnischen Alterthum, zeigen sich wenn nicht christliche, doch monotheistische Elemente, sowohl von Alters her Erinnerungen der ursprünglichen, als späterhin Vorahnungen der kommenden Offenbarung, auch diese durch Monumente bezeugt (wohin in gewisser Weise die Inschrift zu Athen zu rechnen ist, auf welche der Apostel Paulus sich beruft). Endlich hat das Heidenthum selbst aus dem Christenthum Einwirkungen erfahren, welche nicht minder die merkwürdigsten Spuren monumentaler Art hinterlassen haben. Alle diese Monumente von religionsgeschichtlicher Bedeutung werden noch in den Kreis der monumentalen Theologie zu ziehen seyn. Andererseits während dem Christenthum Verwandtes außerhalb desselben vorkommt, so haben innerhalb der Kirche nicht bloß Abweichungen von dem reinen Evangelium weiten Eingang, sondern auch widerchristliche Elemente in ganzen Zeitaltern Macht gewonnen und Denkmäler hinterlassen: wie zumal gegen Ausgang des Mittelalters neben einer berechtigten Begeisterung für das klassische Alterthum ein neues Heidenthum einbrach und überwucherte. Da nun in der Geschichte der Kirche nicht bloß die Kämpfe und Siege des christlichen Geistes, sondern auch dessen Schwächen und Niederlagen verzeichnet werden; so werden auch die Monumente, die von den letzteren zeugen, nicht übersehen werden dürfen.

Bis zu dieser Epoche wirkt das ursprüngliche Princip der Kirche fort: das Christenthum als die alleinige oder doch die herrschende Macht in dem geistigen wie selbst in dem bürgerlichen Leben der Völker, — wovon getragen die Kunst die ungeheuren Katastrophen in der abendländischen Cultur, ihren zweimaligen Untergang während der Völkerwanderung und nach den Carolingern, überwindet und mit sich selbst wie mit der Kirche in Zusammenhang bleibt. Daher ein früheres Abbrechen in der Behandlung der Monumente nur willkürlich ist. Dies ist geschehen, wenn sie, freilich nur beiläufig

nach ihrer Beziehung auf den Cultus, in den kirchlichen Alterthümern zur Sprache kommen, sofern neuerdings die Beschränkung dieser Disciplin auf die sechs ersten Jahrhunderte beliebt ist. Das ist aber unstatthaft; die kirchlichen Alterthümer, auch nur als Geschichte des Cultus gefaßt, einschließlich der Monumente, können auf keine Weise der Patristik parallel gestellt werden. Diese, wenn sie die Kirchenlehrer der fünf bis sechs ersten Jahrhunderte umfaßt, hat es allerdings mit einem Gegenstande zu thun, der ein abgeschlossenes Ganzes bildet und für alle Folgezeit grundlegend ist. Der Cultus aber, in den heiligen Handlungen, Zeiten und Oertern, wiewohl auch damals begründet, ist nichts weniger als abgeschlossen, seine Geschichte fängt sogar erst an. Nachdem daher schon Baumgarten (zuletzt 1768) die Alterthümer bis zur Reformation fortgeführt, Pelliccia (1777) alle Zeiten der Kirche umfaßt hatte, war es ein Rückschritt, wenn nach dem Vorgange Neander's (der aber nur für seine Vorlesungen sich diese Gränze gesetzt), Rheinwald, Böhmer, Guericke bei den sechs ersten Jahrhunderten stehen blieben, der letzte mit dem Bekenntniß, daß diese Beschränkung auf die alte Zeit zwar unwissenschaftlich, doch am sachgemäßesten sey, und faktisch sich dabei beruhigend. Doch eben zuvor war Augusti bis zum 12. Jahrhundert vorgegangen, hatte wenigstens die Aufgabe so gestellt, in seinem Lehrbuch (1819) wie in seinen Denkwürdigkeiten (s. Th. XII. S. XIII); und in seinem Handbuch hat er die Disciplin bis zur Reformation ausgedehnt (s. daselbst Th. I. S. 22 f.), ohne selbst da die Gränze setzen zu wollen (vgl. Th. III. S. VII).

Allerdings liegt dort insbesondere für die Kunstdenkmäler ein entscheidender Wendepunkt, hervorgerufen durch die Wiederherstellung der klassischen Literatur und die veränderte Gestalt des Lebens, in welchem neben dem Christenthum noch andere Culturmächte sich geltend machten. Dadurch tritt auch in den Monumenten eine Scheidung ein und der kirchliche Kreis derselben verengert sich, während zu Anfang der Kirche die theologisch-monumentalen Interessen über sie hinausgehen. Aber seit dem Ausgange des Mittelalters emancipirt sich die Kunst von der alterthümlichen Verbindung mit der Kirche: so lange von christlichen Ideen beherrscht, nimmt sie nun auch Ideen außerhalb der religiösen Sphäre auf, ja sie dehnt ihre Aufgaben aus in allen Richtungen, auf die Naturerscheinung wie auf das menschliche Leben, bis in die Einzelheiten des alltäglichen Daseyns. Damit scheiden diese ganzen Gebiete, und sofern solche Vorstellungen die Oberhand erhalten, fast ganze Zeitalter von der theologischen Theilnahme für die Monumente aus.

Doch eine Zeitgränze ist diesem Zweige der Theologie mit dem Ausgange des Mittelalters keineswegs gesetzt, wie der christliche Geist nimmer ablassen kann, sich monumental zu bethätigen. Nur daß diese Thätigkeit confessionell sich theilt in die Gegensätze einer protestantischen und einer katholischen Kunst. Aber nicht bloß der Geschichte gehören die Erweisungen der Kunst; auch die Gegenwart hat reife Früchte zugleich hoher Kunstbegabung und tiefer Schriftforschung auf beiden Seiten gezeitigt, und wie solche Werke geistig sich berühren, so ist dadurch der Beweis gegeben, daß in der Kunst ein Element um nicht zu sagen der kirchlichen Union, aber der Versöhnung liegt. Zugleich erhellt, daß in ihr die unmittelbar gegenwärtigen dogmatischen und praktischen Interessen der Kirche eine Vertretung haben, wodurch eben ihre Werke die theologische Forschung auch in diesen Disciplinen auf sich ziehen.

II. Eintheilung. — Indem wir Inschriften und Kunstdenkmäler als die Gegenstände der monumentalen Theologie in's Auge fassen, ergeben sich zuvörderst für die beiderseitige Behandlung zwei Haupttheile: ein ontologischer und ein geschichtlicher; da die Sache theils nach ihrem Wesen, wie sie das Produkt einer geistigen Thätigkeit und eines gegebenen Stoffes, also durch beides bedingt ist, theils nach ihrer geschichtlichen Entwickelung betrachtet wird. In beidem, da es um christliche Denkmäler sich handelt, wird die treibende Kraft des Christenthums erweislich seyn. Aber wenn auch dasselbe als Grundlage der Denkmäler erkannt wird, so ist es doch damit noch

nicht als ihr Ziel aufgewiesen, wie nämlich bis in's Einzelne hinein das Bewußtseyn, welches die Kirche von sich, ihrem Ursprunge und ihrer Aufgabe hat, in den Denkmälern ausgeprägt ist. Dafür also bedarf es drittens eines angewandten Theils in der systematischen Darlegung der Ideen, welche in Denkmälern Ausdruck gefunden haben, — worin die letzte Frucht dieser Disciplin für die Theologie gesammelt wird und welche deshalb der sonstigen Gliederung der Theologie genau sich anschließt.

Für die christliche Epigraphik, wo einfachere Verhältnisse obwalten, bedarf dies nicht einer weiteren Ausführung. Was aber die Kunstdenkmäler betrifft, so möge gleich hier das Schema aufgestellt werden, dem einige Erläuterungen folgen.

A. Von dem Wesen der christlichen Kunst.
1. Die Kunstthätigkeit.
   a. Verhältniß der Kirche zur Kunst an sich: Entstehung einer christlichen Kunst. (Der sogenannte Kunsthaß der alten Christen.)
   b. Verhältniß der christlichen Kunst zur Kunst des klassischen Alterthums. (Eindringen antiker, selbst mythologischer Motive.)
   c. Ablösung der Kunst von der Kirche zu Ende des Mittelalters. Verhältniß des Protestantismus zur Kunst.
2. Die Künstler.
   a. Verhältniß der Künstler zum Kirchenamt: im christlichen Alterthum; im Mittelalter; seit dem Ausgange desselben.
   b. Die Bildung der Künstler. — Verhältniß zur Antike; Verhältniß zur Natur. Schulen und Verbrüderungen.
   c. Die Individualität der Künstler. — Namenlose Künstler. Künstlernamen. Lebenslauf der Künstler.
3. Die Kunstwerke.
   a. Synthetischer Theil: 1. der Stoff und dessen Bildung; — 2. die Idee und deren Gestaltung: aa. die Sprache der Kunst. Symbolik; — bb. die künstlerische Composition.
   b. Analytischer Theil: 1. Autoptik; — 2. Kritik und Hermeneutik der Kunstwerke.

B. Geschichte der christlichen Kunst und ihrer Werke.
1. Chronologie und Geographie der Kunst.
2. Die Kunstarten: a. Architektur. — b. Die zeichnenden Künste.
3. Die Kunstwerke (Denkmälerkunde).
   a. Staatliche Denkmäler mit christlichen Zeichen. — 1) Münzen; 2) Consular-Diptychen.
   b. Privat-Denkmäler. — 1) Denkmäler des häuslichen Lebens: Gemmen, Ringe; 2) Grabdenkmäler.
   c. Kirchliche Denkmäler. — 1) Bauwerke: Cömeterien, Kirchen, Klöster; 2) Geräth der Kirchen; 3) Schmuck der Kirchen: Mosaiken u. Malereien.
   d. Denkmäler der freischaffenden Kunst.

C. Die christlichen Kunstideen.
1. In der Architektur: Symbolik der Bauwerke.
2. In den zeichnenden Künsten:
   a. Die Entwickelung des christlichen Bilderkreises.
   b. Der Inhalt der christlichen Bilder: 1) Monumentale Exegese. — 2) Monumentale Geschichte des Reiches Gottes. — 3) Monumentale Dogmatik und Moral.
   c. Praktischer Gebrauch der christlichen Bilder.

Um dies Schema zuvörderst durch Vergleichung anderer Entwürfe festzustellen, sehen wir zuerst auf die beiden bekanntesten Compendien über die Kunstarchäologie des Mittel-

alters. De Caumont in seinem Abécédaire ou rudiment d'archéologie (4. Aufl. 1859) hat nur Einen, rein geschichtlichen Theil, indem er von der Architektur ausgeht (wie selbst der specielle Titel anzeigt: architecture religieuse) und ihren Perioden folgt, in welchen sich an die Bauwerke die Erzeugnisse der anderen Künste anreihen. Ebenso kommen die christlichen Kunstideen nach ihrer geschichtlichen Entwickelung, unter dem Namen iconographie chretienne, zur Erörterung. Auch die christliche Epigraphik als paléographie murale wird berücksichtigt. — Hingegen Otte in seinem Handbuch der Kunst: Archäologie des deutschen Mittelalters (3. Aufl. 1854), hat zwei Theile: Denkmale der Kunst (wo zuerst von dem Kirchengebäude sowohl im Allgemeinen als in seinen einzelnen Theilen, dann von der inneren Einrichtung und Ausschmückung der Kirchen gehandelt wird) und Geschichte der Kunst, worauf unter dem Namen von Hülfswissenschaften Epigraphik, Heraldik, Iconographie angehängt werden. Diese Anordnung ist hauptsächlich dadurch herbeigeführt, daß der Verfasser den Begriff der Kunstarchäologie ganz von der Beziehung auf den Cultus abhängig macht.

Anderntheils auf Seiten der Kunstarchäologie des klassischen Alterthums, die seit längerer Zeit schon angebaut ist, liegen mehrere Anordnungen vor, da die Ansichten noch auseinandergehen; auch haben neuerdings daselbst Verhandlungen über den Organismus der Disciplin stattgehabt, die der christlichen Kunstarchäologie zu gute kommen. O. Müller hat zwei Theile: Geschichte der Kunst des Alterthums und systematische Behandlung der Kunst, worin er nach einem propädeutischen Abschnitt (Geographie der alten Kunstdenkmäler) die beiden Arten unterscheidet: Tektonik und bildende Kunst nebst Malerei, und dann ausführlich von den Gegenständen der bildenden Kunst handelt; doch hat er späterhin zweckmäßig gefunden, schon in den ersten geschichtlichen Theil das Wissenswürdigste über Technik, Formenbildung und Gegenstände der alten Kunst herüberzunehmen (Vorrede zur 2. Aufl. S. V. der dritten). Eine Aenderung, zum Theil Umstellung, hat K. Fr. Hermann vorgenommen (Schema akademischer Vorträge über Archäologie oder Geschichte der Kunst des klassischen Alterthums. Göttg. 1844), indem er einen allgemeinen einleitenden Theil und einen besonderen, die Geschichte der drei Kunstzweige Architektonik, Plastik, Malerei enthaltend, aufstellt. Welcker hat auch zwei Theile, aber anderen Inhalts: nämlich Kunstgeschichte, wo er aber die Lehre von dem Wesen der Kunst hineinnimmt, indem er zugleich eine eingehende Behandlung der inneren Entwickelung der Kunst fordert, und Uebersicht der Kunstdenkmäler (in der angef. Recension, Kl. Schriften. Thl. III. S. 342), an welcher letzteren es bei Müller als besonderer Theil fehlt. Dieser praktischen Seite hat gleichfalls Gerhard besondere Aufmerksamkeit zugewendet (s. Grundriß S. 5. 7. 37. Anm. 17), er stellt deshalb drei Theile auf: nämlich außer dem systematischen oder, wie er ihn nennt, propädeutischen Theil (der die historische, artistische und literarische Einleitung gibt) und den historischen Theil (Kunstgeschichte), einen praktischen Theil, genannt Denkmälerkunde, worin nach einer Einleitung über Autopsie, Kritik und Hermeneutik die Denkmäler erst nach Gattung und Stil, dann nach Inhalt und Darstellung (der Lehre, wie bei O. Müller im dritten Abschnitt des zweiten Theils) behandelt werden. Aehnlich, doch mit wichtigen Modifikationen, hat Stark drei Theile, deren Construktion von ihm näher begründet wird in einer eindringenden Entwickelung (S. 651 ff.); die Einleitung umfaßt die Aufgabe der Wissenschaft, ihr Verhältniß zur klassischen Alterthumskunde und zur allgemeinen Kunstwissenschaft, sodann die Quellen und die bisherige Bearbeitung; die Wissenschaft selbst besteht 1) aus der Kunstlehre als dem systematischen Theil, wo aber außer dem Kunstobjekt auch von dem kunsterzeugenden Subjekt und von dem Kunstpublikum gehandelt werden soll (S. 600 f.), 2) der Kunstgeschichte, 3) der Denkmälerkunde.

Hiezu, wie diese Eintheilungen unter einander und von ihnen die unsrige abweicht, sey im Einzelnen noch folgendes bemerkt:

1. Was die Einleitung betrifft (in deren Sinne der gegenwärtige Artikel angelegt ist), sofern die Kunstarchäologie in selbstständiger Behandlung eine solche erfordert,

so empfiehlt es sich, wie anderswo so auch hier, dieselbe zu beschränken auf die formalen Voraussetzungen: also von Begriff, Eintheilung und Geschichte der Wissenschaft, welche letztere die Quellen und die Darstellungen umfaßt, — nämlich zu vermeiden, daß nicht organische Bestandtheile der Wissenschaft in der Einleitung vorweggenommen werden (s. sogleich).

2. Wenn es nun um das Verständniß und die Verwirklichung der Kunst in der Kirche sich handelt; so kommt zuerst das Wesen der Kunst in Betracht, sowohl wie sie eine nothwendige Forderung und Bethätigung des menschlichen Geistes überhaupt ist, als auch wie sie dem christlichen Geiste entspricht, — eine Unterscheidung, die jedoch nach dem Grundsatz von der anima naturaliter christiana einer höheren Einheit Raum läßt. Gleichwohl ist die Aufgabe hier nicht dieselbe, wie in der Kunstarchäologie des klassischen Alterthums: denn das christliche Alterthum steht anders zur Kunst, es ist ein ähnliches Verhältniß wie zur Philosophie. Beide, die Kunst wie die Philosophie, wurden nicht erst von der Kirche hervorgebracht, sondern hatten bereits eine große Entwickelung in allen Stadien durchlaufen; diese fand die Kirche vor, und die jenseitige Entstehung und Geschichte der Kunst ist hier vorauszusetzen: von dieser Kunst aber wurden die alten Christen ebensowohl angezogen als abgestoßen. Jenes bedingt die Abhängigkeit der ältesten christlichen Kunst von der antiken, vor allem in der Technik, aber auch zum Theil in Geist und Motivirung: und so kommt diese als das eine constitutive Element in Betracht, gerade wie in der ältesten Dogmengeschichte das Verhältniß zur griechischen, namentlich platonischen Philosophie. Auf der anderen Seite zeigt sich die Selbstständigkeit der christlichen Kunst sogar angesichts der antiken; wogegen später die Völker, die neu auf den Schauplatz der Geschichte treten und mit dem Christenthum erst die Bildung annehmen, von vornherein eine eigene christliche Kunst hervorbringen: da sind es also die letzten Gründe der Kunstthätigkeit im Wesen des Menschen, worauf man zurückgehen wird. Und diese nimmt ebenfalls ihren Gang durch die Völker bis dahin, daß durch den Zusammenschluß einer so gereiften Entwickelung mit dem Vorbilde der Antike die Periode der Vollendung der christlichen Kunst heraufgeführt wird; zugleich aber auch ein anderes Kunstgebiet mit allgemein menschlichem Interesse sich ablöst und zu selbstständiger Geltung gelangt. Nach diesem Gesichtspunkte sind für den ersten Theil, von dem Wesen der christlichen Kunst, die Aufgaben der ersten Abtheilung gestellt, die von der Kunstthätigkeit ausgehen.

3. Nachdem das Wesen der Kunst von der objektiven Seite betrachtet ist, kommt das subjektive Element in Betracht, welches in der Persönlichkeit, nämlich in Begabung und Karakter dessen beruht, der seine Thätigkeit zugleich in den Dienst der Kunst und der Kirche stellt. Dabei ist die erste Frage die persönliche und amtliche Stellung zur Kirche: wo wir zu Anfang die Gegensätze finden, daß heidnische Künstler für christliche Kunstwerke verwendet, aber auch daß christliche Künstler Märtyrer werden. Nach einer Zeit freier Kunstübung tritt dann im Mittelalter wie bei den Wissenschaften so auch bei den Künsten die ausschließliche Pflege durch Geistliche und Mönche ein, bis der Uebergang der Kunst zu den Laien die neue Zeit vorbereitet. Hiemit hängt auch zusammen die Frage von der Bildung der Künstler und der Verbreitung jener großen theils gewerblichen, theils kirchlichen Verbrüderungen, durch welche die Blüthe der Kunst im späteren Mittelalter getragen ist.

Es versteht sich, daß auch hier, wie auf jedem Gebiete menschlicher Thätigkeit, der Fortschritt an das Individuum und seine That geknüpft ist. Also ist das Maaß für denselben durch Erforschung des Persönlichen zu finden. Und in der That, wie für die Bildung der Lehre und der ganzen Gestalt der alten Kirche die Geschichte der Väter der Kirche von grundlegender Bedeutung ist, so tritt hier der Patristik die Geschichte der Künstler zur Seite, aber in entgegengesetzter Zeitordnung. Die großen Namen der Kirchenväter stehen zu Anfang der Kirche; die großen Namen der Meister der Kunst zu Ausgange des Mittelalters und zu Anfange der neuen Zeit. Im christlichen Alter-

thume tauchen kaum Namen von Künstlern auf, abgesehen von einigen großen Baumeistern: die Kunst ist so ganz an die Gemeinschaft der Kirche hingegeben, daß das individuelle Verdienst zurücktritt. Und noch im späteren Mittelalter wirkt ähnlich die Bauverbrüderung, so daß selbst bei den bewundertsten Werken auf der Höhe der Kunst die Namen fehlen. Dann aber seit dem 13. und 14. Jahrhundert tritt auf dem Gebiete der Skulptur und Malerei die Individualität in ihr Recht ein und in einer merkwürdigen Verknüpfung freier Gabe und organischer Gesetzmäßigkeit geht die Kunst ihren großen Gang. Hier stellt nun auch die Kunst die Männer, die neben oder vielmehr zwischen den großen Lehrern der Kirche ihre Stelle einnehmen, unter denen vor Allen im 15. Jahrhundert Fra Angelico da Fiesole zu nennen ist. Und noch die Gegenwart, ungeachtet der Zerstreuung der Geister und der Mannichfaltigkeit der Interessen, welche in die Kunst hineinwirken, hat auf beiden Seiten, der katholischen und der protestantischen Kunst, Männer aufzuweisen, die ohne Kirchenamt im freien Dienste der Kirche Großes geleistet haben, von denen einer durch die Fakultät in Münster mit dem philosophischen, ein anderer jüngst von Göttingen aus mit dem theologischen Doktorgrad geehrt ist.

4. Der dritte Abschnitt hat es mit dem Kunsterzeugniß zu thun, welches nach seiner Entstehung zu begreifen ist. Das Kunstwerk aber hat zur Voraussetzung sowohl den Stoff als die Idee. Beides ist also für sich zu betrachten, sowie in seiner Behandlung zur Herstellung des Kunstwerks: auf der einen Seite die Bildung des Stoffs, und zwar die Vergeistigung desselben, und das führt auf die Lehre von der künstlerischen Technik; auf der anderen Seite die Gestaltung der Idee, nämlich ihre Versinnlichung, und das führt auf die Frage von der künstlerischen Composition. Diese hat es mit dem Gesetz der räumlichen Anordnung für die Kunstvorstellungen zu thun. Die erste Frage aber ist die nach der räumlichen Anschauung der Idee, also auf dieser Stufe des Uebergangs von Geist zur Leiblichkeit, nach der Sprache der Kunst: durch welche Mittel und nach welchem Gesetz sie Gefühl und Gedanke ausdrückt. Dies geschieht (wenn wir insbesondere Skulptur und Malerei in's Auge fassen) theils auf direktem Wege durch historische, theils auf einem Umwege durch symbolische Composition; für diese steht der Kunst die ganze Welt der Sichtbarkeit zu Gebote, von welcher auf jedem Punkte der Uebergang in's Unsichtbare möglich ist. Und wo sie dem letzteren zugewendet ist, wie bei ihren Entwürfen auf kirchlichem Gebiete, machen überall solche Motive sich geltend. Daher die Lehre von den christlichen Kunstsymbolen, die hier ihre Stelle hat, ein so weites Feld einnimmt und, theologisch angesehen, von so eingreifender Bedeutung ist.

Hier schließt sich nun auch naturgemäß eine Disciplin an, über die man bisher (indem nur in der Kunstarchäologie des klassischen Alterthums von ihr die Rede gewesen) noch nicht ein sicheres Unterkommen gefunden, die archäologische Kritik und Hermeneutik. O. Müller in seinem Handbuch, am Schluß der Einleitung (§. 39.), hatte sie zuerst für nicht darstellbar erklärt, bei der zweiten Auflage auf die Abhandlung von Levezow Bezug genommen. Gerhard setzt sie zu Anfang seines dritten Theils, als Einleitung zur Denkmälerkunde; K. Fr. Hermann läßt sie im ersten allgemeinen Theil auf die Lehre von den Quellen folgen; Stark setzt sie in die allgemeine Einleitung zur Quellenkunde, da sie dazu dient, die Quellen zu erschließen. In die Einleitung nun würde ich sie nicht setzen, da sie offenbar eine constitutive Disciplin der Archäologie ist, gleichwie die allgemeine Kritik und Hermeneutik in der Philologie. Sie gehört auch zunächst weder zu der Lehre von den Quellen, noch zu der Denkmälerkunde; sondern in den systematischen Theil, als dessen analytisches Glied, und folgt auf die Lehre von der Composition als dem synthetischen Gliede: denn Kritik und Hermeneutik ist das Umgekehrte der Composition. Wenn in dieser der Uebergang von dem Gedanken und dem Künstler bis zur Vollendung des Kunstwerks gemacht wird; so hat die Kritik und Hermeneutik den Weg von dem Kunstwerk zum Gedanken sowie zum Künstler

zurückzulegen, um den Sinn, der in jenem ausgeprägt ist, und die Umstände, unter denen es gemacht seyn kann, zu ermitteln.

5. Der zweite Haupttheil, die Geschichte der Kunst, hat die einzelnen Kunstarten zu verfolgen: wobei es offen bleibt, ob man mit diesem Theil die Denkmälerkunde unmittelbar verbinden oder die letztere für sich behandeln will. Für die klassische Kunstarchäologie ist jenes von O. Müller und K. Fr. Hermann, das andere von Welcker, Gerhard und Stark befolgt.

Beidem aber muß vorangehen (wie der Letztgenannte treffend bemerkt hat) ein Abschnitt, der die Kunst im Ganzen nach ihrer chronologischen Entwickelung karakterisirt. Und damit verbindet sich natürlich die geographische Geschichte der Kunstdenkmäler, welche sowohl die ursprüngliche Lage auffaßt, wie die Kunst durch die Länder sich ausgebreitet und in Denkmälern sich bezeugt hat (Kunsttopographie), als auch von dem gegenwärtigen Bestand Rechenschaft gibt (monumentale Statistik), wohin denn insbesondere die Kunde von den Kunstsammlungen, öffentlichen und privaten (Museographie) gehört. Ueber die Stellung dieses Abschnitts waltet zwar (in der klassischen Kunstarchäologie) noch manche Verschiedenheit. O. Müller stellt die Geographie der alten Kunstdenkmäler nach der Geschichte der Kunst, zu Anfang seines zweiten systematischen Theils als einen propädeutischen Abschnitt; indessen wie er selbst die Ortskunde der Denkmäler ihrer Zeitkunde entsprechen läßt, so schließt sie sich doch mehr dem historischen als dem systematischen Theil an. Hingegen Gerhard nimmt sie in seinen ersten, propädeutischen Theil und zwar gleich zu Anfang in die historische Einleitung auf. Und Stark stellt sie sogar in die allgemeine Einleitung als zur Quellenkunde gehörend. In dieser Hinsicht ist zu unterscheiden zwischen dem Bedürfniß des Unterrichts und der rein wissenschaftlichen Anordnung. Jenes macht Gerhard geltend, indem er es als besonders anregend für das Studium und „für durchaus wesentlich hält, einen allgemeinen Blick auf Herkunft, Umfang, Schicksale und Oertlichkeit unseres antiken Kunstbesitzes der Darstellung kunstgeschichtlicher Epochen vorangehen zu lassen“ (S. 36, Anm. 10. des Grundrisses). Das ist vollkommen berechtigt: es ist die analytische Methode, von dem Vorhandenen auszugehen und nun zur Geschichte der Kunst sich zurückzuwenden. Für den streng wissenschaftlichen Zweck aber empfiehlt sich die synthetische oder genetische Methode: und da kann der gegenwärtige Bestand der Kunstdenkmäler als Resultat der Geschichte nur an den Schluß des allgemeinen geschichtlichen Theils zu stehen kommen, wo er die Durchführung der einzelnen Kunstarten und Kunstklassen zweckmäßig einleitet.

6. Der dritte Haupttheil, von den christlichen Kunstideen, entspricht theilweise dem, was man auf Seiten der klassischen Kunstarchäologie als „Gegenstand der bildenden Kunst“ zusammenfaßt, insbesondere nach Böttiger's Vorgange, Kunstmythologie genannt hat, — ein Theil, der von O. Müller in seinem Handbuch besonders ausführlich behandelt ist. Hingegen Gerhard beschränkt ihn und läßt ihn selbstständig hier gar nicht bestehen, indem er ihn theils in die artistische Einleitung für die Anlässe der Kunst, theils in die Denkmälerkunde zum Zeugniß der vorzüglichsten Leistungen der Kunst aufnimmt (S. 12. 34 f.); er will jedoch die archäologischen Realien, namentlich die Kunstmythologie, einer gesonderten Behandlung überweisen (S. 36. Anm. 11). — Für das theologische Interesse aber liegt in diesem Theile geradezu der Schwerpunkt und das Ziel der ganzen Disciplin. Zwar die Baukunst gibt ihrer Natur nach hiefür nur einen geringeren Beitrag, was unter der Symbolik der Bauformen zu begreifen ist. Desto ergiebiger ist die Bildnerei und Malerei: und die „Geschichte der Bilder“ macht seit dem 16. Jahrhundert einen stehenden Artikel in der theologischen Literatur aus. Sie wurde eine Zeit lang hauptsächlich unter dem kritischen Gesichtspunkte behandelt, den schon der öfter wiederkehrende Titel de erroribus pictorum bezeichnet: aber hauptsächlich in praktischem Interesse, um den Malern mit Anweisung an die Hand zu gehen, weniger in geschichtlicher Durchführung, wozu es damals an den Quellen fehlte. Der positive Name dafür ist Iconologie oder Iconographie, welche in neuerer Zeit in Deutsch-

land namentlich in Beziehung auf die Bilder der Heiligen bearbeitet ist, und zwar nach alphabetischer Ordnung, sey es nach den Personen oder nach ihren Attributen. Für ein methodisches Verfahren aber tritt hier zunächst die Unterscheidung ein zwischen dem geschichtlichen Gange, den die Ausprägung der Bilder überhaupt genommen hat, wobei es sich fragt, was, durch welche Kunstmittel und in welchem Sinne dargestellt worden ist: und dem Inhalt der Darstellung, wo für den einzelnen Gegenstand der ganze Bilderkreis zu sammeln und zu verwerthen ist. Dieser Inhalt aber als ein christlicher betrifft theils die heilige Geschichte in ihrer ganzen Ausdehnung und dazu die Kirchengeschichte, theils die übergeschichtlichen Gegenstände des Glaubens, sowie die Erscheinungen und Motive des sittlichen Lebens. Dadurch ergibt sich also weiter eine Zweitheilung; und für diese Theile die Berechtigung des Namens: monumentale Geschichte des Reiches Gottes und monumentale Dogmatik und Moral, wenn nämlich dafür der ganze Schatz der überlieferten Denkmäler verwendet und dadurch der Zusammenhang der Monumente sowohl in der Folge der Geschichte als der Dogmen hergestellt wird.

Von hier aus aber ergeben sich noch zwei Aufgaben. Einestheils wenn man von jenem biblischen Bilderkreise aus zurücksieht auf den Text der heiligen Schrift. Da der Inhalt derselben im Ganzen und Einzelnen in unzähligen Kunstwerken aus allen Perioden der Kirche vorliegt, so hat man an ihnen eben so viele Uebersetzungen und Commentare, — wie schon Johannes Damascenus bemerkt in seiner Rede über die Bilder, Kap. 6: *ὄντως . . ἑρμηνεία ἐστὶ τοῦ εὐαγγελίου καλὴ καὶ ἐνάρετος ἡ ιστορία αὐτη καὶ ἐξήγησις· ἐπειδὴ γὰρ ἅπερ εὐαγγέλιον λόγῳ ἐξηγεῖται, οὗτος (ὁ ζωγράφος) ἔργῳ δεικνύει* (Galland. Bibl. Patr. Tom. XIII. p. 361. a.). Und diese thatsächliche Erklärung ist häufig eingehender, als die Exegese in Wort und Schrift: denn die letztere kann über das, was ihr unklar bleibt, hinweggehen und Zweifelhaftes unentschieden lassen; der Künstler aber kann das nicht, sondern muß den Vorgang, den er darstellt, sich und Anderen zu völliger Anschaulichkeit bringen. Wie er also eine eindringende exegetische Thätigkeit zu üben hat; so sind die Denkmäler der Kunst ein außerordentlich reiches Quellengebiet für die Schriftauslegung: und nicht allein für diese, sondern auch für die vorangehenden Fragen der biblischen Einleitungswissenschaft, die Lehre vom Kanon und vom Schriftgebrauch, — woraus der Anspruch auf eine monumentale Exegese sich ergibt.

Die andere Aufgabe geht nach der praktisch-theologischen Seite. Es ist kein Zweifel, daß in christlichen Bildern ächter Abkunft, durch die anschauliche Gegenwart einer heiligen Sache und den durchwirkenden Sinn eines begeisterten Künstlers, eine erweckliche Kraft liegt: daß ein Bildwerk mit der Sprache der Beredtsamkeit, wie das geflügelte Wort, überzeugen und erregen kann. So sagt umgekehrt Basilius in seiner Rede auf die vierzig Märtyrer: er wolle ihre Heldenthat hinstellen wie in einem Gemälde, da *λογογράφοι* wie *ζωγράφοι* (Geschichtsschreiber wie Maler), oft auch kriegerische Großthaten zeigen, die einen durch die Rede, die anderen durch die Zeichnung, und beide Viele zur Tapferkeit zu erwecken pflegen (Hom. XIX. in 40 mart. cap. 2. Tom. II. p. 149. d.). Hierauf also sind die Bilder anzusehen, — eine Betrachtung, die schon der Einzelne für sich anstellen mag, wie es in den Bekenntnissen einer schönen Seele heißt: „Ich war gewohnt, ein Gemälde, einen Kupferstich nur anzusehn wie Buchstaben eines Buchs. Ein schöner Druck gefällt wohl; aber wer würde ein Buch des Drucks wegen in die Hände nehmen? So sollte mir auch eine bildliche Darstellung etwas sagen, sie sollte mich belehren, rühren, bessern" (Goethe, Wilh. Meister, S. W. Ausg. von 1851 Th. XV. S. 365). Um so mehr ist hierauf zu achten im Interesse der Gemeinde, wenn in den Bildern eines der einflußreichsten Bildungsmittel für jedes Alter und für jeden Stand erkannt wird, da schon die Jugend daran sich nähren, auch der Ungebildete, dem Geschriebenes fremd ist, sie lesen und beherzigen kann, — weshalb frühzeitig die Bilder die Bibel der Laien genannt worden; nicht minder hat der Gebildete Erbauung und reichlichen Genuß aus dieser Quelle zu schöpfen. Diese praktische

Aufgabe, wobei es zuerst darum sich handelt, die Denkmäler der Kunst der ganzen Gemeinde zugänglich zu machen und nahe zu bringen, ist näher behandelt worden in meinem Aufsatz über die Errichtung christlicher Museen für die Schule und Gemeinde, im Evangelischen Kalender für 1857, S. 69—88.

Nachdem hiemit die Aufgabe der monumentalen Theologie im Ganzen und Einzelnen bezeichnet worden, würden allerdings noch die Grundzüge der Ausführung hier erwartet werden können: das heißt nach der formalen die materielle Einleitung in diese Disciplin.

Das könnte in systematischer Folge geschehen, was jedoch an dieser Stelle nicht geeignet wäre, zumal nachdem diese Encyklopädie schon eine Reihe von Artikeln gebracht hat, sowohl über ganze dahin gehörende Gebiete, wie die Artikel „Kunst", „Baukunst", „Malerei", „Skulptur", als auch über einzelne Punkte, wie theilweise der Artikel „Rom", ferner „Altar", „Ambo", „Bilderwand", „Baptisterien", „Glocken", „Krypte", „Katakomben", „Kreuz", „Crucifix", „Sinnbilder", „A und O", „Monogramm Christi", „Abraxas".

Dagegen wird es angemessen seyn, einen Ueberblick zu geben über den geschichtlichen Gang, den die christlich-monumentalen Studien genommen haben, und zwar seit der Wiederherstellung der Wissenschaften bis auf die Gegenwart. Auf diesem Wege wird sowohl der Stoff, der auf dem Gebiet bisher angeeignet worden, als auch Sinn und Methode seiner Bearbeitung vor Augen treten. Zugleich wird in diesem Zusammenhang am sichersten sowohl die gegenwärtige Lage der monumentalen Studien sich erkennen lassen, als auch die ferner vorliegende Aufgabe für die Theologie ihre Begründung finden: wodurch dieser Theil unseres Artikels mit dem vorhergehenden sich zusammenschließt.

III. Geschichte und Literatur der monumentalen Theologie. — Die Unterscheidung der Denkmäler in Kunstwerke und Inschriften führt darauf, auch die Geschichte des beiderseitigen Studiums getrennt aufzufassen: denn wenn auch im Großen dessen Perioden zusammenfallen, so hat doch im Einzelnen jedes seinen eigenen Gang und Zusammenhang. Wir werden also zuerst die Geschichte der christlichen Kunstarchäologie und dann die der christlichen Epigraphik verfolgen.

A. Das Studium der Kunstdenkmäler. — I. Von der Wiederherstellung der Wissenschaften bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. — Zu der Wiederherstellung der Wissenschaften hatte das neu erwachte Studium des klassischen Alterthums, seiner Literatur wie seiner Kunstdenkmäler, geleitet. Dann kamen auch die Denkmäler des christlichen Weltalters an die Reihe. Und zwar waren es unter den Kunstdenkmälern vor Allem die Bilder, die nach ihrer allgemeinen Verbreitung und ihrer praktisch-eingreifenden Bedeutung die theologische Aufmerksamkeit, freilich in verschiedenem Sinne, auf sich zogen.

Durch das Studium der heiligen Schrift, insbesondere die Kritik des griechischen Textes, wodurch die reformatorische Epoche der Theologie eingeleitet wird, wurde man zu den Handschriften geführt, und dabei auch zu solchen, die mit Malereien geschmückt sind. Eine solche Handschrift ist das griechische Neue Testament, ohne die Apokalypse (der cod. Corsendoncensis, jetzt in der Wiener Bibliothek) aus dem 12. Jahrhundert, welchen Erasmus benutzt hat; bedeutsam erscheint daraus in seinem N. Testam. vom J. 1519 (S. 98. 99) eine Abbildung der Dreieinigkeit, welche später zu Streitverhandlungen Anlaß gegeben hat. — Der Streit auch ist es in der Reformationszeit, der zunächst an die Bilder anknüpft.

a. Der Bilderstreit. — Einestheils wurde er auf praktische Art geführt, nämlich durch Zerbrechen und Verbrennen der Bilder, welches frühzeitig zu Basel wie zu Wittenberg vorgenommen ist und an anderen Orten zu verschiedenen Zeiten Fortgang gehabt hat. Etwas glimpflicher verfuhr Osiander als Pfarrer zu St. Lorenz in Nürnberg, da

er den englischen Gruß in dem Meisterwerk von Veit Stoß nicht vor Augen haben mochte, doch nur auf Verhüllung des Bildes bestand; wie er aber gegen diese Maria gesonnen war, beweist der Name „Grasmagd", mit dem er sie belegte. Davon abgesehen, hat die Streittheologie auf lange hin des Gegenstandes sich bemächtigt.

Dieser Streit ist einestheils zwischen Protestanten und Katholiken geführt. Zwar was den dogmatischen Gesichtspunkt betrifft, hat Melanchthon in der Augsburgischen Confession nur die Anrufung der Heiligen gerügt (Art. XXI.), ohne die Bilder ausdrücklich zu erwähnen. Aber in der Apologie (p. 229) wird auch deren Verehrung berührt (ab invocatione ad imagines ventum est): insbesondere gedenkt er eines automatischen Marienbildes, das er in einem Kloster gesehen, und erklärt das Christophbild allegorisch. Bald erschienen zum erstenmal die Libri Carolini, gerichtet gegen das zweite Nicänische Concil und dessen Beschlüsse über die Bilderverehrung (1549), welche ebenso gegen die damalige Praxis der römischen Kirche zu verwerthen waren; und dies geschah alsbald in der ersten protestantischen Kirchengeschichte, den Magdeburger Centurien (Cent. VIII. c. 4. §. de traditionibus humanis p. 274), in denen auch jene Erklärung Melanchthon's über das Christophbild aufgenommen ist (Cent. IV. c. 12. p. 1420).

So ging man noch weiter auf die Gegenstände der Darstellung ein und es wurde von diesen polemisch Gebrauch gemacht. Namentlich ist Luther auf die Bilder achtsam gewesen und kommt öfters auf sie zu sprechen. Einestheils verwirft er manche Kunstvorstellungen, wie er z. B. nicht will, daß Christus, wie gewöhnlich, auf dem Regenbogen, ein Schwert im Munde führend, gemalt werde. Anderntheils acceptirt er dergleichen, um davon wider das Papstthum Gebrauch zu machen. Vor Zeiten, sagt er, hätten die Maler die Hölle als einen großen Drachenkopf mit weitem Rachen gemalt: mitten darin den Papst, Cardinäle, Bischöfe, Pfaffen, Kaiser und Könige. „Ich wüßte nicht, wie man könnte des Papst Kirchen feiner, kürzer und deutlicher malen? (W. v. Walch, Th. XVII. S. 1672 f.).

In beiderlei Weise nimmt auch Beza auf die Bilder Rücksicht. Er erklärt sich dagegen, daß Christus auf dem Wege zur Kreuzigung und am Kreuze hangend noch die Dornenkrone getragen, wie er gewöhnlich gemalt werde (Annot. in Matth. 27, 29.); und findet es lächerlich, daß die Maler bei Darstellung der Ausgießung des heiligen Geistes gewöhnlich die Maria mitten unter die Apostel setzten, um sie auch zur Fürstin des apostolischen Collegiums zu machen (Annot. in Act. 2, 1.). Dagegen in einem Briefe vom J. 1567 spricht er von Malern als Predigern des gerechten Gottes, welcher die Treulosigkeit der Menschen mit gerechten Strafen rächte, bis er zu unserer Zeit jene großen, geisterfüllten Heroen, wie Luther und Zwingli, hervorgehen ließ, und beruft sich auf eine Reihe von Bildern, die voll des Vorwurfs gegen das Papstthum wären: das ist namentlich in den Skulpturen am Thurm des Münsters zu Straßburg die Vorstellung von dem Wolf, der, vom Fuchs bedient, Messe liest; zu Tübingen in der Aula des Stifts (des ehemaligen Klosters) ein Gemälde, welches in einer monströsen Figur das ganze Mönchsthum vor Augen stellte, und zu Genf ein Gemälde, worin der Papst unter dem Thron einer siebenköpfigen Hydra in schmählicher Gestalt erschien (Epist. 81. p. 269—271. ed. 3. 1597).

Uebrigens wurde der Streit über die Bilder hauptsächlich dogmatisch und literarhistorisch geführt. Calvin hatte erklärt, die Bilder Christi und der Heiligen dürften nicht in die Kirchen gestellt werden, und dabei die Behauptung gewagt, daß in den ersten fünf Jahrhunderten daselbst keine Bilder gewesen wären (Inst. Lib. I. c. XI, 13.). Das trident. Concil aber bestimmte in einem seiner Dekrete, daß die Bilder Christi, der Maria und der anderen Heiligen zumal in den Kirchen bleiben und gebührend verehrt werden sollten. Dagegen beweist Martin Chemnitz in seinem Examen Conc. Trident. P. IV. Loc. II. 1573, nachdem er die biblische Lehre von den Bildern erörtert, daß in der ältesten Kirche die Bilder zum Cultus nicht verwendet, nicht einmal in den Kirchen zugelassen seyen: worauf er den Ursprung und die Geschichte der Bilder in den Kirchen,

den Streit darüber und den Aberglauben, zu dem sie geführt, behandelt; dabei wird vornehmlich das zweite Nicänische Concil, welches die Bilderverehrung wiederherstellte, und die Frankfurter Synode, welche sie einschränkte, gewürdigt. Von katholischer Seite nahm Bellarmin besonders gegen Calvin die Frage auf in einer umfassenden Erörterung in seinen Disputationes de controversiis christ. fidei, Controv. IV. lib. II. Rom. 1582. Gegen ihn schrieb Joh. Dalläus, de imaginibus libri IV., zuerst französisch 1691, dann lateinisch, Lugd. Bat. 1642, zur Widerlegung der katholischen Lehre und Gebräuche von den Bildern, wofür er ihre Geschichte in den ersten acht Jahrhunderten durchgeht; fast das ganze letzte Buch handelt von den carolinischen Büchern. Ihn suchten Natalis Alexander in seiner Hist. eccles. Novi Testam. Saec. VIII. Diss. 6. und Ludwig Maimbourg, Hist. de l'hérésie des iconoclastes. ed. 2. Par. 1675, zu widerlegen; wogegen auf protestantischer Seite Friedr. Spanheim seine Hist. imaginum restituta contr. Nat. Alexandrum et Lud. Maimburgium. Lugd. Bat. 1686, schrieb, dem Basnage in dem betreffenden Abschnitt seiner Hist. de l'église depuis Jesus Christ jusqu' à présent. Roterd. 1699 (Tom. II. liv. 22. 23.) zur Seite tritt.

Aber auch unter den Protestanten selbst war dieß ein Streitpunkt, da Zwingli von Anfang an in Wort und Schrift, wie auch Calvin, gegen den kirchlichen Gebrauch der Bilder sich erklärten, Luther aber ihren Gebrauch auch in den Kirchen zuließ. In persönlicher Verhandlung trat dieser Gegensatz hervor in dem Gespräch zu Mümpelgart 1586, wo die lutherischen Theologen Württembergs die Bilder für ein Adiaphoron erklärten (Art. 2.), wogegen Beza sie unbedingt wollte abgeschafft wissen (ausgenommen wenn das Gesicht aus Jesaias und Daniel gemalt würde) mit Berufung auf das göttliche Verbot, nicht allein, daß man die Bilder nicht anbeten, sondern auch sie nicht machen solle. Eine lebhafte Controverse aber rief der bilderstürmende Eifer des Abraham Scultetus hervor, der als Hofprediger des Pfalzgrafen Friedrich V., derzeit Königs von Böhmen, die königliche Schloßkirche zu Prag am 21. Dezember 1619 in der Art reformirte, daß er die Bilder herauswerfen ließ und dabei unter anderen den Artikel aufstellte: „Alle Bilder sollen aus den Kirchen gethan werden; alle Altäre, Tafeln, Crucifix und Gemähl, weil sie abgöttisch und aus dem Pabstthum herrühren, soll man ganz und gar abschaffen“. Zur Rechtfertigung hielt er am 22. Dezember eine Predigt, die im folgenden Jahre in Prag erschien: Kurzer aber schriftmäßiger Bericht von den Götzenbildern, an die christliche Gemein zu Prag. — Unter den zahlreichen Gegenschriften, welche von Lutheranern und Katholiken ausgingen (s. Pfaff de eo quod licitum est circa picturam imaginum ss. Trinitatis et personarum divinarum. Aug. Vindel. 1749. p. 36 sq.) sind hervorzuheben die Schriften von Friedr. Balduinus: Gründlicher Gegenbericht auf Abrah. Sculteti vermeinten Schriftmeßigen Bericht von Götzenbildern. Wittenb. 1620 — und gegen eine Verantwortung unter dem Namen Theophilus Mosanus (Vindiciae oder Gründtliche Rettung der kurzen vnd Schriftmässigen Predigt, So Abraham Scultetus . . gethan. Hanaw 1620), sein Außführlicher vnd in Gottes Wort wolgegründter Bericht von Bildern Gottes, Christi vnd der Heiligen in vnd ausserhalb den Gotteshäusern. Wittenb. 1621.

In allen diesen Verhandlungen kommen zwar die Kunstwerke nicht unmittelbar zur Sprache; aber außer den exegetischen und dogmatischen Fragen ist es die Geschichte der Bilder in der alten Kirche, welche das Streitfeld ausmacht: wodurch also die literarischen Quellen in Betreff der Bilder gesammelt und erläutert werden, mit mehr oder weniger Kritik. (Bellarmin nimmt nicht weniger als drei Christusbilder noch aus der Zeit Christi selbst an, — von denen aber eines gar kein Bild Christi gewesen, die beiden anderen um viele Jahrhunderte jünger sind.)

b. Die Geschichte und Erklärung der Bilder. — Auf die Kunstvorstellungen selbst ist zuerst Johann Molanus eingegangen, Professor der Theologie am Seminar zu Löwen († 1585) in seinem Buch de picturis et imaginibus sacris liber unus tractans de vitandis circa eas abusibus et de earum significationibus. Lovan. 1570.

Die zweite Ausgabe erschien nach seinem Tode aus seinem Nachlaß anders geordnet und vermehrt unter dem Titel: De historia ss. imaginum, pro vero earum usu contra abusus libri IV. Lovan. 1594. Den Anlaß dazu gab ihm die Zerstörung der Bilder durch die Geusen, welche er vor Augen hatte: er handelt in den beiden ersten Büchern von den Bildern im Allgemeinen, ihrem Gebrauch und Mißbrauch, und gibt von den ältesten Nachricht aus den schriftlichen Quellen; dann geht er im dritten Buch erst die Bilder der Heiligen nach der Folge des Kirchenjahres durch, ihre Attribute erklärend, worauf das vierte Buch mit den Bildern Jesu sich beschäftigt. Ein Mangel ist, daß nur selten für die Kunstvorstellung die wirklichen Bilder nachgewiesen werden; noch viel mehr, daß nur von den Bildern aus neuerer Zeit die Rede ist: was aber dem Verfasser nicht zur Last fällt, da die mittelalterlichen Quellen noch nicht erschlossen waren. Das Buch hat vielen Eingang gefunden: eine neue Ausgabe erschien zu Douai 1617; die letzte Hauptausgabe ist von Paquot, Lovan 1771. Mehreren ähnlichen Arbeiten ist es zum Grunde gelegt worden. — Für einzelne Klassen von Denkmälern hat demnächst der Jesuit Joh. Gretser zu Ingolstadt umfassende Untersuchungen angestellt, namentlich über die Geschichte der Kreuzesbilder, in seinen Büchern de cruce, Ingolst. 1608. (Tom. I. lib. II. und Tom. III. lib. I.); auch hat er die Geschichte der nicht von Händen gemachten Bilder behandelt im Anhang seines Commentars zum Codin. de officiis (ed. Goar. Par. 1648. p. 285—330): beide Werke finden sich in seinen sämmtlichen Werken Vol. I. III. u. XV. Ihm trat Konr. Decker mit seiner Staurolatria Rom. 1617. entgegen. — Wiederum das ganze Gebiet wird kurz zusammengefaßt von Federico Borromäo, Erzbischof von Mailand, Bruder und Nachfolger des Carlo Borromäo, in seinem Buch de pictura sacra libri duo. Mediol. 1634, abgedruckt mit Anmerkungen von Gori in dessen Symbol. litter. Dec. II. Vol. VII. Rom. 1754, welches nicht bloß mit Malereien, sondern den christlichen Bildern überhaupt sich beschäftigt, zu dem Zweck, den Künstlern zu einer würdigen Darstellung heiliger Gegenstände Anleitung zu geben. Das erste Buch handelt von den allgemeinen Erfordernissen, dem Schicklichen, der historischen Wahrheit, dem Nackten und der Bekleidung u. s. w.; im zweiten Buche kommen die einzelnen Aufgaben zur Sprache.

c. Die Monumente Roms. — Ein wesentlicher Fortschritt im Kreise christlich-monumentaler Studien oder vielmehr der wahre Anfang derselben war schon in der zweiten Hälfte des 16. Jahrh. an dem Orte gemacht, der durch seine Vorgeschichte der natürliche Ausgangspunkt und Mittelpunkt derselben ist, zu Rom, wo neben den auf das klassische Alterthum gerichteten Studien auch die für das christliche Alterthum aufblühten. Und es sind die Namen von zwei Forschern, die in dieser Beziehung voranstehen. Der eine ist Onofrio Panvinio aus Verona, Augustinereremit, zuletzt im Dienste des Cardinals Alexander Farnese, als dessen Begleiter er auf der Reise zu Palermo im Jahre 1568 starb. Er hat, als einer der ersten, in der Alterthumsforschung die monumentalen Quellen, Inschriften und andere Denkmäler, mit den literarischen verbunden, namentlich für die Geschichte Roms, auch Verona's; auch hat er gleicherweise das klassische wie das christliche Alterthum nebst dem Mittelalter umfaßt: so daß er in einem kurzen Leben, er erreichte nur ein Alter von 39 Jahren, den Ruhm erlangte, ad omnes et Romanas et ecclesiasticas antiquitates e tenebris eruendas geboren zu seyn (wie es auf dem Denkmal heißt, das seine Freunde ihm zu Rom in St. Agostino errichteten, abgedruckt in seinen Antiquitates Veronens. 1648. Bl. §. 3. vers.). Von seinen die letzteren betreffenden Schriften waren nur die wenigsten bekannt geworden: namentlich, außer dem Buch de coemeteriis (s. sogleich), de praecipuis urbis Romae sanctioribus basilicis 1554 (und 1570); erst unlängst sind durch Cardinal Mai seine dahin gehörenden Hauptwerke an's Licht gezogen: das ist die Geschichte und Beschreibung nebst Liturgie der beiden Hauptkirchen Roms, der lateranischen und der vatikanischen Basilika. Die eine de sacros. basilica, baptisterio et patriarchio Lateranensi libri V. (es sind aber nur vier Bücher vorhanden), geschrieben zu Rom 1562, ist von Rasponi ausge-

schrieben; daher Mai nur die Vorrede, Inhaltsanzeige und ein Kapitel über den Namen der Kirche hat abdrucken lassen, Spicileg. Vatic. Tom. IX. p. 141—189. Von dem anderen Werk de basilica Vaticana libri VII. gibt er umfängliche Auszüge, ebendas. S. 191—382. — Demnächst unternahm der Kleriker an der Peterskirche, Tiberio Alfarano, die Beschreibung der Peterskirche nach Vergleichung der älteren Nachrichten mit dem derzeitigen Befund, bei welcher er viel mehr in's Einzelne geht: er wollte ein anschauliches Bild derselben geben. Es erschien auch der Plan der Peterskirche zuerst 1589; sein Werk ist ungedruckt geblieben, doch von den Spätern viel benutzt (Bunsen, Beschreib. Roms. Bd. II, 1. S. 59). Es folgt dann eine zahlreiche Literatur über die römischen Kirchen, woraus ich nur die ältesten Werke über die Hauptkirchen Roms erwähne: von Abbate Paulus de Angelis Basilicae s. Mariae majoris de urbe descriptio. et delineatio. Rom. 1621; und von demselben herausgegeben: Basilicae veteris Vaticanae descriptio (auct. Petro Mallio), cum notis abbatis Pauli de Angelis. Rom. 1646; von Kanonikus Cäsar Rasponi de basilica et patriarchio Lateranensi libri IV. Rom. 1656.

Der andere, der an der Spitze einer eigenthümlichen Literatur steht über das unterirdische Rom (ein Gegenstand, den auch Panvinio schon berührt hatte in seinem Buch de ritu sepeliendi mortuos apud veteres Christianos et de eorundem coemeteriis), ist Antonio Bosio, der als Agent des Maltheserordens in Rom lebte. Er machte zu seiner Lebensaufgabe die Erforschung der altchristlichen Grabstätten der Stadt, denen er in den Jahren 1567—1600 alle Muße widmete, mit seinem Freunde de Rossi und Anderen sie durchwandernd: er nahm Pläne auf, verzeichnete die Grabschriften und beschrieb die Kapellen, Skulpturen und Malereien dieser Grüfte; sein Name steht angeschrieben in den Katakomben des Callistus vom 15. August 1598 (nach d'Agincourt Hist. de l'art. Tom. I. p. 22 not.). Bei seinem Tode jedoch (1629) war das Werk noch unvollendet; geordnet und vermehrt wurde es durch Severano, Priester des Oratoriums, von dem das letzte Buch ist: es erschien nämlich in vier Büchern auf Kosten des Carlo Aldobrandini, Gesandten des Maltheserordens in Rom (den Bosio zu seinem Erben eingesetzt hatte), unter dem Titel: Roma sotteranea. Rom. 1632. Hieran schließt sich zunächst die lateinische Bearbeitung, mit wenigen Aenderungen und Zusätzen von Aringhi: Roma subterranea novissima, in qua antiqua Christianorum et praecipue martyrum coemeteria, tituli, monimenta, epitaphia, inscriptiones ac nobiliora sanctorum sepulchra illustrantur, 2 Voll. Rom. 1651 und Paris. 1659.

d. Anwendung in der Kirchengeschichte. — Mitten unter diesen Einzelforschungen ist der erste, der die neuen Quellen für die Geschichte der Kirche verwerthet, der erste römische Geschichtschreiber derselben, Cardinal Cäsar Baronius, dessen großes Geschichtswerk zuerst 1588—1607 erschien. Gerade zu seiner Zeit wurden in Rom die beiden wichtigsten Denkmäler des christlichen Alterthums, die auf uns gekommen sind, ausgegraben, — beide mit Inschriften: die Statue des Hippolytus im Jahre 1551 (s. unten) und der Sarkophag des Junius Bassus im J. 1597; die er beide erwähnt, den letzteren erst in einem Zusatz der zweiten Auflage (a. 224. n. X. a. 358. n. XXVI.). Uebrigens sind es Grabschriften und Münzen, Malereien und Skulpturen, von denen er vielfältig Gebrauch macht. Schon in der evangelischen Geschichte: daß Simeon, der das Christkind auf die Arme nahm, priesterliche Funktion ausgeübt, findet er von der Kirche bezeugt in heiligen Bildern (a. 1. n. XL.); auch bezieht er sich auf Gemälde älterer Zeit, wonach Christus am Kreuz mit vier Nägeln befestigt sey, während in späteren Darstellungen drei Nägel üblich geworden (a. 34. n. CXIV.). Ferner für die ältere Kirchengeschichte. Auf die Säule des Marc Aurel nimmt er wegen der legio Fulminea und des Sieges über die Quaden im Jahre 174 Bezug und gibt eine Abbildung desselben, wie er dort dargestellt ist, unter dem Schutz des Jupiter pluvius (a. 176. n. XXIV). An den Skulpturen des Constantinsbogens, der wegen des Sieges über den Maxentius errichtet worden, bemerkt er den augenscheinlichen Verfall der Bild-

nerei (a. 303. n. CXVI); die Inschrift desselben theilt er weiterhin mit (a. 312. n. LX). Auch von manchen Münzen gibt er Abbildung: zuerst bezüglich der Eroberung Jerusalems durch Titus (a. 73. n. I.); die ersten Münzen mit christlichen Zeichen unter Constantin dem Großen. Aber irrthümlich, ungeachtet besonderer Vorsicht in diesem Falle, glaubt er auf einer Münze des Crispus, des Sohnes Constantin's, ein Zeichen des christlichen Bekenntnisses zu finden (a. 324. n. XV). Daß es öfter an strenger Kritik gebricht, mag der Schwierigkeit eines so umfassenden Unternehmens, wie der Stellung des Verfassers zu Gute gerechnet werden; der zumal der Anerkennung solcher Denkmäler sich nicht entziehen konnte, die für Reliquien galten, wie die hölzerne Krippe Christi, die in Rom aufbewahrt werde (a. 1. n. V). Ein Nachtheil, den die ganze Anlage des Werkes, nach annalistischer Ordnung, mit sich führt, zeigt sich auch hier; während dieselbe dazu dient, ihm den Karakter des Urkundlichen zu geben, geht bei dieser Vereinzelung der Zusammenhang verloren: eine Uebersicht über die Monumente im Ganzen oder irgend welche Klassen derselben nach ihrer Bedeutung für die Kirchengeschichte wird auf dem Wege nicht gewonnen. Dasselbe gilt von dem Gebrauch, den Baronius von den Monumenten hin und wieder in seinem Martyrologium macht: wo er auch der Bildsäule des Hippolytus gedenkt zum 22. August, so wie der Bilder des Georg zum 23. April.

II. Von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts. — 1. Nach der Unterbrechung durch den dreißigjährigen Krieg leben in Deutschland auch die Alterthumsstudien wieder auf. Und zunächst sind es die Bilder, die theils im Ganzen, theils für einzelne Punkte behandelt werden. Aber es waltet durchaus noch der literar-historische Karakter vor, bei mangelnder Kenntniß und Berücksichtigung der Monumente selbst. Die Hauptschrift dieses Fachs in der nächsten Zeit ist von Joh. Reiske, de imaginibus Jesu Christi. Jen. 1685. Dazu kommen manche kleinere Abhandlungen, welche doch von der Richtung der Studien Zeugniß geben, wie zuvor von Sprotta (Praes. Thomasio, Prof. in Jena): Insignia quatuor evangelistarum. Jen. 1667, und vermehrt 1671. Und von Joh. Nicolai: Disquisitio de nimbis antiquorum, imaginibus deorum, imperatorum olim et nunc Christi, apostolorum et Mariae capitibus adpictis. Jen. 1699.

Die polemische Richtung gegen das Papstthum nehmen zwei Abhandlungen auf, aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts: E. S. Cypriani de pictura teste veritatis in papatu 1703, und in seinen Dissert. varii argum. ed. Fischer. Coburg 1755. No. IX. und G. H. Goetzii Diss. de pictura papismi promotrice. Lub. 1713.

Eine eigene Folge bilden die Abhandlungen über die Fehler der Mahler, welche angemerkt werden, theils in kritischer Absicht, um die biblische Geschichte gegen falsche Auffassung zu sichern; theils in praktischem Zweck, um die Mahler davor zuwarnen. Manches Einzelne war in dieser Hinsicht schon seit der Reformationszeit zur Sprache gekommen: namentlich in der Schriftauslegung, wie wir bei Luther und Beza sahen. Die ersten aber, die im Zusammenhang und in eigenen Schriften den Gegenstand behandelten, sind: Joh. Frid. Jünger (resp. Ferber), de inanibus picturis. Lips. 1678. In zwei Abschnitten wird hier gehandelt von den unpassenden Gemälden, erstens in Betreff des gemalten Gegenstandes, wobei falsae, obscoenae ac scandalosae picturae unterschieden werden; sodann in Betreff der Art der Vorstellung, wobei unterschieden werden Fehler aus Unwissenheit oder aus Bosheit. Der Verfasser zeigt Kenntniß der Literatur, aber nicht der Kunstwerke; namhaft gemacht werden zwei Gemälde in Leipzig: der gehörnte Moses in dem philosophischen Auditorium (II. c. 24.) und die Ausgießung des heiligen Geistes ebendaselbst (II. c. 30.). Der andere ist M. Phil. Rohr, Pictor errans in historia sacra. Lips. 1679. und im Thesaur. philol. theol. Amstel. 1702. T. II. p. 860—871. Hier werden nach der Folge der biblischen Geschichte Alten Testaments und hauptsächlich des Lebens Jesu einestheils manche Verstöße gerügt gegen den Text und gegen die Gebräuche: wie die Darstellung des Moses mit zwei Hörnern und beim Abendmahl das zu Tische Sitzen,

statt Liegen; anderntheils willkürliche Annahmen abgewiesen, wie die Verwandlung der Weisen aus dem Morgenlande in Könige und die Befestigung der beiden Schächer am Kreuz nicht mit Nägeln, sondern mit Stricken. Auch dieser Verfasser stützt sich nicht auf eigene Kenntniß der Denkmäler, sondern hat, wie er selbst in der Vorrede sagt, gesammelt, was er in Schriften der Gelehrten angemerkt gefunden; sehr selten wird ein Gemälde genannt und wohl nur eines aus eigener Ansicht (c. II. Sect. 2. n. 27): Paulus auf der Reise nach Damaskus zu Pferde, welches er rügt, in einer Tafel an der Wand des großen Auditoriums des Collegiums zu Leipzig. — Es folgt die Abhandlung von Joh. Fabricius, Prof. der Theol. in Altdorf (resp. Krahe), Disp. theologica qua historia sacra contra nonnullos pictorum errores vindicatur. Alt. 1684. und P. C. Hilscher, de erroribus pictorum circa nativitatem Christi. Lips. 1689 u. 1705. Hieran schließt sich hauptsächlich in Excerpten aus Rohr und Brown, Fabricius, Hilscher die Schrift von Hulderícus Pulsnicensis, Erbauliche Nachrichten von allerhand Irrthümern derer Mahler, so sie in Entwerffung der biblischen Geschichte A. und N. T. zu begehen pflegen. Aus verschiedenen Skribenten zusammengetragen, in gehörige Ordnung gebracht und nebst einer Einleitung von eben solcher Materie herausgegeben. Frankf. u. Leipz. 1728. — Inzwischen hatte man im Auslande den Gegenstand aufgenommen: es erschien in Frankreich von Pelletier, Remarques sur les erreurs des peintres dans la représentation des nos Mystères et dans les sujets tirés de l'histoire sacrée, eine Reihe von Aufsätzen in den Mémoires de Trévoux 1804. 1805 (der erste Artikel im Okt. 1804, S. 1981 ff., der letzte im September 1805), worin bei den damaligen Malern die Verletzung des Kostüms in einer Anzahl hauptsächlich evangelischer Scenen gerügt wird. (Eine deutsche Uebersetzung davon ist das Buch: Kritische Anmerkungen über die Fehler der Maler wider die geistliche Geschichte und das Kostüm. Aus dem Französ. Leipz. 1772). Das Hauptwerk aber ist in Spanien erschienen von Ayala, Pictor christianus eruditus sive de erroribus qui passim committuntur circa pingendas atque effingendas sacras imagines. Matrit. 1730, worin nicht bloß Einzelnes herausgegriffen, sondern die Gegenstände der Bilder nach der Ordnung des Kirchenjahres und der heiligen Geschichte durchgegangen und gelehrt erläutert werden. Das Werk wurde von Cardinal Lambertini, nachmaligem Papst Benedikt XIV., sehr ausgezeichnet; darauf verweisend erklärt er, er könne nichts Besseres beibringen, de servorum dei beatif. Lib. IIII. P. 2. c. 21. §. 4. Opp. Tom. IV. p. 765 ed. Rom. 1749.

2. Eine neue Klasse von Denkmälern tritt in dieser Zeit in die christliche Alterthumsforschung ein, die Münzen.

Die Grundlage ihres Studiums überhaupt bildeten die Sammlungen von Münzen des Alterthums, welche mit großem Eifer seit dem 16. Jahrhundert erst in Italien angelegt waren, und dann in den anderen Ländern Nachahmung fanden. Aus der Ordnung und Beschreibung solcher Sammlungen, der Behandlung einzelner Klassen von Münzen und ihrer Anwendung auf die Geschichte ging als eine eigene höchst wichtige Disciplin die Numismatik hervor, die zuerst für die römischen Münzen sowohl der Republik als der Kaiserzeit ausgebildet wurde. Vor allen die letzteren waren von Bedeutung für die Geschichte der Kirche. Und da schon im J. 1579 Occo die römischen Kaisermünzen bis auf Heraklius bekannt gemacht hatte, wenn auch mangelhaft und in mancher chronologischen Verwirrung; so machte sofort Baronius, dem aber auch direkte Quellen zu Gebote standen, in seinen Annalen der Kirchengeschichte von ihnen Gebrauch. Im folgenden Jahrhundert wirkte ein reges Interesse für Denkmünzen der Gegenwart auf das Studium der alten Münzen zurück, welches zumal in der zweiten Hälfte desselben bedeutende Fortschritte machte und seinen Kreis bis in das kirchliche Gebiet ausdehnte.

Dieser Fortschritt zeigt sich einestheils in methodischer Hinsicht bei Ezechiel Spanheim. Derselbe hatte große Reisen gemacht, hatte auf diesen mannichfaltige Anregung zu jenem Studium empfangen und Kenntniß der bedeutendsten Münzsammlungen gewonnen. Im Jahre 1661, im Dienste des Kurfürsten von der Pfalz, ging er nach

Italien und Sicilien, von wo er erst im Jahre 1665 nach Heidelberg zurückkehrte; ein andermal wurde er von demselben nach Paris geschickt, wo er später als Gesandter des Kurfürsten von Brandenburg fast neun Jahre zubrachte und an den wöchentlichen Zusammenkünften für numismatische Zwecke bei dem Herzog Aumont Theil nahm. Gleicherweise blühte in Rom dieses Studium, wofür bei der Königin Christine ein Einigungspunkt war. Auch gab sein dortiger Aufenthalt Anlaß zu seinem numismatischen Hauptwerk: Dissertationes de praestantia et usu numismatum antiq., Rom. 1664, welches großen Eingang fand (2. Ausg. Amstelod. 1671. 3. Ausg. Lond. 1706 und nach seinem Tode Amstelod. 1717); darin leitete er die Kunde dieser Denkmäler in das allgemeine Geschichtsstudium hinüber und zog aus den Münzen für die eindringende Erkenntniß des Alterthums vielfachen Gewinn. Aber an der Gränze des christlichen Zeitalters blieb er stehen; nur am Schluß (Tom. II. diss. XIII. c. II. §. 7. p. 638 sq. ed. Amst.) kommen einige byzantinische Münzen, des Constantius und Heraklius, zur Sprache; und gelegentlich einmal ist von dem Moses cornutus auf Münzen die Rede (Tom. II. Diss. VII. c. II. §. 2. p. 400). — Zu gleicher Zeit benutzte Cardinal Norisius die Münzen als Unterlage historischer Thatsachen, insbesondere zur Feststellung chronologischer Epochen in gelehrten Abhandlungen, von denen namentlich seine Epistola ad Pagium de nummo Herodis Antipae (bei s. Annus et epochae Syro-Maced. Florent. 1689) hier zu bemerken ist, da diese Münze vorzüglich dient, die Epoche der christlichen Aere zu bestimmen.

Sodann eine materielle Erweiterung in der Richtung auf das kirchliche Gebiet erhielt die Münzkunde, da nun auch die lange versäumten Münzen des byzantinischen Reichs an die Reihe kamen. Noch Patinus war in seinen bronzenen Kaisermünzen, wie einst Occo, bei Heraklius stehen geblieben (Imperat. Rom. a Julio Caesare ad Heraclium Numismata. Argent. 1671, und wiederholt Amstel. 1697); du Cange aber war der erste, der die byzantinischen Münzen späterer Zeit gelehrt erläuterte, in seiner Schrift de inferioris aevi numismat. Par. 1678, sie auch bekannt machte, obwohl minder genau, in seiner Historia Byzantina. Par. 1682. Sorgfältiger ging Banduri zu Werke, der für jene Zeit einen Abschluß der byzantinischen Münzkunde herbeiführte, wobei nur eine übersichtliche Behandlung vermißt wird, in seinem großen Werke: Numismata imperatorum a Decio ad Palaeologos usque. Par. 1718. 2 Voll. — Von den zu dieser Zeit erschienenen Münzen des Mittelalters und der neueren Zeit möge nur die Folge päpstlicher Münzen, seit Martin V. bis zum Jahre 1699, hier erwähnt werden, welche Bonanni herausgab, Numismata pontificum roman. Rom. 1699. 2 Voll. Dazu von Beger die Numismata pontif. rom. ex cimeliarcho Berolinensi edita et illustrata. Colon. 1704.

Zu derselben Zeit wurde nun auch das theologische Interesse an den Münzen gepflegt. Was den Standpunkt des heidnischen Alterthums angeht, so ist zwar von Ezechiel Spanheim der religionsgeschichtliche Inhalt derselben nicht berücksichtigt in seinen Abhandlungen de praestantia et usu numism., und sein Werk de religione gentilium ex nummis illustranda ist nicht erschienen. Zuvor aber hatte Balthasar Bebel, Professor der Theologie in Straßburg (der wegen seiner Schriften über die kirchlichen Alterthümer noch genannt wird) dem Gegenstande vier Abhandlungen gewidmet: Disputationes philologicae de theologia gentili ex antiquis nummis eruta. Witeb. 1658. 1659. Zu derselben Zeit schrieb Joh. Benedikt Carpzow, Prof. der Theologie in Leipzig, seine Disputatio de nummis Mosen cornutum exhibentibus. Lips. 1659. Weiter wird die Bedeutung der Münzen, der jüdischen und römischen, für die Schriftauslegung gewürdigt von Lacarry, Professor des Hebräischen in Clermont, in seiner Prolusio apologetica antiquorum numismatum intelligentiam interpreti sacrae scripturae esse necessariam (im Anhang seiner historia Rom. per numismata illustrata) Claromont. 1671. Und mit derselben ist ihre Bedeutung für die Kirchengeschichte erläutert von Val. Ernst Löscher, nachmals Superintendenten in Dresden, welcher selbst

auch eine Münzsammlung zusammengebracht hat, deren Katalog im J. 1752 erschienen ist; von ihm sind aus jüngeren Jahren drei Abhandlungen: Schediasma de nummorum veterum in theologia, explicatione s. scripturae et ecclesiasticae antiquitatis usu. Jen. 1694; ferner De rei nummariae usu in hist. ecclesiastica, und De rei nummariae usu in explicatione sacrae antiquitatis. Witeb. 1695. Denselben Gegenstand behandelt N. de Grainville, Lettre sur l'usage qu'on peut faire des médailles par rapport à la religion, in den Mémoirs de Trevoux a. 1715. Aout. p. 1411—1433. Im Einzelnen hat dann Petrus Zorn mehrere Münztypen von biblischem Interesse erläutert und andere in kirchengeschichtlicher Hinsicht im Widerspruch mit Baronius ausgelegt, in besonderen Abhandlungen, deren mehrere aufgenommen sind in seine Opuscula sacra, 1731; auch seine umfänglichere Schrift Historia fisci Judaici, Altona 1734, knüpft besonders an eine Münze des Nerva an, wobei er die Auslegung des Baronius berichtigt. Auch von Zeibich sind einige Abhandlungen, in denen Münzen zur Exegese benutzt werden: Specimen observationum in N. T. ex numismatibus antiquis, und Observationes ex nummis antiquis sacrae. Witeb. 1743. 1745.

Endlich sind die Münzen noch zur Erklärung der Kirchenväter, namentlich in holländischen Ausgaben verwendet. Bei klassischen Schriftstellern war längst zuvor ein vereinzelter Anfang gemacht, aus Münzen sie zu erläutern, von Torrentius, Prediger in Antwerpen, in seinem Commentar zum Suetonius, Antverp. 1578. Erst ein Jahrhundert später folgte Patinus, der ebenfalls den Suetonius „notis et numismatibus illustravit", Basil. 1675; und seitdem wurde diese Art Illustration gewöhnlich, wie die Ausgaben des Sueton von Grävius (1679), Pitiskus (1690) und Ezech. Spanheim (1696) beweisen. Ebenso wurde Florus herausgegeben von Grävius (1680) und Beger (1704), so wie Aurelius Viktor von Pitiscus (1696). — Dieselbe Methode wandte Gronow hin und wieder bei seiner Ausgabe des Minucius Felix an, Lugd. Bat. 1709; desgleichen Havercamp bei seinen Ausgaben von Kirchenvätern: dem Apologeticus Tertullian's, Lugd. Bat. 1718, und dem Orosius, Lugd. Bat. 1738 und 1767, welche mit Abbildungen von Münzen ausgestattet sind.

3. Eine fernere Epoche in den monumentalen Studien überhaupt durch Erforschung und Bekanntmachung neuer Quellen, so wie durch Begründung einer Hülfswissenschaft, der lateinischen wie der griechischen Paläographie, bezeichnen die beiden großen Benediktiner aus dem Ende des 17. und dem Anfange des 18. Jahrhunderts, deren Grabmäler bei einander zu Paris in der Kirche St. Germain des Prés stehen, Mabillon und Montfaucon. Beide sind auf Reisen, die zunächst literarischen Zwecken galten, auch den Kunstdenkmälern gerecht geworden, deren Unentbehrlichkeit für die Erkenntniß des Alterthums, wie wir sahen (S. 753), Montfaucon klar ausspricht: sie haben auf diesem Gebiet, der letztere mehr gesammelt, der erstere mehr persönlich fruchtbare Anregung gegeben.

Mabillon, eben so hervorragend durch wahre Frömmigkeit wie durch Gelehrsamkeit, hatte schon die Bibliotheken von Frankreich und Belgien durchforscht für seine Acta Sanctorum ordinis Benedicti, welche seit 1688 erschienen, auch sonst viel Neues in seinen Analecta (seit 1775) an's Licht gestellt, als er durch den Minister Colbert zu einer Reise nach Deutschland und der Schweiz veranlaßt wurde, um die dortigen Bibliotheken zu benutzen, im Jahre 1683: so besuchte er binnen drei Monaten Basel, St. Gallen, Einsiedeln, Reichenau, Augsburg, Regensburg, Tegernsee, — nach Wien kam er nicht, da es von den Türken belagert wurde. Ebenso auf königliche Kosten, auf Veranlassung des Pairs und Erzbischofs von Rheims, de Teller, unternahm er im J. 1685 eine fünfmonatliche Reise nach Italien, wo er Turin, Mailand, Verona, Padua, Venedig, Ravenna, Rom und Neapel, Florenz, Bologna, Bobbio sah und von wo er 3000 gedruckte und geschriebene Bücher für die Pariser Bibliothek zurückbrachte. Seine Reise glich einem Triumphzuge: überall kam man ihm entgegen, lud ihn ein und geleitete ihn zur Besichtigung der Schatzkammern und Bibliotheken (wie in seiner Vita

erzählt wird, vor seinen Analecta ed. nov. p. 14 sq.). Und wie er selbst aller Orten seinen Verkehr mit wissenschaftlichen Männern beschreibt, gibt er ein anschauliches Bild von der damaligen wissenschaftlichen Bewegung. Er achtete aber nicht bloß auf Handschriften, bei denen er auch der Malereien gedenkt; sondern auch auf die anderen Denkmäler des christlichen Alterthums und des Mittelalters: insbesondere macht er die Grabmäler in den Kirchen namhaft (wie er in Basel die Denkmäler des Erasmus und des Oekolampadius, das letztere nicht ohne eine Verwahrung anführt). Den Inhalt seiner Studien und Berichte bezeichnet er also: Nobis bibliothecae, vetera monumenta et cimelia, inscriptiones, viri doctrina et eruditione praestantes, narrationis argumentum subministrabant . . . Picturis etiam et tabellis nonnunquam locus erit; habent enim res hujusmodi non parum momenti ad rem litterariam, wie es in der Vorrede zur italienischen Reise heißt. Auf beiden Reisen war er von dem Benediktiner Michael Germain begleitet; er hat sie beschrieben, das Iter Germanicum im vierten Band der Analecta vetera 1685 (ed. nov. p. 1—16), das Iter Italicum in ausführlicherer Behandlung in seinem Museum Italicum, Tom. I. P. 1. 1687 (und 1724).

Im folgenden Decennium führte Montfaucon seine italienische Reise aus vom Mai 1698 bis zum Juni 1701, nachdem er eben seine Ausgabe des Athanasius beendet hatte (1689—1698). Er war inne geworden, daß nicht ohne Durchforschung der Bibliotheken Italiens, wohin so viele Handschriften aus Griechenland gekommen, an die griechischen Kirchenväter die letzte Hand könne gelegt werden: und so war der Hauptzweck seiner Reise solche Handschriften zu benutzen, um bekannte Texte zu verbessern, neues an's Licht zu bringen. Zugleich achtete er aber nicht allein auf Alles, was ihm in griechischer und lateinischer Literatur Bedeutendes vorkam, sondern auch auf die anderen Denkmäler des Alterthums, die in Kirchen und Museen oder am Wege sich darboten. Er besuchte die Hauptorte Ober- und Mittelitaliens, verblieb in Rom drittehalb Jahre, sah auch Neapel und Capua; der Plan, die Reise nach Calabrien und Sicilien auszudehnen, kam nicht zur Ausführung, eben so wenig der Gedanke, von Venedig nach Dalmatien und dem Peloponnes überzusetzen, das letztere nicht wegen der unruhigen Zustände Italiens. Die Reise ist beschrieben in seinem Diarium Italicum sive monumentorum veterum bibliothecarum, musaeorum etc., notitiae singulares in itinerario Italico collectae. Paris 1702, worin Inschriften sowohl des klassischen als des christlichen Alterthums und des Mittelalters, und außer Verzeichnissen von Handschriften, Nachrichten von heidnischen und christlichen Alterthümern mitgetheilt werden, insbesondere den Denkmälern Roms (hauptsächlich den heidnischen aus einer Handschrift des Flaminius Vacca) ausführliche Beschreibung gewidmet ist. Ueberhaupt zeigt er ein größeres Interesse für die klassischen als für die christlichen Denkmäler: die letzteren setzt er meist als bekannt voraus. Und in seinen Mittheilungen ist er öfter flüchtig und ungenau, wovon ein auffallendes Beispiel die Bemerkung über eine Säule bei der Paulskirche zu Rom (p. 168) ist: es sey ungewiß, ob ihre Skulpturen heidnisch oder christlich seyen; es ist aber der Osterleuchter mit Scenen aus dem Leben Jesu. Daher hat er sich hinsichtlich der Beschreibung Roms eine ernste Kritik zugezogen in einer eigenen Schrift von Ficoroni: Osservazioni sopra l'antichità di Roma descritte nel Diario italico dal P. Montfaucon. Roma 1709 (worin auch S. 35 f. jene Anmerkung über den Osterleuchter gerügt wird). Werthvoll für das Mittelalter sind hauptsächlich seine Mittheilungen über Siena (p. 341—351), die ihm von zuverlässiger Hand zugekommen waren.

Diese Studien fanden ihren Abschluß einestheils in seinem großen Handschriften-Katalog (1729), anderentheils in einer umfassenden Monumenten-Sammlung. Montfaucon hatte sich zu einer Lebensaufgabe gemacht, das klassische Alterthum insgesammt, in seinen religiösen, häuslichen und bürgerlichen Denkmälern, vor Augen zu stellen und zu erläutern: 26 Jahre hat er dafür gesammelt; auch in Italien, wie er erklärt, den

größten Theil seiner Muße auf die Besichtigung der Monumente und Museen verwendet, (Antiq. expl. T. I. p. II). Der Prospekt erschien 1716: das Werk selbst Antiquité expliqué, Par. 1719, in fünf Bänden, 2. Aufl. 1722; dazu ein Supplement in fünf Bänden, 1724. Er geht bis in's fünfte Jahrhundert hinab, die Zeit Theodosius II., der seinem Großvater eine Säule errichtete: „dies letzte Werk des eleganten Alterthums ist gleichsam die Gränzsäule, woran noch die wenn auch unvollkommenen Spuren der bildenden Kunst wahrgenommen werden; seit jener Zeit etwa haben die nordischen Völker, welche ganz Europa überschwemmten, überall Barbarei hingebracht" (Tom. I. p. XIV). Die wichtigsten von ihm mitgetheilten antiken Denkmäler, die ein kirchengeschichtliches Interesse haben, sind das Pantheon (T. II. P. 1), der Titus- und der Constantinsbogen (T. IV. P. 1); ferner aus der Zeit der christlichen Kaiser der neu aufgefundene Schild des Valentinianus (Suppl. T. IV.) und mehrere Consular-Diptycha (T. III. P. 1 und Suppl. T. III.). Ausführlich geht er auf die Abraxasgemmen ein (T. II. P. 2). Eigentlich christliche Kunstdenkmäler erscheinen nur ausnahmsweise, wie die Reliefs eines altchristlichen Sarkophags (Suppl. T. III. p. 50), die er aber unrichtig für drei Engel beim Untergang Sodoms erklärt. Dazu kommt, nur als Beigabe, aus mittelalterlicher Zeit die Abbildung achteckiger Kirchen, auf die er zuerst aufmerksam macht (Suppl. T. II. p. 219 sq.), so wie einiger Miniaturen, von denen sogleich noch die Rede seyn wird. — Hieran schließt sich für das Mittelalter sein zweites großes Denkmälerwerk: Les Monuments de la Monarchie Françoise, welches Paris 1729—1733 in fünf Bänden erschien und von der ältesten Zeit bis auf Heinrich IV. sich erstreckt. Diese erste Abtheilung enthält aber nur die dynastischen Denkmäler Frankreichs und was damit zusammenhängtt; die folgenden Abtheilungen, von denen die zweite in zwei Bänden die gottesdienstlichen Alterthümer umfassen sollte (s. T. I. p. V), sind nicht erschienen; Montfaucon starb im Jahre 1741.

4. Zu gleicher Zeit wurde das Studium der christlichen Alterthümer besonders in Italien eifrig getrieben, das auch zu neuen und wichtigen Publikationen kirchlicher Kunstdenkmäler führte. Hier stehen in erster Linie die Miniaturmalereien in Handschriften, welche eine der vornehmsten Quellen wie für die Kunstgeschichte so auch für die monumentale Theologie sind. Den Anfang mit ihrer Herausgabe, und zwar aus Handschriften der Wiener Bibliothek hat Lambek gemacht: unter anderen sind vollständig die Malereien der uralten griechischen Handschrift der Genesis von ihm veröffentlicht in seinem Commentar. de bibl. Caesar. Vindob. Lib. III. Vindob. 1670. Ebenfalls von Miniaturen griechischer Handschriften sowohl der heil. Schrift als der Kirchenväter theilte Montfaucon Abbildungen mit in seiner Palaeographia Graeca (1708) und seiner Bibliotheca Coisliniana (1715), wie auch in dem genannten Werk: Antiquité expliquée T. I. P. 2. und T. III. P. 1. Wogegen er Abbildungen abendländischer Miniaturen unter seine Monuments de la Monarchie Franç. aufgenommen hat. Damit war aber Baluz vorangegangen, der mit mehreren fränkischen Miniaturen seine Capitularia regum Francorum (1677) ausstattete und Mabillon, der aus der berühmten Bibel des 9. Jahrhunderts von S. Paolo in Rom in seinem Museum Italicum (1687) eine Probe gab. — Dazu kommt nun die vollständige Veröffentlichung zweier der wichtigsten Bilderhandschriften: die eine, das griechische Menologium des Basilius aus dem 10. Jahrhundert zu Rom und (damals) zu Grotta Ferrata, welches der nachmalige Papst Clemens XI. zur Hälfte in's Lateinische übersetzt hatte, erschien griechisch und lateinisch mit sämmtlichen Bildern in Kupferstich, herausgegeben von Cardinal Albani, Rom. 1727 in drei Theilen. Die andere ist das syrische Evangeliarium des 6. Jahrh. in der mediceischen Bibliothek zu Florenz, dessen Miniaturen Assemani veröffentlichte in seinem Catal. bibl. Medic. Laurent. Mss. oriental. Florent. 1742. Durch solche Publikationen war ein Stoff dargeboten, woraus eine zusammenfassende Bearbeitung gegeben werden konnte, wie solche für einen Theil desselben zum ersten Male Petrus Zorn in einer für jene Zeit werthvollen und noch zu beachtenden

Schrift gab: Historia bibliorum pictorum ex antiquitatibus Ebraeorum et Christianorum illustrata. Lips. 1743.

Hiernächst, in dem Menschenalter seit dem Ende des 17. Jahrh. kommen, hauptsächlich aus Rom, auch die übrigen Klassen von Kunstdenkmälern sowohl aus den Katakomben als aus den Kirchen zur Veröffentlichung in Werken, die immer noch eine Grundlage des Studiums bilden. Aus den Kirchen sind es vor Allem die Mosaiken. Schon Mabillon hatte ein Mosaikbild aus Rom veröffentlicht, in seinem Iter. Italicum (zu p. 231). Und Montfaucon erwähnt ein solches zu Ravenna, welches er mittheilen würde, wenn nicht ein Anderer ihm zuvorgekommen wäre, in seinem Diarium Italicum p. 97. Das ist Ciampini, der die Malereien dieser Art besonders aus Rom und Ravenna sammelte und erklärte in seinem Werk: Vetera Monumenta. Rom. 1690 und (nach seinem Tode erschienen) 1699; wozu noch kommt: De sacris aedificiis a Constantino M. constructis. Rom. 1693.

Was die Denkmäler aus den Gräbern betrifft, so erschienen zuerst die Lampen mit Figuren, welche Bertoli gesammelt und gezeichnet, mit Anmerkungen von Bellori: Li antiche lucerne sepolcrali figurate raccolte dalle cave sotterranee e grotte di Roma. Rom. 1681.; es sind sowohl heidnische als christliche, die letzteren werden zum Schluß der dritten Abtheilung mitgetheilt. Darauf gab Buonarroti in Florenz die Gläser mit Figuren mit umsichtigen Erläuterungen in seinen Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro trovati ne' cimiteri di Roma. Firenze 1716. Die Cömeterien selbst nebst den Alterthümern insgesammt, die sie darboten, abgesehen von den Sarkophagen und Wandmalereien, beschrieb und erläuterte Boldetti: Osservazioni sopra i cimiteri de' santi martiri e antichi cristiani. Rom. 1720. Einen Abschluß für jene Zeit erlangte diese Literatur durch Bottari, der nach Aringhi auf Veranlassung des Papstes Clemens XII. auf's Neue die Sarkophäge und Wandmalereien der Cömeterien Rom's veröffentlichte: Sculture e pitture sagre, estratte dai cimiteri di Roma publicate gia dagli autori della Roma sotterranea. Rom. 1737—54. 3 Bde. mit einem gelehrten Commentar, wobei er sich zur Aufgabe machte, mit Vermeidung aller Abschweifung an die Erklärung sich zu halten (s. die Pref. T. I. p. VIII).

5. Die weitere Forschung, die auf Sammlung und Verarbeitung des monumentalen Stoffs gerichtet ist, theilt sich nun in drei Zweige, indem die Monumente sowohl nach dem Orte als nach dem Gegenstande geordnet und veröffentlicht, anderntheils für die geschichtliche Darstellung verwendet werden.. Zuerst also die lokalen Sammlungen: nachdem die christlichen Alterthümer Rom's an's Licht gezogen waren, erhalten nun andere Hauptorte Italiens ihre monumentale Beschreibung. Es werden entweder heidnische und christliche Denkmäler zusammengefaßt, wie für Aquileja von Bertoli (Le antichita d' Aquileja profane e sacre. Venezia 1739, für Verona von Maffei Museum Veronense. Veron. 1749.; oder die christlichen Denkmäler ausschließlich behandelt, wie für Mailand von Allegranza, Spiegazione sopra alcuni sacri monumenti antichi di Milano inediti. Milano 1757.

Die andere Art ist, einzelne Klassen von Denkmälern zusammenzustellen und zu erläutern. Nachdem Ciampini mit den Mosaiken vorangegangen war, folgen jetzt die Arbeiten von Gori, der sich längere Zeit mit den Denkmälern des klassischen Alterthums beschäftigt und das Museum Florentinum herausgegeben hatte, darauf den christlichen Denkmälern sich zuwandte und es bedauerte, so spät dazu gekommen zu seyn (in seinen Symbolae litterariae, seit 1748, worin von ihm und Andern klassische und christliche Alterthümer behandelt werden). In seinem Thesaurus gemmarum astriferarum. Florent. 1750. 3 Bände, kommen einige christliche Gemmen vor. Sein Hauptwerk in dieser Richtung über die Elfenbeinschnitzwerke erschien erst nach seinem Tode in drei Bänden: Thesaurus veterum diptychorum consularium et ecclesiasticorum. Op. posthum. Florent. 1759., besorgt von Passeri, der jedem Bande eine Vorrede und dem letzten Zusätze beifügte.

Endlich tritt in dieser Zeit auch die Benutzung und Erörterung der Monumente für die Auffassung des christlichen Lebens und die Geschichte der Kirche ein. Was die kirchlichen Alterthümer betrifft, so waren dieselben bisher hauptsächlich unter dem Gesichtspunkte des Cultus und der kirchlichen Gebräuche (ritus) aufgefaßt und dafür die literarischen Quellen benutzt. Nachdem aber im Laufe des 17. Jahrhunderts die Erforschung der Monumente solche Fortschritte gemacht und ihre Kenntniß sich verbreitet hatte, nahm zu Anfang des 18. Jahrh. Joh. Alb. Fabricius die Hauptklassen derselben in den Plan auf, den er in umfassender Weise nach Analogie der Thesauri für die griechischen und römischen Alterthümer, entwarf für eine Sammlung der Hauptschriften über die kirchlichen Alterthümer. Dieser Thesaurus antiquitatum ecclesiasticarum, dessen Entwurf zuerst in seiner Praefatio zu Voigti Thysiasteriologia. Hamb. 1709., dann in seiner Bibliographia antiquaria, ed. 2. Hamb. 1716. p. 112—116 erschien, war auf zwölf Bände berechnet, von denen der siebente die Kirchengebäude und das kirchliche Geräth, der zwölfte die Cömeterien umfassen sollte; in den beiden Fächern werden an erster Stelle aufgeführt die Werke von Ciampini und Aringhi. Dadurch war der Stoff und die Aufgabe bezeichnet. Die Ausführung derselben erfolgte um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Der erste, der den Monumenten in der Darstellung der Alterthümer Raum gab, war Mamachi, der mit seinem weit angelegten Werk: Origenes et antiquitates christianae nicht zu Ende gekommen, von den Monumenten aber, freilich nur denen aus den Katakomben, namentlich Sarkophagen, Lampen, bemalten Gläsern im ersten und dritten Theil (1749. 1751) einen mäßigen Gebrauch gemacht hat. Ebenso wurde es für die Kirchengeschichte überhaupt von Joseph Blanchini und dem Kupferstecher Barbazza unternommen, sie auf die monumentalen gleichwie auf die schriftlichen Quellen zu gründen in der Demonstratio historiae ecclesiasticae quadripartitae comprobatae monumentis pertinentibus ad fidem temporum et gestorum. Rom. 1752—54., ein Band in drei Theilen, der aber nur die beiden ersten Jahrhunderte umfaßt. Auf alle Zeitalter der Kirche wurde die Behandlung der Alterthümer zuerst ausgedehnt von Pelliccia, wobei auch die mittelalterlichen Denkmäler Berücksichtigung finden, De ecclesiae politia, zuerst 1777; indessen haben die engen Schranken des Compendiums dafür nicht viel Raum hergegeben: in eingehender Weise werden nur die altchristlichen Inschriften in einer besondern Abhandlung erörtert (siehe unten).

Zu diesen auf ganze Gebiete gerichteten Arbeiten kommt noch die Behandlung einzelner Denkmäler, sey es, daß es hauptsächlich nur auf ihre Veröffentlichung abgesehen ist, oder daß sie gelehrt erläutert werden. Dahin gehören, um einige verdiente Namen nicht mit Schweigen zu übergehen, die Abhandlung von Aeg. Mar. Bandini: In antiquam tabulam eburneam sacra quaedam D. N. Jesu Christi mysteria anaglypho opere exhibentia observat. Florent. 1746. und die beiden Schriften von Steph. Borgia: De cruce Vaticana. Rom. 1779. und De cruce Veliterna. Rom. 1780.

III. Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart. — Seit dieser Zeit hat die christliche Alterthumswissenschaft, gleich dem Alterthumsstudium überhaupt, eine neue Gestalt gewonnen, sowohl durch die Neuheit eines unermeßlichen Materials, das nun erst zugänglich geworden, als durch den Geist, in welchem es angeeignet und die Methode, mit welcher es bearbeitet worden: wodurch erst dem Studium, das bis dahin im Allgemeinen in abstrakt gelehrter Behandlung des Einzelnen, großentheils ohne Kenntniß der Denkmäler befangen war, Lebendigkeit und wissenschaftlicher Karakter gegeben wurde. — Die Theologie hat dabei zwar nicht das erste Wort; denn zu Anfang dieses Zeitraums war sie in voller Auflösung begriffen. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß sie auf diesem Gebiet das letzte Wort haben muß. Und dahin schreitet auch die Entwicklung fort.

Es sind aber die drei Menschenalter des abgelaufenen Jahrhunderts zu unterscheiden.

A. Von 1771 bis 1815. — 1. Wir dürfen uns freuen, an der Spitze dieser großen Bewegung zwei Heroen unserer Nationalliteratur zu erblicken: Herder und Göthe. Herder hatte überhaupt ein Augenmerk auf die bildende Kunst, wußte mit verwandtem Sinn in ihre Hervorbringungen einzugehen und mit Geist sie zu deuten. Eine besondere Streitfrage leitete ihn auf das christliche Alterthum. Lessing, der zuerst unter den Deutschen einzelne, auch entlegene Aufgaben der klassischen Archäologie mit Scharfsinn und Geschmack behandelte, hatte auch die Frage untersucht: wie die Alten den Tod dargestellt? (1769). Da seine Antwort nicht befriedigen konnte, nahm jener die Untersuchung auf und führte sie fort für die Gräber der Christen, wo die Anfänge der christlichen Kunst sich zeigen (S. Werke, zur schönen Liter. u. Kunst Thl. XI.). Und wenn Göthe von den heidnischen Gräbern sagt: der Wind, der über sie hergeht, bringe Wohlgerüche zu uns, — so läßt die Darstellung Herders erkennen, daß Friede und Zuversicht des ewigen Lebens aus den Grabmälern der alten Christen zu uns sprechen. — Hingegen eins der vollendetsten Kunstwerke aus der Blüthezeit des Mittelalters, die unbeachtet, selbst geringgeschätzt da standen, da ein kirchlich wie künstlerisch gesunkenes Zeitalter kein Verständniß dafür hatte, wurde durch Göthe zu Ehren gebracht; noch ein Jüngling war er, als er ergriffen von einem Wunderwerke deutscher Baukunst, dem Münster zu Straßburg, dessen Herrlichkeit feierte in einem begeisterten Denkmal seines Meisters, des Erwin von Steinbach (1771). Und obwohl eine Zeitlang der mächtige Eindruck der klassischen Kunst in Italien seinen Blick ablenkte, ja seinen Sinn so fesselte, daß er die Kunst des Mittelalters barbarisch schelten konnte; so kehrte er doch wieder zu dieser zurück: nach mehr als funfzig Jahren, als der Sinn für deutsches Alterthum ringsum aufgelebt war, schrieb er seinen zweiten Aufsatz von deutscher Baukunst (1823). — und so verbindet er in seiner eigenen Geschichte diese beiden Zeitalter. Zwischen diesen Anschauungen liegen aber große Studien und Arbeiten der Zeitgenossen.

2. Der erste, der solcher Forschung für die mittelalterliche Kunst, und zwar in Italien, sich hingab, war d'Agincourt. Er siedelte dort hinüber im Jahre 1778, lebte in Rom und wandte die Arbeit eines Lebens darauf, die Denkmäler der Kunst vom christlichen Alterthum durch das Mittelalter hindurch bis zur neuern Zeit zu sammeln als Grundlage der christlichen Kunstgeschichte. So unternahm er mit Entsagung ein Werk, dessen Vollendung und Frucht er kaum hoffen durfte zu sehen; er starb (1814), als nur die ersten Lieferungen erschienen waren. Langsam wurde es vollendet, in sechs Bänden mit 325 Kupfertafeln. Das ist seine Histoire de l'art par les monumens welche französisch (Paris 1823), dann in zwei italienischen Ausgaben (1830—1838), endlich in einer deutschen Ausgabe mit Auszug aus dem Text erschienen ist. Die Kupfer sind jetzt auch die Hauptsache, und um so werthvoller, da sie die Zeugen von manchen Denkmälern sind, die seitdem zu Grunde gegangen, wie z. B. die Thüren der Paulskirche in Rom. — In zweiter Linie steht Millin, dessen Hauptthätigkeit zwar den Denkmälern des klassischen Alterthums gewidmet war; doch war er aufmerksam auch auf die Werke der christlichen Kunst in ihren verschiedenen Perioden: und wie er auf seinen Reisen in Südfrankreich und Oberitalien beiderlei Denkmäler aufsucht und beschreibt, so hat er in den Kupfertafeln zu seiner Reise durch Südfrankreich Abbildungen von Denkmälern des höheren christlichen Alterthums daselbst gegeben, welche den Denkmälern des unterirdischen Rom's an Wichtigkeit gleichkommen. Seine drei archäologischen Reisewerke sind: Voyage dans les départements du midi de la France. Paris 1807—11. vier Bände (der vierte in zwei Theilen); Voyage en Savoie, en Piémont, à Nice et à Gênes. Paris 1816. und Voyage dans le Milannais etc. Paris 1817., die beiden letztern jedes in 2 Bänden. Auch sein Magazin encyclopédique (1795—1815) enthält manche Aufsätze über Denkmäler der altchristlichen und der mittelalterlichen Kunst.

Gleichzeitig wurde in Deutschland die Geschichte der neueren Kunst überhaupt und die Geschichte der Kunst in Deutschland insbesondere durch Fiorillo ausgeführt in gründ-

licher, aber trockener Weise; während Friedrich Schlegel, nachdem er in Paris die zusammengehäuften Kunstschätze aller Länder gesehen hatte, in glänzender Beschreibung sie vor Augen stellte und mit religiösem Antheil in das poetische Verständniß derselben einführte.

B. Von 1815 bis 1844. — 1. Den zweiten Zeitraum haben wir zu rechnen etwa von 1815 bis 1844, in welchem zunächst für die heutige Kunstgeschichte, dann auch für die christliche Kunstarchäologie der Grund gelegt worden. Dies knüpft aber insbesondere für Deutschland und Frankreich an eine zweifache Erregung an, die mit den weltgeschichtlichen Ereignissen zusammenhängt, welche zu Anfang der Periode zu einem Abschluß kamen. Es war einestheils der geschichtliche Sinn, der nach der Verflachung und abstrakten Bildung des vorigen Jahrhunderts erwacht war und die Vergangenheit lebendig an die Gegenwart knüpfte, indem er die Quellen des nationalen Bewußtseyns aus ihr hervorleitete. Es war zugleich der religiöse Sinn, der unter den öffentlichen Heimsuchungen gekräftigt war und mit Liebe zur Kirche auch wieder das Verständniß ihrer Vergangenheit erschloß, und wie zu den heiligen Urkunden, so zu den Denkmälern der Geschichte zurückleitete; die eifrige und eindringende Erforschung derselben führte mit der Neubildung der Theologie überhaupt auch zur Erneuerung der kirchlichen Alterthumswissenschaft.

Was zuerst das Geschichtsstudium überhaupt betrifft, so kam dadurch das Mittelalter wieder zu Ehren. In Deutschland wandte man sich gleicherweise zu den Schriftdenkmalen (und die Monumenta Germaniae historica, seit 1818 vorbereitet, seit 1826 erschienen, sind selbst ein Denkmal dieses Sinnes), wie zu den steinernen: und vor Allem war es die grundlegende Kunst, die Architektur, deren Werke erforscht und bekannt gemacht wurden: Moller begann 1815 seine Denkmäler der Baukunst herauszugeben; Boisserée gab durch Messung und Zeichnung einen Begriff von dem Dom zu Cöln und seiner Vollendung. Das erhabene Bauwerk (das seit 1794 die Mittel zur Erhaltung verloren) war in Verfall gerathen und drohte Gefahr: und es wurde der Vorschlag gemacht, es mit einem Zaun zu umziehen und es in sich zusammenfallen zu lassen. Als aber im Jahre 1816 Schinkel zur Untersuchung des Baustandes nach Köln gesandt war, wurde zuerst die Unterhaltung und Wiederherstellung gesichert; woran sich später die Fortführung des Bauwerks anschloß. Und nach der Bedeutung, welche dieser Bau für die kirchliche Architektur und das Studium der mittelalterlichen Vorbilder hat, darf dieses Jahr als ein Wendepunkt bezeichnet werden. — Viele Monographieen über Kirchengebäude schließen sich an; zu den früheren und bedeutendsten gehören die Werke von Wetter über den Dom zu Mainz (Mainz 1835.) und von Schmidt über die Baudenkmale in Trier und seinen Umgebungen, mit Text von Müller (Trier 1837.).

Auch in Frankreich wandte man sich mit nationalem Interesse den Denkmälern der Vorzeit zu, denen in dieser Zeit eine Reihe großer Publikationen gewidmet ist. Der erste ist Willemin, der dieselben vom 6. bis Anfang des 17. Jahrhunderts sammelte unter dem Gesichtspunkte der Culturgeschichte, namentlich auf Trachten, Geräth aller Art und innere Ausschmückung der Häuser es abgesehen hatte, in seinem Werk: Monumens français inédits pour servir à l'histoire des arts. Schon im Jahre 1806 begann er es zu veröffentlichen, vollendet aber erschien es (zu Paris in zwei Bänden) erst 1839; auch manches Kirchliche wird darin mitgetheilt: Portale, Bischofsstühle, Miniaturen. Inzwischen gab Graf Alexander de Laborde sein Werk heraus: Les monumens de la France classés chronologiquement et considérés sous le rapport des faits historiques et de l'étude des arts. Paris 1816. 1838., welches die ganze Vorzeit umfaßt, da im ersten Bande die celtischen und römischen Denkmäler behandelt sind: der zweite Band gilt dem Mittel- und dem folgenden Zeitalter bis zum 16. Jahrhundert, deren Architektur, unterschieden nach dem romanischen, gothischen und Renaissance-Stil, in Kirchen und Schlössern vor Augen gestellt und erläutert wird.

2. Von entscheidender Bedeutung sind sodann die Studien der Deutschen in

Italien, die theils auf Reisen, theils in längerer Ansiedelung gemacht wurden. Zu derselben Zeit wie Millin (von dem schon die Rede war) in den Jahren 1816 u. 17 reiste von der Hagen mit Friedrich von Raumer durch Deutschland, die Schweiz und Italien, „zur Ergänzung ihrer gemeinsam auf das vaterländische Mittelalter gerichteten Studien“ (wie der erstere in der Vorrede seiner Reisebeschreibung bemerkt); sie erschien unter dem Titel: Briefe in die Heimath. Breslau 1818—1821., vier Bände, wovon mehr als drei Bände auf Italien kommen. Dieselbe enthält Vieles, was alte und neue Kunst angeht, besonders die Baukunst: zur Rechtfertigung dessen bemerkt er, daß diese Kunst in ihrem Ursprung und Gipfel als Gotteshaus auf Erden das bedeutendste und dauerndste Denkmal und der sicherste Maaßstab der Bildung eines Volkes und einer Stadt sey, mit ihr die übrigen Künste so unzertrennlich verbunden und alle in ihr, wie unter ihrem Himmelsgewölbe vereint und bewahrt sehen. — Einen Wendepunkt für die Kunstgeschichte bezeichnet sodann von Rumohr, der einestheils das Bedürfniß einer urkundlichen Begründung der neueren Kunstgeschichte erkannte, anderntheils darauf drang, „die Kunstgeschichte nicht länger als ein Aggregat von Zufälligkeiten und abgerissenen Thatsachen, sondern als ein zusammenhängendes, gleichsam organisches Ganze aufzufassen“ (Italien. Forsch. Thl. II. S. IV. Thl. III. S. IV). Dieses doppelte Gepräge haben seine Arbeiten, namentlich seine Italienischen Forschungen, drei Theile. Berlin 1827—1831. Er durfte sich das Zeugniß geben, nachdem er in Italien Kirchen, Museen und Archive durchforscht, in diesen Abhandlungen ein „Beispiel redlicher, mühevoller, selbst erschöpfender Forschung aufgestellt zu haben, das hoffentlich nicht ohne Nachfolge bleiben werde“ Thl. II. S. IV). Zugleich unternahm er, die wichtigsten Schulen des 15. Jahrhunderts in einem Bilde zusammenzufassen (im zweiten Theil der Italien. Forschungen, vgl. S. VI), worauf er im dritten Theil seine Geschichte Raphael's folgen ließ.

Wie aber Rom der Mittelpunkt der christlichen Alterthümer ist, so ist das Hauptwerk für das Studium derselben von da ausgegangen, die Beschreibung der Stadt Rom, die auf Anregung des Freihrn. v. Cotta seit dem Jahre 1818 unternommen und deren Plan im Jahre 1824 bekannt gemacht wurde (Kunstblatt 1825. Nr. 7.). Erst unter Niebuhr's, dann seit 1823 unter Bunsen's Leitung ausgearbeitet, erschien dieselbe in drei Bänden oder sechs Theilen in den Jahren 1830—1842: worin die allgemeine Beschreibung und Geschichte der Stadt von Bunsen, die Geschichte des christlichen Roms und seiner Kunstwerke hauptsächlich von Platner ist, dessen Arbeiten aber zur Seite steht die Beschreibung der Katakomben von Röstell, sowie die Beschreibung der Hauptkirchen von Bunsen. Dazu kommt, daß in der Beschreibung der Museen von Gerhard auch christliche Denkmäler verzeichnet sind. Gleichzeitig wurde eine Sammlung der ältesten christlichen Kirchen Rom's vom 4. bis 13. Jahrhundert veranstaltet, aufgenommen und herausgegeben von Gutensohn und Knapp, die in fünf Lieferungen von 1822—1827, aber vollendet erst erschien, mit einem Text von Bunsen unter dem Titel: Die Basiliken des christlichen Rom's. 1842. — Daneben fehlt es in Rom nicht an einheimischen Publikationen, auch für das Mittelalter: im J. 1815 erschien das Werk von Nicolai, Della basilica di S. Paolo (worin auch die zahlreichen altchristlichen Inschriften); später die übrigen Hauptkirchen Rom's von Valentini: die basilica Lateranense (2 Bde. 1832. 1834), die basilica Liberiana (1839), die basilica Vaticana (1. Bd. 1845).

In Mailand hat die Kirche S. Ambrogio sammt ihren Denkmälern eine neue Beschreibung erhalten durch Ferrario, Monumenti sacri e profani della basilica di S. Ambrogio. Milano 1824. Und in Verona gab Graf Orti Manara eine Reihe von Schriften über einheimische Denkmäler auf eigene Kosten mit altitalienischer Munificenz heraus.

Ferner sind in dieser Zeit von Deutschen über christliche Kunst und Alterthümer in Italien mehrere Monographieen mit Abbildungen erschienen: von Bellermann über

die ältesten christlichen Begräbnißstätten und besonders die Katakomben zu Neapel. Hamb. 1839., von v. Quast, Die altchristlichen Bauwerke von Ravenna. Berlin 1842., und von Crentz, La Basilica di S. Marco in Venezia. Venez., seit 1843. Zu derselben Zeit wurde ein allgemeines Werk über die Kirchen Italiens von der Zeit Constantin's bis zum 15. Jahrhundert veröffentlicht von dem Engländer Gally Knight, The ecclesiastical architecture of Italy. Lond. 1842. 44., zwei Bände. Und vorbereitet wurde durch langjährigen Aufenthalt in Unteritalien von H. W. Schulz sein großes Werk über die christlichen Bauwerke Unteritaliens, welches erst nach seinem Tode (gest. 1855), herausgegeben durch v. Quast, Leipzig 1860 erschienen ist. Mit Dank ist hier noch zu erwähnen das Handbuch für Reisende durch Italien von E. Förster (zuerst 1840, 6. Aufl. 1857), worin gerade auf Kunstgeschichte und Alterthümer besondere Rücksicht genommen ist.

3. Eine dritte Reihe von Forschungen und Mittheilungen bezieht sich auf die Miniaturmalereien in den Handschriften des Mittelalters, welche in archäologischer wie in kunstgeschichtlicher Hinsicht zu den wichtigsten Denkmälern gehören wegen der zusammenhängenden Reihe, in der sie erhalten sind, und der Hülfsmittel zur Zeitbestimmung, die eine Hauptgrundlage für die Verwerthung dieser Quellen ist. Zuerst in der neuern Zeit sind solche Publikationen in England gemacht: unter andern Werken verdient hervorgehoben zu werden die Herausgabe eines Hauptdenkmals der angelsächsischen Kunst, der Malereien der Handschrift des Caedmon in der Bibliothek zu Oxford, in 52 Tafeln, von Ellis in der Archaeologia Vol. XXIV. 1832. Es folgt das große Unternehmen des Grafen Bastard in Paris, die Miniaturen vom 4. bis 15. Jahrhundert in farbigen Facsimile's wiederzugeben (vgl. Waagen, Kunstw. u. Künstler in Paris S. 279); es sind aber nur die karolingischen Miniaturen in 18 Lieferungen erschienen; ein verdienstliches, aber so kostbares Werk, daß es nur in wenigen Bibliotheken anzutreffen ist.

Ein weiteres Feld hat die Beschreibung der Bilderhandschriften. Nachdem Dibdin in den Werken über seine bibliographischen Reisen in England, Frankreich und Deutschland auch diese berücksichtigt hatte, widmete Kugler solchen Handschriften ausschließlich seine Studien in deutschen Bibliotheken (abgedruckt in seinem Museum 1834 und in seinen Kleinen Schriften zur Kunstgesch. Thl. I.). Und vorzüglich hat Waagen sich verdient gemacht durch eingehende Beschreibung dieser Klasse von Kunstdenkmälern in England, Frankreich und Deutschland in seinen kunstgeschichtlichen Reisewerken: Kunstwerke und Künstler in England und Paris, drei Theile, Berlin 1837—39 und Kunstwerke und Künstler in Deutschland, zwei Theile, Leipzig 1843. 45, sowie in einzelnen Abhandlungen. Sehr vermehrt ist für England gerade dieser Theil der Beschreibung in der englischen Bearbeitung seines Werks: Treasures of art in Great-Britain: being an account of the chief collections of paintings, drawings, sculptures, illuminated mss. etc. in 3 voll. Lond. 1854. und Supplementband: Galleries and cabinets of art. Lond. 1857. Auch die andern Kunstwerke des klassischen wie des christlichen Alterthums und der neuern Zeit haben daselbst ihre Beschreibung erhalten.

4. Was endlich die archäologische Verarbeitung des von allen Seiten sich darbietenden Stoffs betrifft, so steht Italien, wo von Alters her diese Studien gepflegt sind, auch in dieser Zeit voran. In den Anfang derselben (1816) trifft die Erneuerung der Accademia Romana di archeologia zu Rom, welche mit ihren Arbeiten klassische und christliche Alterthümer bis zu Ende des Mittelalters umfassen sollte, von deren Schriften der erste Band 1821 erschienen ist. Das daselbst im J. 1828 unter preußischem Schutz errichtete Istituto di corrispondenza archeologica hat zwar grundsätzlich nur die Archäologie des klassischen Alterthums im Auge: und für diese wie für die Belebung ihres Studiums hat es sehr förderlich gewirkt; doch ist es auch den altchristlichen Denkmälern, zumal Inschriften, nicht ganz fremd geblieben. Bei den einheimischen Archäologen aber haben insbesondere die vatikanischen Krypten erneute Be-

achtung gefunden: nachdem eine zweite Ausgabe des Werks von Dionysius über dieselben im J. 1828 veröffentlicht war, erschien ein Anhang von Sarti et Settele, Ad Dionysii de Vaticanis cryptis Appendix. Rom. 1840.

In Frankreich nahm das Studium der mittelalterlichen Denkmäler einen mächtigen Aufschwung, woran Behörden und Vereine in regem Wetteifer ihren Antheil haben. Entgegen einem Vandalismus, dem so viele Denkmäler zum Opfer gefallen waren theils aus politischem und religiösem Haß in der Zeit der Revolution, noch mehr in allen Zeiten aus Abneigung und Unverstand der Künstler, welche nur ihre, die neueste Kunstart gelten lassen mögen, trat eine allgemeine Gegenwirkung ein, welche auf die Würdigung und Erhaltung der Kunstdenkmäler aller Epochen gerichtet war. Gleich nach der Juli-Revolution von 1830 unter dem Minister Guizot wurde ein Generalinspektor ernannt mit dem Auftrage, die Gebäude von monumentaler Bedeutung zu verzeichnen, welche zu erhalten und herzustellen wären: und zum ersten Male erschien im Budget von 1831 ein Kredit für die Erhaltung der historischen Monumente. Bald trat Merimée in diese Stelle ein; er durchreiste in mehreren Jahren Frankreich: eine Frucht dieser Reisen sind seine Notes d'un voyage dans le midi de la France. Brux. 1835. Demnächst wurden zwei Commissionen eingesetzt, die eine, die Commission des monuments historiques, deren Sekretär, dann Vicepräsident Merimée wurde, unter dem Vorsitz des Ministers des Innern, für die Praxis, um die Verwendung jenes Kredits zu berathen; die andere für das Studium der Denkmäler: das ist das Comité des arts et des monuments, unter dem Vorsitz des Grafen Gasparin und mit Didron als Sekretär. Dasselbe unterhielt eine ausgedehnte Correspondenz, gab seine Instructions und sein Bulletin heraus und erregte in ganz Frankreich den Eifer für das archäologische Interesse. Es fand ihn aber auch schon vor. Denn es bestanden und entstanden zahlreiche archäologische Gesellschaften, welche in ihrem Kreise die Erhaltung und das Studium der Denkmäler sich angelegen seyn ließen. Es sind aber neben den Gesellschaften für die einzelnen Departements zwei allgemeine, welche auch Zeitschriften herausgeben. Die eine ist hervorgegangen aus der Academia celtique, die am 30. März 1805 zu Paris eröffnet, zu Anfang der Restauration aber mit erweitertem Plan erneuert wurde als Société royale des antiquaires de France, von deren Mémoires der erste Band 1817 erschienen ist: in späteren Jahren enthalten dieselben auch Abhandlungen über Denkmäler der christlichen Kunst. Der eigentliche Mittelpunkt für die archäologischen Studien Frankreichs ist die Societé française d'archéologie pour la conservation des monuments nationaux, welche 1834 gegründet worden und seitdem jährlich in den verschiedenen Provinzen Frankreichs einen archäologischen Congreß gehalten hat, wodurch in lebendigem Austausch so viel Thatsachen an's Licht gezogen und so viel Theilnahme erweckt worden ist. Der Gründer dieses Vereins, ja der Gründer des Studiums der nationalen Archäologie in Frankreich ist de Caumont, der zuvor in der Normandie durch Wort und Schrift das archäologische Studium angeregt, da er zu Caen archäologische Vorlesungen hielt und die Societé des antiquaires de Normandie gründete; im ersten Band ihrer Schriften (1824) erschien sein Essai sur l'architecture religieuse du moyen âge, worin zum ersten Male eine chronologische Klassifikation für die Denkmäler des Mittelalters unternommen wurde. Und aus den Vorlesungen ging sein Cours d'antiquités hervor, dessen erster Band 1830 erschien; der vierte Band enthält die Architecture religieuse du moyen âge, neue Auflage 1835: danach die Histoire sommaire de l'architecture religieuse, 1841. Diese und andere Arbeiten, verbunden mit sehr regsamer persönlicher Einwirkung haben den doppelten Erfolg gehabt, das archäologische Studium in ganz Frankreich zu beleben, indem es namentlich in den Priester-Seminarien eingeführt wurde, — und auf Grund dieser Studien den Kunstgeschmack zu läutern, indem der Stil, der eben noch für barbarisch und gothisch verschrieen war, nun mit Vorliebe gepflegt wurde. Es war nur eine gerechte Anerkennung, wenn Graf Montalembert in einer öffentlichen Sitzung des archäologischen Congresses von Frank-

reich im Jahre 1854 von ihm rühmte: „Er der erste, als wir Alle, die einen in der Kindheit, die andern in der Unwissenheit waren, hat in gewisser Weise die Kunst des Mittelalters in's Leben gerufen: er hat Alles gesehn, Alles studirt, Alles entdeckt, Alles beschrieben. Er hat mehr als einmal ganz Frankreich durchwandert, um zu retten was zu retten war, und um zu entdecken nicht allein die Monumente, sondern was noch viel seltener war, die Männer, die sie lieben und begreifen konnten. Er hat uns Alle erleuchtet, ermuthigt, belehrt und einander genähert."

Außerdem hat von dem Studium des klassischen Alterthums aus für ein specielles Gebiet der Archäologie, welches zeitlich jenem nahe stehend, vielfach Berührungen mit demselben hat, Raoul-Rochette sich verdient gemacht durch drei Abhandlungen: Sur les antiquités des catacombes (1838), wenn er auch den Ideen und Kunstvorstellungen des klassischen Alterthums hier zu viel Gewicht einräumte, und den eigenthümlichen, schöpferischen Geist der altchristlichen Kunst zu wenig würdigte.

Sehen wir insbesondere auf den theologischen Antheil, so hat zuerst Augusti der Kunstgeschichte eine Stelle in den kirchlichen Alterthümern angewiesen und sowohl einen Entwurf aufgestellt in seinem Lehrbuch der christlichen Alterthümer (1819), den er später erweiterte in seinen Beiträgen zur christlichen Kunstgeschichte und Liturgik, Bd. I. 1841, als auch in seinen Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie manches ausführlicher behandelt, namentlich im zwölften Theile 1831 (vgl. sein Handbuch der christl. Archäol. Bd. I. S. 14). Es bleibt ein verdienstlicher Anfang, wenn auch einestheils die Hülfsmittel noch unzureichend waren, anderntheils auch hier es empfunden wird, daß der Verfasser von den Kunstdenkmälern nur aus der Entfernung spricht, d. h. aus literarischer Kunde, ohne selbst gesehen zu haben. — Daran reihen sich die Arbeiten, welche besondere Klassen von Denkmälern, abgetheilt nach dem Zeitalter oder nach dem Gegenstande, sammeln und auslegen. Hier steht Münter voran mit seinen Sinnbildern und Kunstvorstellungen der alten Christen, Altona 1825, wodurch hauptsächlich die Denkmäler des unterirdischen Rom's, nach den darüber vorhandenen italienischen Hauptwerken, in eingehender und übersichtlicher Darstellung der deutschen Literatur angeeignet sind. Eine andere Klasse von Denkmälern desselben Zeitalters, welche für die Geschichte der gnostischen Systeme in Erwägung kommen, die Abraxasgemmen, wurden von Matter zur Anschauung gebracht und erörtert in seiner Histoire du gnosticisme. Paris 1828; eine erneute umfassendere Bearbeitung läßt der Verfasser erwarten (s. in dieser Enc. Thl. I. S. 80). Daneben verdienen auf Seiten der mittelalterlichen Kunst erwähnt zu werden die Schriften von Adelung, Die Korssun'schen Thüren in Nowgorod. Berlin 1823. und von J. G. Müller, Die bildlichen Darstellungen im Sanctuarium der christlichen Kirchen vom 5. bis 15. Jahrh. Trier 1835.

Allgemeinere Theilnahme, auch als Gegenstand archäologischer Studien, erregten die Werke der neuern Kunst seit dem Ausgang des Mittelalters, namentlich die Bilder, die auch durch neuentstandene Gallerien, wie die zu Berlin und München, und die neue Erfindung der Lithographie so viel offenkundiger und zugänglicher geworden waren. Dazu leitete einestheils ein religiöses Interesse, indem man sie als Beförderungsmittel christlicher Gesinnung hinstellte; in dieser Absicht gab Wessenberg sein Werk über die christlichen Bilder heraus, 2 Bände, Constanz 1827. Anderntheils ein kritisches Bedürfniß, indem man nach den Attributen oder Kennzeichen fragte, wodurch die Heiligen zu unterscheiden sind. Diese Frage betrifft zwar nur einen Ausläufer der christlichen Symbolik, wie sie erst in der spät-mittelalterlichen Kunst Anwendung findet. Sie hat aber sowohl ein kirchliches Interesse vom Standpunkt sey es der Verehrung oder doch der Geschichte der Heiligen, theils ein kunstgeschichtliches, da ihre Beantwortung das Mittel gibt, viele Bilder zu benennen und damit in das Verständniß derselben weiter einführen. So erschienen in kurzer Zeit mehrere Schriften: von Radowitz, Iconographie der Heiligen. Berlin 1834. (und in 2. Aufl. sehr vermehrt in seinen Gesammelten Schriften Bd. I. Berlin 1852); (Helmsdörfer) Christliche Kunstsymbolik und Iconographie. Frankf. 1839.;

(v. Münchhausen) Die Attribute der Heiligen. Hannover 1843; Alt, Die Heiligenbilder oder die bildende Kunst und die theologische Wissenschaft in ihrem gegenseitigen Verhältniß historisch dargestellt. Berlin 1845.

Endlich ist auch das eigenthümliche protestantische Interesse an der Kunst geschichtlich und praktisch gewürdigt. Darauf leitete schon das Werk von Schadow, Wittenberg's Denkmäler der Bildnerei, Baukunst und Malerei, mit historischen und artistischen Erläuterungen. Wittenb. 1825. Dann hat Grüneisen, nachdem er, „durch Jugendbildung, Studien und Reisen dazu vorbereitet", eine Reihe archäologischer und kunstgeschichtlicher Forschungen an's Licht gestellt, die Reformation in Schutz genommen wider den Vorwurf, daß sie den Untergang so vieler Kunstwerke, ja der Kunst selbst verschuldet und den letztern in sein Gegentheil umgewendet in der Abhandlung: De protestantismo artibus haud infesto. Stuttg. et Tub. 1839. Desgleichen ist das verschiedene Verhältniß der beiden protestantischen Religionsparteien zur Kunst mit Rücksicht auf ihre Eintheilung des Decalogs eingehend von Geffcken behandelt in der Schrift: Ueber die verschiedene Eintheilung des Decalogs und den Einfluß derselben auf den Cultus. Hamburg 1838.

C. Seit 1844. — In diesen Decennien hat das archäologische Studium einen lebhaften Aufschwung genommen: einestheils in Wechselwirkung mit der Kunstgeschichte, besonders in Deutschland, wo dieselbe neu begründet und ein weitgreifendes Bildungselement geworden ist. Das Werk von d'Agincourt, von welchem die Kupfer jetzt die Hauptsache sind, wurde durch eine wohlfeile deutsche Ausgabe, besorgt von v. Quast, 1840, allgemein zugänglich. Die erste deutsche allgemeine Kunstgeschichte von Kugler erschien 1842 (2. Aufl. 1848, 4. Aufl. 1861.). Die Geschichte der bildenden Kunst im Mittelalter von Schnaase seit 1844. Und es sind seitdem viele treffliche Arbeiten sowohl über einzelne Theile als über das Ganze gefolgt von Förster, Lübke, Guhl u. A. Anderntheils hat die christliche Archäologie sowohl im Zusammenhang mit der der vorchristlichen Völker sich entwickelt, als auch ausgehend von einer Vorliebe für die Kunst des Mittelalters, besonders ihre Blüthezeit in der Gothik, einen selbstständigen Verlauf gehabt. Beides ist in Frankreich durch zwei archäologische Zeitschriften repräsentirt, welche in demselben Jahr 1844 begonnen, seitdem ein Sammelpunkt für diese Studien geworden sind, und bis jetzt erfreulichen Fortgang gehabt haben. Die eine ist die Revue archéologique, welche zwar das klassische Alterthum vorzugsweise berücksichtigt, aber werthvolle Beiträge auch für das Mittelalter bringt. Die andere sind die Annales archéologiques, welche dem letzteren ausschließlich gewidmet sind, herausgegeben von Didron, der nächst Caumont eine besonders erfolgreiche Thätigkeit diesem Studium und seiner Verbreitung zugewendet hat. In dieses Jahr trifft auch die Eröffnung der Sammlungen mittelalterlicher Kunst im Hotel Clüny (s. unten). — Hierdurch rechtfertigt sich die Annahme einer Epoche um das Jahr 1844.

1. Das Neue in diesem Studium ist vor Allem, daß die Möglichkeit eröffnet ist, dasselbe quellenmäßig an die Kunstwerke selbst anzuknüpfen und daß diese Quellen auch benutzt werden. Der Umschwung zeigt sich analog auf dem Gebiet der klassischen Archäologie, wo die Sammlung der griechischen Inschriften noch nach den literarischen Quellen unternommen wurde, jetzt aber bei der Sammlung der lateinischen Inschriften so viel möglich auf die Originale zurückgegangen wird, nachdem Mommsen mit seinen Inscriptiones regni Neapolitani (1852) damit den Anfang gemacht.

Nachdem man zuvor vornehmlich auf die Sammlung von Antiken für öffentliche Museen bedacht gewesen, hatten in dieser Zeit auch die mittelalterlichen Bildwerke gleicher Sorge in mehreren Ländern sich zu erfreuen. Eine der reichsten Sammlungen dieser Art war von du Sommerard im Hotel Clüny zu Paris zusammengebracht, welche sammt dem Gebäude von dem französischen Staat erworben und im J. 1844 eröffnet ist. Im J. 1845 wurde der Saal für mittelalterliche Bildwerke im königl. Museum zu Berlin und daselbst im neuen königl. Museum die Kunstkammer mit ihren reichen

Schätzen mittelalterlicher Kunst nach der neuen Aufstellung im J. 1859 eröffnet. Was insbesondere die nationalen Alterthümer betrifft, so wurde zu Nürnberg im J. 1852 das germanische Museum errichtet, welches seine Sammlungen von der ältesten Zeit bis zum Jahre 1650 ausdehnt; und in München ist gegenwärtig das Baierische National-Museum in der Bildung begriffen, dessen provisorische Räume schon überfüllt sind: beide enthalten aus dem Mittelalter jedoch nicht bloß Originale, auch Nachbildungen sind aufgenommen.

Die letzteren, in plastischer Ausführung, gewähren die zweite Art, direkt zu den Quellen zu gelangen, die um so wichtiger ist, da sie überall in beliebiger Auswahl zu erlangen sind und einem vergleichenden Studium zum Grunde gelegt werden können, während Originale stets nur in beschränktem Umfang beisammen seyn werden. Die umfassendste Sammlung dieser Art ist bei London im Crystal-Palace, wo mit großen Mitteln viel geschehen ist, um gleichwie von der klassischen, so auch von der mittelalterlichen Architektur und Bildnerei eine Anschauung zu geben. Demnächst verdient die Sammlung von Abgüssen mittelalterlicher Bildwerke im königl. Museum zu Berlin genannt zu werden, welches auch eine Sammlung von Modellen mittelalterlicher Gebäude, namentlich Kirchen, besitzt, die einzig in ihrer Art ist, und für das Studium sehr instruktiv.

Als eine Universitäts-Sammlung für den Zweck des theologischen Unterrichts besteht das christlich-archäologische Kunst-Museum zu Berlin. Ich habe schon im J. 1847 (in der Vorrede zu meiner Kunst-Mythologie I. S. XI) auf das Bedürfniß und den Mangel solcher Sammlungen aufmerksam gemacht, woraus zum Theil sich erklärt, daß das christlich-archäologische Studium so zurückgeblieben ist, gegenüber dem klassisch-archäologischen, dem durch die Sammlungen von Abgüssen an vielen Universitäten die nöthigen Quellen und Anschauungen dargeboten sind. Es wurde dann auf meinen Antrag von der vorgesetzten Behörde die Gründung des Museums im J. 1849 beschlossen und ich mit der Ausführung beauftragt: nachdem die Erlangung eines angemessenen Lokals im Universitätsgebäude mannichfaltige Schwierigkeiten gehabt, ist es daselbst in seinen gegenwärtigen Räumen 1855 eröffnet und seitdem sowohl bei theologischen (encyklopädischen, kirchen- und dogmengeschichtlichen und archäologischen) als kunstgeschichtlichen Vorlesungen, sowie bei archäologischen Uebungen gebraucht. Dies Museum ist darauf angelegt, einen Inbegriff der christlichen Monumente in geschichtlicher und systematischer Folge zu geben: daher es nur ausnahmsweise Originalwerke besitzt (die nur selten einzeln, in irgend einer Vollständigkeit gar nicht zu erwerben sind); es enthält also vorzugsweise Abgüsse von Skulpturen und Nachbildungen der zeichnenden Künste. Und zwar Abdrücke altchristlicher Inschriften aus Italien und Frankreich; Abgüsse von Bildwerken aller Perioden von der Zeit der Katakomben an bis in's 16. Jahrhundert; Zeichnungen, Lithographieen, Kupferstiche sowie Kupferwerke aus Text mit Abbildungen bestehend. Insbesondere seyen bemerkt einestheils die Abgüsse altchristlicher Sarkophage aus Rom und Mailand, — darunter von dem Hauptwerk des christlichen Alterthums, dem Sarkophag des Junius Bassus († 359) in den Grotten der Peterskirche: da die Erlaubniß zur Abformung dieses und eines andern daselbst befindlichen Sarkophags, um die ich während meines römischen Aufenthalts im Jahre 1853 nachsuchte, bei den Behörden nicht zu erlangen war, wandte ich mich direkt an den Papst, und seiner wohlwollenden Entschließung ist die Genehmigung zu verdanken, welche durch Erlaß des Kardinal-Staatssekretärs Antonelli vom 26. Januar 1854 mir kund gegeben wurde. Andererseits eine große Anzahl fliegender Blätter aus dem 16. Jahrhundert, Text mit Holzschnitten, von denen einige einzeln, die Mehrzahl aus der Sotzmann'schen Sammlung erworben wurden, — ein sehr werthvoller Beitrag zur Reformationsgeschichte und Polemik jener Zeiten. — Für die wichtigste Periode der Kirchengeschichte, die sechs ersten Jahrhunderte, dient zur Ergänzung der Monumente eine Sammlung der Werke der Kirchenväter, die gleichzeitig mit der Bildung des Museums angelegt und in das-

selbe einverleibt ist, da das Studium der beiderseitigen Quellen, der monumentalen und der literarischen, nicht zu trennen ist, demnach auch in diesem Museum die archäologischen Uebungen mit den patristischen verbunden werden. — Nachricht von der Gründung dieses Museums habe ich in einem Vortrage gegeben, der in der Versammlung der deutschen Philologen zu Berlin im J. 1850 gehalten und in deren Verhandlungen (S. 78 ff.), sowie in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft, Jahrg. 1850, hiernächst auch besonders abgedruckt ist: Ueber die Gründung der christlich-archäologischen Kunstsammlung bei der Universität zu Berlin und das Verhältniß der christlichen zu den klassischen Alterthümern. Berlin 1851. Nachdem sodann bis 1855 die Gründung dieses Museums zu einem Abschluß gebracht war, ist eine Beschreibung desselben nebst einem Plan in Holzschnitt gegeben in meinem Aufsatz: Das christliche Museum der Universität zu Berlin (woran sich der schon erwähnte Aufsatz über die Errichtung christlicher Volksmuseen anschließt) im Evangelischen Kalender für 1857. Endlich sind über die Art der Herstellung nähere Mittheilungen gemacht unter den Berichten über die Institute der Berliner Universität, die aus Anlaß ihres Jubiläums abgefaßt und veröffentlicht sind, in Köpke's Gründung der Universität zu Berlin. Berlin 1860. S. 242 ff. — In dieser Zeit, im J. 1856, ist auch zu Basel sehr förderlich für das Studium ein mittelalterliches Museum durch Professor Wackernagel entstanden, welches „das Leben des Mittelalters in Werken der kunstbeflissenen, gewerbthätigen Menschenhand, in Originalwerken selbst oder in getreuen Nachbildungen solcher, zur Anschauung bringen soll". Die Grundlage bilden Abgüsse aus dem Baseler Münster (wozu dessen Wiederherstellung Gelegenheit gegeben) nebst einem Abguß der goldenen Altartafel, die noch unlängst ein Schmuck desselben war, — welche den Verlauf eines halben Jahrtausends belegen. Doch geht dasselbe bis in die altchristlichen Zeiten zurück, welche durch Lampen mit christlichen Symbolen aus den Katakomben Rom's vertreten sind und vorwärts bis in die Zeit der Renaissance. Der rasche Anwachs bezeugt, wie fruchtbar der Gedanke ist, wenn nur ein fester Punkt zur Ausführung gegeben wird. Eine Anzeige davon giebt Wackernagel: Ueber die mittelalterliche Sammlung in Basel, Rectoratsprogramm für 1857. Und eine Uebersicht in der Schrift: Verzeichniß der mittelalterlichen Sammlung in der St. Nicolaus-Kapelle und dem Conciliumssaale des Basler Münsters. Basel 1859.

Mehr einen praktischen Zweck verfolgt das erzbischöfliche Museum in Köln, welches im J. 1860 mit großer Feier eröffnet worden. Aber auch für das archäologische Studium ist gesorgt bei den katholischen Priesterseminarien durch eifrige Anlegung mittelalterlicher Kunstsammlungen, wie solche zu Trier, Münster und an anderen Orten bestehen.

2. Ferner sind in dieser Zeit die Denkmäler zugänglicher, viele überhaupt erst bekannt geworden durch zahlreiche und bedeutende Publikationen, bei denen auf eine stilgetreue Abbildung mehr als je Rücksicht genommen wird. Die Auswahl ist theils nach geographischer, theils nach sachlicher Begränzung getroffen. Während für alle Kunstgebiete in dem ganzen Verlauf der Geschichte gesorgt ist durch den Atlas zu Kugler's Kunstgeschichte: Denkmäler der Kunst, bearbeitet von Lübke und Caspar (neue Ausgabe 1858); hat die Geschichte der Architektur ihre Belege erhalten durch das Werk von Gailhabaud, Denkmäler der Baukunst, das auch in deutscher Bearbeitung von Lohde (Hamb. 1852) verbreitet ist: der 2. u. 3. Band umfaßt die Denkmäler des Mittelalters. Insbesondere die altchristlichen Kirchen läßt Hübsch nach vieljähriger Forschung erscheinen seit 1859. An die Architektur schließt sich die Ornamentik an, die nicht ohne mannichfaltigen figürlichen Inhalt ist: darüber verbreitet sich das Werk von Heideloff, Ornamentik des Mittelalters, eine Sammlung auserwählter Verzierungen und Profile byzantinischer und deutscher Architektur. Nürnb. 1843—52. 4 Bde. Auf die kleineren Kunstgebilde hat v. Hefner in Gemeinschaft mit C. Becker die Aufmerksamkeit gelenkt, auch viel Unbekanntes ist an's Licht gebracht durch ihr Werk: Kunstwerke und Geräthschaften des Mittelalters und der Renaissance. Frankf. a. M. 1852. 57. 2 Bde., welches eine

übersichtliche Reihenfolge gibt von der frühesten christlichen Epoche bis zu Anfang des 16. Jahrhunderts, darunter manches Kunstwerk von kirchlichem Gebrauch enthält. Ebenso das zuvor erschienene Werk v. Hefner's: Trachten des christlichen Mittelalters. Frankf. 1840—54. 3 Theile, welches unter anderm altchristliche Mosaiken und aus dem Mittelalter Miniaturen, Wand- und Glasgemälde und zahlreiche Grabmonumente veröffentlicht. Speciell die liturgischen Gewänder haben ihre Darstellung und Geschichte erhalten durch Bock, 1. Th. Bonn 1859. Wiederum das ganze Gebiet der kirchlichen Bildnerei und Malerei seit dem 9. Jahrh. umfaßt das Werk von Ramboux: Beiträge zur Kunstgesch. des Mittelalters. Köln 1860.

Andererseits ist die Erforschung der christlichen Denkmäler und ihre Zusammenfassung nach Oertern und Ländern sehr fruchtbar gewesen. Die Restauration der Sophienkirche hat Gelegenheit gegeben, sie selbst und andere heilige Gebäude des christl. Alterthums, die in den Händen der Muhamedaner sind, aufzunehmen, sogar die seit Jahrhunderten unter der Tünche verborgenen Mosaiken aufzudecken und wiederzugeben; dies gewährt das treffliche Werk von Salzenberg: Altchristliche Baudenkmale von Constantinopel vom 5. bis 12. Jahrhundert. Berlin 1854. Für Italien hat die Wiege der christlichen Kunst in den römischen Katakomben erneute Bearbeitung erhalten; es erschienen die Werke von Marchi, Monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli del cristianesimo. Architettura. Roma, seit 1844; von Perret, Catacombes de Rome. Paris 1851—55., 6 Bände; und von Garrucci, Vetri ornati di figure in oro. Rom. 1858. Die altchristlichen Denkmäler von Brescia hat Odorici veröffentlicht; die Basreliefs an der Vorderseite des Doms von Orvieto L. Gruner, Leipz. 1858; die mittelalterlichen Denkmäler Unteritaliens Schulz, Leipz. 1860 (s. vorhin). — Für Frankreich sind zahlreiche Monographieen über einzelne Kirchen erschienen, darunter Hauptwerke über die Kathedrale von Chartres und die Kirche zu Brou; und auf protestant. Seite die Geschichte und Beschreibung der Thomaskirche in Straßburg von Schmidt (Hist. du Chapitre du St.-Thomas pendant le moyen âge. Strasb. 1860. Liv. V. ch. 3. Liv. VIII. — Für Deutschland ist das Werk von E. Förster, welches alle Kunstarten umfaßt und auf 12 Bände berechnet ist, seit 1853 erscheinend, schon weit vorgerückt; während zugleich die einzelnen deutschen Länder oder Stammgebiete ihre vollständigere kunstgeschichtliche Beschreibung erhalten: den Anfang machte Puttrich durch seine Denkmäler der Baukunst des Mittelalters in Sachsen (Leipzig 1836—1850). Es folgt die Kunst des Mittelalters in Schwaben durch Heideloff (seit 1855), die mittelalterlichen Kunstdenkmale des österreichischen Kaiserstaats durch Heider, Eitelberger und Hieser (2 Bde. Stuttgart seit 1858), die Denkmäler der Kunst in der preuß. Rheinprovinz durch aus'm Weerth seit 1859, und anderes. — Von besonderem Werth ist die Publikation der Kirchenschätze, die bis auf unsere Zeit sich erhalten haben: die von Hildesheim waren schon 1840 von Kratz beschrieben; neuerdings sind veröffentlicht die von Quedlinburg (1856), Aachen, Köln u. s. w., theils in besonderen Werken, theils in größeren Sammlungen oder Zeitschriften. Im Einzelnen ist hervorzuheben die Publikation des Niello-Antipendiums von Klosterneuburg, zuvor in einer Prachtausgabe mit lithographischem Farbendruck herausgegeben von Camesina, mit Text von Arneth (Wien 1844); jetzt in einfachen Lithographieen, mit Text von Heider (Wien 1860).

3. Alle diese Werke sind mehr oder weniger mit einem Text versehen: und manche darunter enthalten viel treffliche archäologische Forschung. Außerdem ist solche niedergelegt in den schon genannten, noch forterscheinenden archäologischen Zeitschriften: dem Bulletin monumental von de Caumont, den Annales archéologiques von Didron und der Revue archéologique nebst vielen Provinzial-Zeitschriften in Frankreich, sowie in mehreren Zeitschriften von Belgien, den Niederlanden und England. Ebenso hat Deutschland die Publikationen seiner zahlreichen Alterthums-Vereine aufzuweisen, worin die Epigraphik wie die Kunst des Mittelalters berücksichtigt wird; auch das Kunstblatt brachte Aufsätze zur christlichen Archäologie. Die ihr besonders gewidmete Zeitschrift

von v. Quast und Otte ist nur in zwei Bänden, Leipzig 1856. 1858 erschienen. Aber Fortgang haben die seit 1856 in Wien erscheinenden Mittheilungen der k. k. Centralcommission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale, herausgegeben von Weiß, die seit derselben Zeit unter der Redaktion von Heider auch ein Jahrbuch herausgibt, welches größere Aufsätze bringt. Ueberhaupt ist in Oesterreich in neuester Zeit ein schöner Eifer für die christlich-archäologischen Studien erwacht, dem bei wohlwollender Theilnahme der Regierung und zweckmäßiger Einwirkung durch die Centralcommission die erfreulichsten Erfolge in Gewinnung wie in Bearbeitung des reichen Materials entsprechen. Auch die Sitzungsberichte und Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften enthalten werthvolle Arbeiten zur mittelalterlichen Denkmälerkunde, namentlich von dem unlängst verstorbenen Georg Zappert.

Ferner geben zahlreiche Monographieen in Italien, Frankreich, Deutschland und England von dem Fortschritt der mittelalterlich-archäologischen Studien Zeugniß, der insbesondere dadurch bedingt ist, einestheils daß die Monumente in ihrem territorialen Zusammenhange studirt und nach Ländern und Provinzen eine monumentale Statistik hergestellt wird; anderntheils daß die gleichartigen Monumente zusammengefaßt und verglichen und die geschriebenen Quellen allseitig zum Verständniß hinzugezogen werden. Größere Arbeiten dieser Art sind in Frankreich erschienen namentlich von de Caumont, Didron, Merimée, Martin und Cahier, Jourdain und Duval, Lasteyrie und vielen Andern. Auch in Italien, wenn auch die klassisch-archäologischen Studien dort ein Uebergewicht haben, Aufsätze von Gazzera, Cavedoni, Selvatico, Zardetti, Secchi, Garrucci. In England erschien die Palaeographia sacra pictoria von Westwood, welche insbesondere auf die Bilderhandschriften eingeht. In Deutschland zahlreiche Werke und Abhandlungen von Braun (in Bonn), Giesers, Heider, Herberger, Klein, Kreuser, Lappenberg, Lisch, Maßmann, Melly, W. Mentzel, Sighart; sowie in der Schweiz von Keller, Vögelin, Wackernagel.

Hiezu kommen dann die Handbücher und lexikalischen Hülfsmittel. Unter den letzteren, insbesondere für die Architektur das Werk von Viollet-le-Duc, für Geräth das Glossaire von de Laborde, für die Bilder das dictionnaire iconographique des monuments von Guenebault (1843). — Unter den Lehrbüchern ist schon zuvor erwähnt die Hist. sommaire de l'architecture réligieuse von de Caumont (1841), die in neuer Bearbeitung erschienen ist unter dem Titel: Abécédaire ou rudiment d'archéologie. (Architecture religieuse). Caen 1850., 4. Aufl. 1859. Und manche sind ihm gefolgt, von denen hier nur möge erwähnt werden: Batissier Elements d'archéologie. Paris 1843. und dessen Histoire de l'art monumental dans l'antiquité et au moyen âge. ed. 2. Par. 1860.; ferner eine compendiarische Behandlung des Bilderkreises von Crosnier: Iconographie chrétienne (im Bulletin monumental, und daraus besonders) Par. 1848. In Deutschland ist Otte's Handbuch der kirchlichen Kunst-Archäologie des deutschen Mittelalters in 3. Aufl. erschienen, Leipz. 1854.

4. Gleichzeitig hat die theologische Behandlung der archäologischen Aufgabe weiteren Fortgang gehabt, wenn nämlich die Denkmäler der christlichen Kunst als Hervorbringungen und Zeugnisse des christlich-kirchlichen Lebens und in Wechselwirkung mit demselben betrachtet werden, — eine Anforderung, welche in der Vorrede zu meiner Kunst-Mythologie näher erörtert ist. Eine eifrige Wahrnehmung des kirchlichen Interesse an der Kunst nach ihren Schöpfungen im Mittelalter zeigt sich namentlich auf katholischer Seite: dasselbe ist vertreten durch anerkannte Führer der kirchlich-politischen Partei, Graf Montalembert in Frankreich und A. Reichensperger in Deutschland. Und ein schönes Denkmal seiner Studien über das christliche Alterthum und dessen Monumente hat Cardinal Wisemann in England gegeben in seiner Fabiola or the church of the Catacombs, 1854, welche in mehrere Sprachen übertragen, in deutscher Uebersetzung von Reusch erschienen ist, 4. Aufl. Köln 1856. Endlich ist für die Kirchengeschichte überhaupt die archäologische Ausrüstung in übersichtlicher Weise, wie einst von Blanchini,

aber mit mehr Geschick und Erfolg unternommen von Mozzoni, Tavole cronologiche critiche della storia della chiesa universale illustrate con argumenti d'archeologia e di geografia. Venezia. fol.; seit 1856 bis 1860 sind 7 Hefte erschienen, jedes ein Jahrhundert umfassend. Es sind nämlich Tafeln, welche von Jahr zu Jahr unter gewissen Rubriken Namen und Ereignisse verzeichnen und den Gang der Geschichte durch Abbildung von Monumenten aller Art, Bauwerke, Skulpturen, Malereien, Münzen und Inschriften erläutern: diesen Tafeln ist in Gestalt von Anmerkungen ein Text beigegeben; der Verfasser läßt mit dem 6. Jahrhundert die christliche Archäologie und Epigraphik (d. h. doch nur ihre erste große Periode) zu Ende gehen (sec. VI. p. 71).

Die protestantische Theologie hat wo möglich ein noch größeres Interesse an den Denkmälern des höhern christlichen Alterthums zu nehmen und ein nicht geringeres an denen des Mittelalters, die auch zur Vorgeschichte der evangelischen Kirche gehören. Zwar in den allgemeinen kirchen- und dogmengeschichtl. Werken von Neander, Gieseler, Baur ist dieser Theil der Quellen wenig oder gar nicht benutzt worden; doch hat Gieseler zuweilen die Monumente berücksichtigt, insbesondere von den Münzen Gebrauch gemacht, welche nach ihrer Bedeutung für die Schriftauslegung in neuester Zeit mehrfach und eingehend erörtert sind von Akerman, Walsh, Cavedoni. Dagegen ist in Special-Kirchengeschichten den Denkmälern mehr Aufmerksamkeit geschenkt; namentlich hat Rettberg in seiner Kirchengeschichte Deutschlands bis auf den Tod Karls d. Gr. (1846. 1848) die Denkmäler, die für die Bekehrung der Alemannen wie der Sachsen in Betracht kommen; desgleichen Gelpke in seiner Kirchengeschichte der Schweiz (1. 2. Theil. 1856. 61.) die frühesten monumentalen Spuren des Christenthums daselbst, welche für die Urgeschichte der Kirche nicht unergiebig sind, angemessen verwendet.

Die umfänglichste Aufgabe wird durch die Bilder gestellt, welche kirchengeschichtlich als Maaßstab der ganzen Culturstufe, dann vornehmlich für Schriftauslegung, biblische und Dogmen-Geschichte ein überreiches Material darbieten. Auch hiefür ist in Frankreich Dankenswerthes geleistet; hervorzuheben ist das Werk von Didron, Iconographie chrétienne, Histoire de dieu. Par. 1843., welches die Bilder Gottes, der Dreieinigkeit und Christi behandelt. Dasselbe hat direkt den angekündigten Fortgang nicht gehabt; was aber folgen sollte, gibt der Verfasser als einzelne Abhandlungen in seinen Annales archéologiques. Sodann die umsichtigen und gelehrten Commentare zu gewissen Bilderkreisen von Martin und Cahier, zuerst in dem Hauptwerk: Les vitraux de la cathédrale de Bourges. Par. 1841—44.; sodann in einem Sammelwerk: Mélanges d'archéologie. Par. 1847—56. 4 Bände. — In dem protestantischen England haben zwei Frauen auf diesem Gebiet sich verdient gemacht: Miß Luisa Twining durch Veröffentlichung von Bildern, vornehmlich aus Handschriften, nach der Folge des dogmatischen Systems in ihren Symbols and emblems of early and mediaeval christian art. London 1852., sowie zum Belege der alttestamentlichen Vorbilder in dem Werk: Types and figures of the bible, illustrated by the art of the early and middle ages. London 1855. Und die unlängst verstorbene Mrs. Jameson, die bis nahe an ihr Lebensende für archäologische Zwecke große Reisen unternommen, durch ihr Werk: Sacred and legendary art, in drei Abtheilungen: First Series Legends of the saints and martyrs, Second Series Legends of the monastic orders, Third Series Legends of the Madonna — as represented in the fine arts, die zweite in 2. Aufl. Lond. 1852, die dritte in 2., die erste in 3. Aufl. 1857.

Einer zusammenhängenden Lösung jener Aufgabe sind auch einige Arbeiten von mir gewidmet. So viel auch an Monumenten, zumal in der jüngsten Zeit, an's Licht gestellt ist, so liegt doch ein großes, theilweise das wichtigste Material in Bibliotheken und Museen des In- und Auslandes; weshalb ich seit 1845 bemüht gewesen bin, auf Reisen mich dessen zu bemächtigen: daraus sind die Abhandlungen hervorgegangen: Der älteste christliche Bilderkreis, aufgefunden in einer griechischen Bibelhandschrift der vatik. Bibliothek, in der Deutschen Zeitschr. für christl. Wissenschaft. 1856. Nr. 19. 20. und

Verschollene und aufgefundene Denkmäler und Handschriften, in den Theol. Stud. und Krit. 1861. Hft. 3. Eine Uebersicht über die Entwicklungsgeschichte der christl. Bilder enthält die Schrift: Der christliche Bilderkreis. Berl. 1851. Die religionsgeschichtliche Frage an der Gränze zwischen Heidenthum und Christenthum ist zur Sprache gekommen in meinem Aufsatz: Ueber einige Denkmäler der königl. Museen zu Berlin von religionsgeschichtlicher Bedeutung, in Niedner's Zeitschr. für die histor. Theologie. 1846. Hft. 1. Den Uebergang der Kunst aus dem Heidenthum in das Christenthum und die Durchführung antiker, insbesondere mythologischer Motive, demgemäß die Auffassung und Darstellung vornehmlich der Naturerscheinungen in der altchristlichen und mittelalterlichen Kunst behandelt meine Mythologie der christlichen Kunst (als erster Band ihrer Mythologie und Symbolik). Weimar 1847. 1851.; die Fortsetzung wird die Symbolik der christl. Kunst enthalten. Inzwischen sind in dem von mir herausgegebenen Evangelischen Kalender seit dessen zweiten Jahrgang, für 1851 bis 1862 funfzehn archäologische Aufsätze erschienen, welche hauptsächlich (außer der Archäologie des Lebens Jesu) die letztere Aufgabe im Zusammenhange mit der biblischen Theologie und der Dogmengeschichte verfolgen; darunter von der Weltschöpfung (1854), der Rathschluß der Menschwerdung und der Erlösung (1859), Adam's Grab auf Golgatha (1861), Christus der Weltrichter (1853). Bei diesen Aufsätzen sind mehrere Denkmäler zum erstenmal publicirt. — Demselben Gebiete gehört der in dieser Encyklopädie erschienene Artikel: „Sinnbilder, christliche“, von H. Merz an. Als deutsche Werke des letzten Decenniums, die gleichfalls die Denkmäler der christlichen Kunst, wie andere Erscheinungen der Kirchengeschichte, im theologischen Zusammenhange zu verstehen und zu würdigen beflissen sind, mögen noch besonders bemerkt werden die Arbeiten von Geffcken: Der Bilderkatechismus des 15. Jahrh. I. Leipz. 1855.; Heider, Die romanische Kirche zu Schöngrabern in Nieder-Oesterreich. Wien 1855. und Der Altaraufsatz zu Klosterneuburg. Wien 1860. Braun (in Bonn), Raffael's Disputa. Düsseld. 1859. — Die theologische Aufgabe ist unlängst nachdrücklich angezeigt von E. Braun (in Rom †) im Eingange seiner Erklärung der Basreliefs am Dom zu Orvieto (1858. S. 2): „Der Gegenstand ist von hinreichender Wichtigkeit“, sagt er, „auch unter dem Gesichtspunkt der Geschichte der christlichen Ideenentwicklung, um selbst die Begabtesten unter den mit Kunstverständniß begabten Gelehrten zur vollen Anstrengung ihrer Kräfte herauszufordern. Von einer Geschichte der Ideenentfaltung, welche die christliche Weltanschauung im gesammten Volksbewußtseyn zu Tage gefördert hat, wird erst dann einmal die Rede seyn können, wenn man sich nicht blos darauf beschränkt, die Zeugnisse der Literatur zusammenzustellen, sondern sich mit gleichem Eifer bemüht, den geistigen Gehalt derjenigen Kunstwerke auszubeuten, in denen sich der gläubige und kindlich einfältige Sinn der gesammten Volksmenge spiegelt.“ Für die Geschichte der Schriftauslegung ist von den Kunstvorstellungen der alten Kirche wie des Mittelalters in Beziehung auf das Buch der Richter Gebrauch gemacht von Bachmann in dem Aufsatz: Das Buch der Richter in der christlichen Kirche (Theolog. Zeitschr. 1861. Heft 3.).

Schließlich sind noch die Bestrebungen zu erwähnen, welche dahin zielen, Kunst und Alterthum der Kirche einem größeren Publikum nahe zu bringen und dieses zur Theilnahme an den christlich-archäologischen Studien und ihren Früchten zu bewegen. In diesem Sinn ist die Fabiola von Wisemann verfaßt und die erwähnten Aufsätze des Evangel. Kalenders haben eben den Zweck. In dieser Richtung erscheinen auch mehrere Zeitschriften: in Frankreich von Abbé Corblet in Amiens die Revue de l'art chrétien, zu Paris, seit 1857. In Deutschland auf katholischer Seite das Organ für christliche Kunst, herausgegeben von Baudri, zu Köln seit 1851, welches das Organ des kathol. Kunstvereins ist, der viele eifrige Theilnehmer zählt; auf protestantischer Seite das Christliche Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus, herausgegeben unter Leitung von Grüneisen, Schnaase und Schnorr, zu Stuttgart seit 1859, welches aus Anregungen hervorgegangen ist, die in dem sogenannten Deutschen Kirchentage einen Ausdruck gefunden hatten.

B. Die christlichen Inschriften. — Die Inschriften, auf welche das theologische Studium sich zu richten hat, sind einestheils vorchristliche, die religionsgeschichtlich oder thatsächlich in die kirchliche Entwicklung eingreifen, — wie noch zur apostolischen Zeit die Inschrift an einem Altar zu Athen, deren der Apostel Paulus gedenkt (Apg. 17, 23.), oder die vorgebliche Inschrift aus Spanien, welche der neronischen Verfolgung daselbst zum Zeugniß dienen sollte. Sodann ist bei den christlichen Inschriften selbst zu unterscheiden zwischen solchen, die dem christlichen Alterthum angehören, als derjenigen Periode, die sowohl den Zusammenhang mit der griechisch-römischen Cultur noch aufrecht erhält, als auch selbstthätig und schöpferisch dasteht in der Gestaltung des kirchl. Lebens und der Lehre (weshalb sie als patristisches Zeitalter bezeichnet wird), und den Inschriften des eigentlichen Mittelalters, wo neue Völker und neue Bildungselemente eintreten, nebst der neueren Zeit, die wieder an das Alterthum anknüpft. — Hier halten wir uns an die zweite Klasse, die altchristlichen Inschriften, als die für die Theologie wichtigsten: von den beiden andern Klassen wird nur nach dem Zusammenhang, in welchem die epigraphischen Studien stehen, die Rede seyn, der freilich, was das Verhältniß der altchristl. zu den vorchristl. Inschriften betrifft, die meiste Zeit fast ein unzertrennlicher ist.

Die altchristlichen Inschriften unterscheiden sich aber vor Allem der Sprache nach, als griechische und lateinische: doch stammen die ersteren nicht bloß aus Griechenland und dem griechisch redenden Orient (Kleinasien und Aegypten nebst Nubien und Abessynien), aus Unteritalien nebst Sicilien, sondern in nicht geringer Zahl sind sie noch in Mittelitalien zu Hause, namentlich in Rom, auch Florenz hat deren aufzuweisen; nur vereinzelt erscheinen sie in Gallien und selbst am deutschen Niederrhein. Zuweilen mischen sich auch beide Sprachen in einer und derselben Inschrift, bis in zunehmendem Barbarismus das Lateinische allein noch übrig bleibt.

Wenn sonst noch manche griechische Inschriften im Abendlande sich finden, an Kirchenthüren und an kirchlichem Geräth (Kreuzen, Elfenbeintafeln, Reliquienkasten), so sind diese aus dem byzantinischen Reich in's Abendland versetzt, sey es auf Bestellung oder als Geschenk oder als Raub. Solche gehören aber meist der späteren byzantinischen Kunstepoche an; doch sind auch einige altchristliche Grabsteine herübergekommen, namentlich von Thessalonich nach Venedig.

Was die Kunde der Inschriften betrifft, so sind nicht wenige derselben, die an öffentlichen Denkmälern, nämlich Kirchen und kirchlichem Geräth sich befinden, von jeher sichtbar, wenn auch zu Zeiten unbeachtet geblieben, — andere, zumal Grabinschriften, sind aus der Erde erst wieder herausgegraben. Manche sind auch ganz verloren gegangen im Original, aber durch Abschrift zu unserer Kenntniß gekommen.

Wir gedenken zuerst dieser schriftlichen Quellen.

a. Die schriftliche Ueberlieferung des früheren Mittelalters. — Hin und wieder werden schon bei den Kirchenvätern Inschriften, heidnische wie christliche, mitgetheilt. Bekannt ist die Hinweisung Justin's des Märtyrers auf eine Säule der Tiberinsel mit der Inschrift angeblich zu Ehren des Simon Magus (Apol. I. c. 2. vergl. c. 56.). Tertullian spricht von einer heidnischen Schmäh-Inschrift auf den Gott der Christen (Apol. c. 16.). Mehrere Inschriften führt Eusebius auf: als ein wichtiges Monument zur Geschichte der Christenverfolgung ein ganzes Edikt, welches Kaiser Maximinus in Asien in eherne Säulen hatte eingraben lassen, nach einem Exemplar zu Tyrus (Hist. eccles. IX, 7); und als das erste öffentliche Monument des Christenthums die Inschrift unter der Bildsäule, welche dem Kaiser Constantin nach dem Siege über den Maxentius zu Rom errichtet wurde (Ibid. IX, 9). Auch die folgenden griech. Kirchenhistoriker theilen noch einzelne Inschriften mit. Und dann kommt Beda mit seiner englischen Kirchengeschichte, worin sowohl aus der Peterskirche zu Rom als aus Canterbury einige Grabinschriften aufgezeichnet sind.

Viel später sind die ersten handschriftlichen Sammlungen römischer Inschriften: es sind deren aber zwei, eine gemischte und eine rein christliche.

Die eine ist die des Anonymus von Einsiedeln, aus dem 9. Jahrhundert, in einem Miscellaneenbande der dortigen Bibliothek; sie enthält 80 Inschriften von öffentlichen Bauwerken und Denkmälern meist in Rom nebst einigen in Pavia, aus heidnischer wie aus christlicher Zeit, die letzteren theils nur von bürgerlichem, theils von kirchlichem Interesse; die jüngste ist (Fol. 71. a. b.) in der Kirche des Pancratius von Papst Honorius I. († 638). Sie sind herausgegeben von Mabillon, Vet. Analect. T. IV. 1685. und ed. nov. p. 358—364., und neuerdings von Hänel in d. Neuen Jahrb. für Philol. und Pädagogik von Seebode u. Jahn, V. Suppl.-Band, 1837, S. 119—131.

Die andere findet sich in einer Heidelberger Handschrift der vaticanischen Bibliothek (Cod. Palat. 833) vom Kloster Lorsch aus dem 11. Jahrhundert: dies ist die erste ausschließlich christl. Sammlung aus den Kirchen Roms, besonders der Peterskirche (woraus namentlich eine Folge von päpstlichen Epitaphien überliefert wird); aber auch aus Mailand, Pavia, Piacenza, Vercelli, Ivrea. Zuerst veröffentlicht von Gruter Thesaur. inscript. T. II. p. 1163—1177; und die metrischen Epitaphien der Päpste (nach der Zeit geordnet) genauer vor Kurzem von Sarti et Settele, Ad Dionysii opus de Vatic. cryptis Append. Rom. 1840. p. 121 sqq.

Aber längst vor deren Bekanntwerden hatte man den Steinen mit Inschriften selbst sich zugewendet und mit dem Sammeln und Studium derselben sich beschäftigt: zuerst bei der Vorliebe für das klassische Alterthum waren die ihm entstammenden Inschriften beachtet; dann kamen auch die christlichen an die Reihe, deren Behandlung wir nun nach den verschiedenen Zeitaltern verfolgen.

b. Die christliche Epigraphik seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften. — Wir werden hier auf dieselben drei Perioden geleitet, die sich uns zuvor in der Geschichte der monumentalen Studien überhaupt zu erkennen gaben, und betrachten also die christlich-epigraphischen Studien:

I. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. — Zur Zeit, als die erste Sammlung von Inschriften der Stadt Rom durch Mazochi an's Licht trat (Rom 1521), wurden unzählige Denkmäler von Tag zu Tag ausgegraben, so daß sie schienen fast von selbst von der Erde geboren zu werden (wie er in der Vorrede bemerkt); auch reicht die Sammlung bis tief in die Zeit der christlichen Kaiser, — eine Inschrift (in ponte Salario p. III. a.) ist aus der Zeit Justinian's I.; aber eigentlich christliche Inschriften kommen verhältnißmäßig nur sehr wenige vor. Die Tempel sind berücksichtigt, aber nicht die alten Kirchen mit ihren Mosaikinschriften. Hingegen christliche Grabschriften, theils aus Kirchen oder vom Wege, theils aus Privathäusern, sind etwa dreizehn aufgenommen; dabei hat es einmal unglücklich sich ereignet, daß bei einer Inschrift, die aus zehn Distichen besteht (deren Glieder im Original neben einander in Einer Zeile fortlaufen), erst die Hexameter und dann die Pentameter zusammen abgedruckt sind, so daß kein Sinn herauskommt (p. XLVI. b.; das Richtige hat Smetius Inscr. p. 142 a, 9 und Grut. Thes. p. 1058, 1.). — Mehr Christliches bringt die erste allgemeine Sammlung von Inschriften aus ganz Europa nebst einigen aus Asien und Afrika, wozu Raymund Fugger mit großem Kostenaufwand den Grund gelegt und die von Apianus und Amantius herausgegeben worden (Ingolst. 1534). Die Anordnung ist geographisch; doch ist es hauptsächlich nur Mailand, welches mit einer Anzahl altchristlicher Inschriften auftritt: übrigens kommen sie nur ganz vereinzelt vor aus Rom, Verona, Aquileja, — nicht zu gedenken mehrerer Inschriften aus dem späteren Mittelalter und der neuern Zeit, wie auf Kaiser Maximilian in Augsburg und von Reuchlin in Pforzheim und Tübingen; und ebendaselbst von Melanchthon, der auch in der voranstehenden Zuschrift seinen Beifall über das Unternehmen ausspricht. Demnächst legte Onofrio Panvinio eine große Sammlung römischer Inschriften an, die nicht erschienen ist; aber in seinen Alterthümern von Verona, worin zahlreiche Inschriften dieser Stadt benutzt sind, werden auch einige altchristliche mitgetheilt. — Hingegen die erste übersichtliche Sammlung solcher Inschriften aus Italien brachte der holländische Gelehrte Smetius an's Licht, der in den Jahren 1545—1561 in Rom sich

aufhielt und das Land bereiste in Begleitung des Cardinals Ridolfo Pio (Card. Carpensis): die Frucht seiner sorgfältigen Forschungen nebst den Beiträgen seiner Freunde sind die Inscriptiones antiquae. Lugd. Bat. 1588, welche in vier Klassen eingetheilt, am Schluß der letzten eine Anzahl christl. Inschriften aus Rom und mehreren Städten Mittel- und Oberitaliens bringen. Dazu kommen aus Unteritalien einige altchristliche Inschriften, mit welchen Capacius seine Neapolitana Historia. Neap. 1607 (ed. 2. 1771) ausstattete: namentlich aus den Katakomben von Neapel; über das Cömeterium von Nola geht er leicht hinweg.

Zu dieser Zeit wurde auch zuerst von Inschriften in der Kirchengeschichte Gebrauch gemacht durch Baronius. Denn nun begann die eigentliche Ernte altchristl. Inschriften, als mit der Aufräumung der Katakomben vorgegangen und den Alterthümern derselben nachgeforscht wurde. Diese Periode wurde eingeleitet mit einem der interessantesten Funde im Jahre 1551: es wurde im Cömeterium des Hippolytus in agro Verano die Statue des Hippolytus entdeckt, sitzend auf der Kathedra, an deren Seiten sein Ostercyklus und das Verzeichniß seiner Schriften eingegraben sind; sie erregte verdientes Aufsehen: summa omnium eruditorum laetitia apparuit, wie Baronius bezeugt (Annal. a. 224. n. X.). Ein besonderes Interesse bot auch im Jahre 1574 (vor 5 Jahren, wie derselbe bemerkt) die Auffindung des Steines auf der Tiberinsel mit der Inschrift: Semoni Sanco Deo Fidio etc., dieselbe ohne Zweifel, welche Justin der Märtyrer auf den Simon Magus gedeutet hatte. Baronius hat sie aufgenommen (a. 44. n. LV.), doch bestreitet er, daß sie angewendet werden dürfe, um die Nachricht des Justinus von der Vergöttlichung des Simon Magus zu entkräften. So theilt er mannichfach sowohl heidnische als christliche Inschriften mit, z. B. die beiden Inschriften auf die diokletianische Verfolgung (a. 304. n. IX.), die Inschrift auf den Sieg Constantin's des Gr. an dessen Bogen zu Rom (a. 312. n. LX.); die Inschrift des Ricimer in der Kirche S. Agatha (a. 472. n. X. und Not. ad Martyrolog. Rom. d. 6. Febr.). — Unter ihm machte Sirmond in Rom seine historischen und antiquarischen Studien: er war achtsam insbesondere auf die Inschriften und manche, heidnische und altchristliche, zum Theil solche, die eben frisch aus der Erde hervorgekommen, theilt er mit in seinem Commentar zum Ennodius (Paris 1611) und zum Sidonius Apollinaris (Paris 1614).

Endlich erscheinen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts von christlichen Inschriften die ersten größeren Sammlungen, welche die bleibende Grundlage des epigraphischen Studiums geworden sind. Einestheils in dem allgemeinen Thesaurus inscriptionum von Gruter (zuerst 1603), der am Schluß außer jener handschriftl. Sammlung des vatikanischen Codex, altchristliche Inschriften aus Italien, nebst einigen aus der pyrenäischen Halbinsel, aus Gallien (Aix, Vienne) und Trier enthält. Dazu kommt die Sammlung, welche Donius aus Florenz anlegte, der von Cardinal Barberini nach Rom berufen, dort eifrig den Inschriften oblag (er brachte deren über 6000 zusammen); aber er starb vor Vollendung des Werks (1646), welches erst fast ein Jahrhundert später an's Licht gekommen ist. — Anderntheils erschienen ausschließlich christliche Inschriften, gesammelt von Bosio aus den römischen Cömeterien, in dem ersten Hauptwerk über dieselben (Rom 1632); und darauf in der latein. Bearbeitung von Aringhi (Rom 1651).

Aber schon damals war der Betrug geschäftig in der Fabrikation von Inschriften, womit die Kritik nicht gleichen Schritt hielt: es fehlte an der Vorsicht oder der Prüfung, zuweilen auch an dem Muth, jenem entgegenzutreten. Ein merkwürdiges Beispiel kommt bei Baronius vor. Es fragte sich, ob Felix II., Gegenbischof des Papstes Liberius, unter Kaiser Constantius Märtyrer geworden (in der That hat er ihn überlebt und ist erst im J. 365 gestorben) und ob er aus dem römischen Martyrologium zu streichen sey; Baronius war gegen die Anerkennung, Cardinal Sanctorius dafür: gerade als hierüber gestritten wurde, im J. 1582, kam in der Krypte von S. Cosma e Damiano in einem Marmorsarkophag der Leib des Felix zum Vorschein mit der Inschrift: Corpus S. Felicis papae et martyris qui damnavit Constantium, — und nun gab

Baronius nach (Annal. a. 357. n. LXI.). Indessen blieb der Streitpunkt stehen (vgl. Montfaucon Diar. Ital. p. 176): und eine strengere Kritik hat sich durch jene vorgebliche Entdeckung nicht imponiren lassen. — Ebenso nahm Gruter unter anderen die Inschrift bezüglich auf die Neronische Verfolgung in Spanien auf (pag. 238, 9). Und manches Falsche bringen die Herausgeber der Roma subterranea, wie die Grabschrift auf einen Marius, dux militum, Märtyrer unter Hadrian, und auf einen Alexander, Märtyrer unter Antoninus (Bosio p. 215. 216; Aringhi Lib. III. cap. 22. Tom. I. p. 525. 524), welche seitdem in Umlauf geblieben und viel besprochen sind.

II. Von der Mitte des 17. bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts. — Seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts hat mit der Ausbreitung der epigraph. Studien überhaupt in den verschiedenen Ländern, auch die Sammlung und Erläuterung der christl. Inschriften, jedoch am meisten in Italien ihren Fortgang.

1. Aber zuerst war es ein deutscher Arzt, Reinesius in Leipzig, der bis in sein hohes Alter zur Ergänzung des Gruter'schen Thesaurus die Inschriften sammelte, die seitdem bekannt geworden waren, auch handschriftliche Mittheilungen empfing und Erläuterungen hinzufügte: sein Syntagma inscriptionum kam jedoch erst nach seinem Tode heraus (Lips. 1682). Auch hier bilden die christlichen Inschriften eine eigene, die letzte Klasse: die aus Rom sind vornehmlich den beiden Werken über das unterirdische Rom entlehnt.

Bald darauf erschien in England die erste Sammlung von Inschriften in compendiarischer Gestalt, nämlich in usum juventutis rerum antiquarum studiosae, von Fleetwood, Fellow des King-College in Cambridge: Inscriptionum antiq. Sylloge. Lond. 1691., in zwei Theilen, deren erster eine Auswahl der heidnischen Inschriften aus Gruter, Reinesius, Spon (s. unten) und andern epigraphischen Werken gibt, der zweite alle bis dahin erschienenen christlichen enthalten soll, darunter auch spätere, innerhalb des ersten Jahrtausends. Die christlichen Inschriften sind alphabetisch geordnet, die griechischen und lateinischen gemischt; hin und wieder mit Erläuterungen versehen, hauptsächlich nach Reinesius. Es ist wie das erste, so bis jetzt das einzige Handbuch altchristlicher Inschriften, auch noch von neueren Kirchenhistorikern benutzt; aber wenig brauchbar. Auf Genauigkeit ist nicht zu rechnen, — nicht einmal die Quellen, woher in jedem Fall die Inschriften genommen, sind angegeben. Der Boden von England selbst hat dazu gar nichts beigesteuert, da es an altchristlichen Inschriften fast ganz dort fehlt.

Anders in Frankreich, wo im Süden eine Bevölkerung, die zu den ältesten Christen gehört, manche monumentale Spuren zurückgelassen hatte, die mehr und mehr an's Licht kamen. Hier zeigen sich im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts zwei Alterthumsforscher, die auch in der christlichen Epigraphik eine eingreifende Stellung einnehmen, Jacob Spon und Mabillon. Der erstere angeregt durch den epigraphischen Reichthum seiner Vaterstadt Lyon, jener berühmten altchristlichen Märtyrerstätte, hat, obwohl ein Arzt, den Ruhm erworben, zu den Fortschritten der lateinischen Epigraphik am meisten unter allen französischen Gelehrten bis auf die Gegenwart beigetragen zu haben (wie Renier anerkennt in der neuen Ausgabe von Spon, Antiq. de Lyon. 1855. p. VIII). Er studirte und sammelte die Inschriften sowohl speciell von Lyon (es waren deren etwa 120 ihm bekannt) als aus dem Alterthum überhaupt: um Neues zu finden, durchwanderte er Italien (wo er auch die Gruter'schen Inschriften mit den Originalen verglich und berichtigte), Dalmatien, Griechenland und Kleinasien in den Jahren 1675 und 1676; er brachte an 2000 ungedruckte Inschriften heim, von denen eine Anzahl seiner Reisebeschreibung beigegeben ist (zuerst Lyon 1678 in drei Bänden, der dritte enthält die Inschriften), welche auf lange hin das Handbuch für Reisende nach Griechenland wurde. Ueberhaupt brachte er an 3000 lateinische und 600 griechische Inschriften zusammen. Seine beiden epigraphischen Hauptwerke sind: Recherche des antiquités de la ville de Lyon (Lyon 1673; neue Ausgabe von Monfalcon, 1855) und Miscellanea eruditae antiquitatis (Lugd. 1685). Jenes enthält auch eine Anzahl alt-

christlicher Inschriften aus Lyon und eine aus Vienne nebst mehreren aus dem Mittelalter bis in die neuere Zeit: unter diesen am merkwürdigsten wegen der Person, die sie angeht, die des Pariser Kanzlers Johann Gerson. In dem anderen Werk waltet allerdings das Interesse für die klassischen Denkmäler vor (die auch in dem ersten den größeren Raum einnehmen), die christlichen stehen in zweiter Linie: doch theilt er mehrere inschriftliche aus dem christlichen Alterthum mit, am merkwürdigsten das Testament einer christlichen Frau zu Ravenna, auf Kork geschrieben, — sowie einige jüdische, und aus dem Mittelalter eine Mosaikinschrift zu Rom, sowie eine longobardische und etliche byzantinische. Dieser Mann flößt noch dadurch ein besonderes Interesse ein, daß er muthig seinen reformirten Glauben bekannte und unter den Verfolgungen in der Fremde starb (1685). — Mabillon hingegen, ohne die Inschriften überhaupt zu einem vorwaltenden Studium zu machen, hat doch, weil den christlichen Alterthümern näher stehend, gerade diesen Zweig derselben wesentlich gefördert. Nicht allein, daß er in seinen Analekten die schon erwähnte Sammlung römischer, heidnischer und christlicher Inschriften aus der Handschrift von Einsiedeln veröffentlichte; sondern da er die Steine selbst auf seiner italienischen Reise beachtete und in Rom insbesondere die Katakomben besuchte, hat er in seiner Reisebeschreibung einige altchristliche Inschriften mitgetheilt und erläutert. Sodann hat er eine wichtige kritische Frage eindringlich verhandelt. Zwar läßt er etliche schon zuvor erwähnte Inschriften aus der Roma subterranea unbeanstandet durchgehen (Iter Italic. p. 138 sqq.), deren Aechtheit schwerlich haltbar ist. Aber mit einsichtiger Abwehr trat er auf gegen den Mißbrauch, der mit den Gebeinen angeblicher Heiligen getrieben wurde, die neu aufgefunden ohne sichern Namen, mit erfundenen Geschichten ausgestattet und der Verehrung hingegeben wurden, — und gegen die leichtsinnige Ausdeutung der Inschriften, da man heidnische für christliche nahm. Schon in dem Iter Italicum hatte er solche Fälle gerügt (p. 225); er brachte darauf die Sache eigens zur Sprache in einem Briefe unter dem Namen des Eusebius Romanus, Epistola de cultu Sanctorum ignotorum. Par. 1698, worin er untersuchte, durch welche Kennzeichen die christlichen Grabschriften von den heidnischen und wiederum die Märtyrerinschriften von denen der übrigen Christen zu unterscheiden seyen: worauf er zu der Art des Cultus der ungenannten Heiligen übergeht und die Handhabung der Sache auf kritische Regeln bringt. Seine Behandlung ist, wie immer, bündig und umsichtig, wenn auch einige thatsächliche Punkte einer Abänderung bedürfen, wie die Behauptung, daß in heidnischen Grabinschriften kein Datum vorkomme (Kap. 10.) und daß die Formel sub ascia d. ausschließlich heidnisch sey (Kap. 8. vgl. Kap. 22.). Das Schreiben machte großes Aufsehen, zog ihm aber auch eine Anklage in Rom zu, und schon drohte eine Censur von dort; indessen trat der Pabst dazwischen, Mabillon seinerseits änderte und milderte einige Stellen, und so erschien der Brief wieder, 1705 (auch in seinen Analect. ed. nov. p. 552 sqq.). Außerdem sind ihm besonders reichliche Mittheilungen über mittelalterliche Inschriften von Kirchen, Klöstern und Grabmälern zu verdanken sowohl in seinen Analectis, imgleichen dem Iter Germanicum und Italicum, als zumal in seinen großen Werken über den Benediktinerorden, — was jedoch über unser gegenwärtiges Thema hinausgeht.

Mindere Bedeutung für die christliche, wenigstens die altchristliche Epigraphik hat der andere große Benediktiner Frankreichs, Mabillon's jüngerer Zeitgenosse, Montfaucon. Er theilt allerdings in seinem Diarium Italicum einige altchristlichen Inschriften mit. In seinem auch schon besprochenen archäologischen Hauptwerk, welches dem klassischen Alterthume gewidmet ist, jedoch bis in's fünfte christliche Jahrhundert hinabreicht, kommen christliche Inschriften nur ausnahmweise vor: nämlich abgesehn von den Abraxasinschriften (die er ausführlich mittheilt, l'Antiq. expl. T. II. P. 2), einige Grabinschriften (Suppl. T. III. p. 171). Dagegen hat er mehrere mittelalterliche Inschriften aus dem byzantinischen Reiche sowohl in dem Diarium Italicum als in seiner Palaeographia Graeca aufgenommen.

Der Schwerpunkt der christlich-epigraphischen Studien liegt aber seit dem Ende des 17. Jahrhunderts in Italien. Und zwar geht Rom voran mit seinen unerschöpflichen Schätzen. Gleich zu Anfang dieser Zeit erschienen die zahlreichen altchristlichen (nebst den heidnischen) Inschriften von S. Paolo fuori la mura (Inscriptiones antiquae basilicae S. Pauli ad viam Ostiensem. Rom. 1654). Weiter wurden zu Rom solche Schätze gehoben und gesammelt vornehmlich durch zwei Männer, welche das Amt als Aufseher über die Ausgrabungen aus den Katakomben und über die Reliquien (custos sacrarum reliquiarum) bekleideten: Fabretti und Boldetti. Mit ihnen war auch Mabillon befreundet: und er erwähnt, wie er von diesen beiden nebst Schelstrate im J. 1686 in das Cömeterium des Pontianus geführt sey (Iter Italic. p. 136). Fabretti, durch seine Stellung begünstigt, legte sowohl eine eigene Sammlung von Inschriftsteinen, heidnischen und christlichen, an (die er in seinem Werk durch Einschließung mit Linien und römische Ziffern kenntlich macht), als er auch eifrig Copieen sammelte, wofür insbesondere die große von Cardinal Franc. Barberini angelegte Sammlung ihm zu Gebote stand. Seine Inscriptionum antiq. explicatio, Rom. 1699, enthält außer manchen in anderen Abtheilungen zerstreuten altchristlichen Inschriften, für diese ein eigenes Kapitel (das achte), hauptsächlich aus den römischen Cömeterien, wenige von auswärts: sie sind alphabetisch geordnet, erst die lateinischen, dann die griechischen. Und Boldetti nahm in seinem ausschließlich den christlichen Grab-Alterthümern gewidmeten Werk: Osservazioni sopra i cimiteri de' santi martiri e antichi cristiani, Rom. 1720, zahlreiche Inschriften auf, sowohl früher bekannte als neu ausgegrabene, die (hauptsächlich im ersten Theil des zweiten Buchs) unter gewissen Rubriken behandelt werden; überdies legte er eine kleine noch bestehende Sammlung werthvoller Inschriften an in der Vorhalle der Kirche St. Maria in Trastevere, bei der er Kanonikus war.

Zu diesen Grabinschriften kommen in derselben Zeit einestheils die Inschriften bemalter Gläser, die gleichfalls aus den römischen Cömeterien stammen, gesammelt von Buonarroti (worauf Fabretti schon hingewiesen p. 593) in seinem Werk: Osservazioni sopra alc. frammenti di vasi antichi di vetro. Firenze 1716. Und schon früher aus den Kirchen die Inschriften zu den Mosaikmalereien, welche Ciampini in den zuvor genannten beiden Werken (1690—1699) veröffentlichte. Sie gehören hauptsächlich römischen Kirchen an; außerdem sind besonders bemerkenswerth die griechischen Inschriften der Kirche zu Bethlehem, die (aus Quaresmius Elucidatio terrae sanctae) hier wiederholt werden.

2. Hierauf in dem zweiten und dritten Viertel des 18. Jahrhunderts breitet sich das Studium und die Kunde der christlichen Inschriften weiter aus und es wird eine reiche Ernte gehalten sowohl im Anschluß an die allgemeine Epigraphik, als in selbstständiger Forschung und Darstellung.

Jene schreitet vor einestheils in neuen allgemeinen Sammlungen. Es wurden erstens in einem und demselben Jahre zwei Inschriftenwerke herausgegeben, die schon im vorigen Jahrhundert angelegt, aber liegen geblieben waren. Das eine, die schon genannte Sammlung von Donius, welche Gori herausgab (Florent. 1731), mit Ausschluß der Inschriften, die seitdem bekannt gemacht waren in den Sammlungen von Reinesius, Spon, Fabretti, noch etwa 2000; die christlichen Inschriften bilden die 20. Klasse. Das andere Inschriftenwerk ist von Marq. Gudius, herausgegeben von Hessel (Leovard. 1731), wo diese aber nur eine untergeordnete Stelle einnehmen. Zu derselben Zeit wurde von zwei Seiten eine neue allgemeine Inschriften-Sammlung vorbereitet, von Muratori und Maffei; der letztere veröffentlichte seinen Prospekt schon im Jahre 1732: aber Muratori kam ihm zuvor mit seinem Thesaurus inscriptionum, den er aus gedruckten und ungedruckten Quellen veranstaltete (Mediolan. 1732); worauf Maffei sich darauf beschränkte, außer den Inschriften Verona's die noch unedirten Inschriften aus dem übrigen Italien und aus Wien, die er meist selbst von den Originalen copirt hatte, an's Licht zu stellen, noch über 2000, in seinem Museum Veronense (Veron. 1749).

Die christlichen Inschriften sind bei Muratori in Eine Klasse gebracht (Tom. IV.); Maffei folgt einer geographischen Ordnung, daher sie bei ihm zerstreut sind: übrigens ist er erfüllt von der Bedeutung der christlichen Inschriften und spricht sich darüber, wie sie namentlich als Zeugnisse des Glaubens der alten Christen dienen, lebhaft aus in seiner Dedication an Papst Benedict XIV. — Darauf gab noch Donati zu dem Thesaurus Muratori's ein Supplement in seinem Vet. inscriptionum graec. et lat. novus Thesaurus (Lucae 1765), wo ebenfalls die christlichen Inschriften am Schluß eine eigene Klasse bilden (Tom. II.).

Anderentheils finden sich christliche Inschriften den heidnischen beigefügt in den vielen besonderen Sammlungen, die jetzt länder- und städteweise erfolgen: wie Toscana seine Sammlung erhält von Gori (1726), Pesaro von Olivieri (1738), Turin von Rivautella und Ricolvi (1743. 47), Verona von Maffei (1749, s. zuvor), ein neu entdecktes römisches Cömeterium von Marangoni (Acta S. Victorini App.). Die Inschriften der Bibliothek des Camaldulenser-Klosters auf Monte Celio, herausgegeben von Blasius und Sandrius, erschienen bei Oderici (1765, s. unten). Die Sammlung Passionei, nämlich von dem Cardinal Domen. Passionei und dessen Neffen Benedetto, gab der letztere heraus (1763). Für Mittel- und Oberitalien tritt auch Zaccaria ein, der auf seinen Reisen in den Jahren 1742—52 und 1753—57 neben literarischen Forschungen epigraphische Zwecke verfolgte; daher seine beiden Reisewerke (Excursus literarii per Italiam, 1754, und Iter litterarium per Italiam, 1762) eine Anzahl altchristlicher Inschriften bringen. Es folgen aus Unteritalien die epigraphischen Werke für Benevent von de Vita (1754), für Sicilien von Torremuzza (zuerst 1769), für Regino von Morisani (1770). Und von altchristlichen Inschriften außerhalb Italiens: einige griechische bei Paciaudi (Monum. Peloponn. 1761). — Zu derselben Zeit wird durch Reisende die Epigraphik des Orients, namentlich von Kleinasien, erschlossen; es erschienen die Werke von Chishull (1728) und Pococke (1752): und unter der Menge von Inschriften des heidnischen Alterthums finden sich auch einige christliche.

Eine werthvolle Sammlung ausschließlich christlicher Inschriften vor dem 7. Jahrhundert fügte Allegranza seinem Buch de sepulcris christianis (1773) bei.

Zweitens traten in dieser Zeit speciell für die Erklärung der christlichen Inschriften eine Reihe bedeutender Abhandlungen an's Licht. Die erste ist von Lupi, der über die Grabschrift der Severa einen reichhaltigen Commentar herausgab (Epitaphium Severae martyris illustratum. Panormi 1734): womit er zu einer systematischen Behandlung der christlichen Inschriften den ersten Anstoß gab. Ferner hat Muratori im Zusammenhang der Alterthümer Italiens über dessen altchristliche Inschriften mit Beziehung auf die Verehrung der Heiligen eine eigene Abhandlung (Disert. 58. in seinen Antiquit. Ital. medii aevi. T. V. 1741). Für einige schwierige Inschriften des christlichen Alterthums gab Corsini eingehende Erläuterungen (Notae Graecorum Append., Florent. 1749). Und Oderici commentirte eine Anzahl christlicher Inschriften aus Rom, die er nach den Originalen veröffentlichte, in seinen Dissertationes in aliquot ineditas veterum inscriptiones. Rom. 1765. — In der Schweiz hatte Hagenbuch ein großes epigraphisches Wissen zusammengebracht, er hat hin und wieder christliche Inschriften in seinen Kreis gezogen und jedenfalls sein Interesse daran zu erkennen gegeben (s. bei Orelli Collect. T. II. p. 361); doch seine Behandlung derselben geht mehr auf Aeußerliches, namentlich auf chronologische Beziehungen (Epist. epigr. Turici 1747; seine Erklärung einer griechischen Inschrift zu Florenz hat Gori abdrucken lassen, Inscr. in Etrur. urb. P. III. Praefat.). Ueberhaupt aber ist er weitschweifig und dadurch weniger fruchtbar geworden, worüber er neuerdings hart angelassen ist (von Mommsen, Inscript. Helvet. p. VI).

3. Unter dieser mannichfaltigen Arbeit in Sammlung und Erklärung der Inschriften ist man aber auch des letzten theologischen Zweckes eingedenk: nämlich das reiche Material zu verwenden zum Aufbau der Kirchengeschichte, insbesondere der kirch-

lichen Alterthumskunde, woran um die Mitte des 18. Jahrhunderts von verschiedenen Seiten ernstlich Hand angelegt wird. Der erste ist Mamachi, der die christlichen Inschriften für seine Darstellung der kirchlichen Alterthümer namentlich der Sitten benutzt (Orig. et antiq. eccles. T. III. 1751). Desgleichen hat Blanchini für seine monumentale Kirchengeschichte (Demonstratio hist. eccles. quadripartitae, s. oben) sie verwendet, nämlich heidnische Consularinschriften in die Tafeln aufgenommen für den chronologischen Theil, auch eine Anzahl christlicher, obwohl die beiden ersten Jahrhunderte, auf welche diese Geschichte sich beschränkt, kaum mit Sicherheit deren hergeben. — Im Einzelnen hat an solchen Bestrebungen ein deutscher Philolog, Joh. Ernst Imm. Walch, Professor in Jena, Theil genommen, da er jene angeblich in Spanien gefundene Inschrift, als Beweis einer Neronischen Verfolgung daselbst, gelehrt erklärt und auf's Neue gegen die Kritik Hagenbuch's, der die Unächtheit der Inschrift darzuthun suchte, diese Verfolgung ausführlich erörtert (Marmor. antiq. vexationis Christianorum Neronianae insigne documentum, Jen. 1750, und Persequutionis Christianorum Neronianae in Hispania . . . verior explanatio. Jen. 1753). Auch exegetisch für das Evangelium Matthäi wurden die Inschriften von ihm nutzbar gemacht in einer Folge von Programmen, die nach seinem Tode gesammelt erschienen: Observationes in Matthaeum ex graecis inscriptionibus. Jen. 1779; es sind hauptsächlich Inschriften des klassischen Alterthums, wodurch evangelische Ausdrücke und Sprüche erläutert werden, doch kommen auch einige christliche Inschriften zur Sprache.

Endlich gab Zaccaria eine Abhandlung de veterum christianarum inscriptionum in rebus theologicis usu (als erste seiner Dissertatio duplex. Venet. 1761), allerdings mit Hervorhebung gewisser römisch-katholischer Dogmen und Einrichtungen, wie des Primats des Petrus, des Mönchsthums, des Sakraments der Firmelung, die bei den Inschriften keineswegs sich aufdrängen.

III. Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. — Auch in dieser Zeit behaupten in der wissenschaftlichen Thätigkeit Italiens die epigraphischen Studien überhaupt eine hervorragende Stelle. Doch nehmen im Lauf des gegenwärtigen Jahrhunderts Frankreich und Deutschland ihren Antheil daran. Und zumal für die christliche Epigraphik ist diese Periode von entscheidender und grundlegender Bedeutung. Einen Abschnitt darin bezeichnet aber noch der Anfang der vierziger Jahre.

a) Bis 1844. — Während in diesem Zeitraum auch das Material durch neue Funde und Sammlungen außerordentlich zunimmt, so liegt der eigentliche Wendepunkt, womit in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine neue Periode der Epigraphik anhebt, doch vielmehr in der wissenschaftlichen Behandlung.

Die Bearbeitung der Inschriften des klassischen Alterthums ging darin voran. Die formale Seite oder die kritische Methode wurde von Maffei systematisch ausgebildet, dessen Ars critica lapidaria, leider ein unvollendetes Werk, nach seinem Tode (er starb 1755) erschien in Donati vet. inscr. nov. Tessaur. T. I. 1775: er entfernt sich darin nicht vom Boden des klassischen Alterthums, außer daß er unerwartet einmal in eine antiprotestantische Polemik geräth mit van Dale, in Betreff des pontifex maximus (lib. III. c. 1. p. 154). Auch nur beiläufig werden die christlichen Inschriften berührt in einem zweiten und ausgeführten Hauptwerk, welches die Sprache und die Anlage der Inschriften zum Gegenstande hat, von Morcelli, de stilo inscriptionum latinarum libri III. Rom. 1781, die Frucht sechsjähriger Arbeit: worin er nach dem Muster der alten Inschriften, die in Klassen getheilt, in reichlicher Exemplifikation mit gelehrten Erläuterungen vorgelegt werden, und in deren Eigenthümlichkeit er weiter einführt, eine praktische Anleitung zur Herstellung von Inschriften bezweckt, welche den Karakter der Klassicität nicht verläugnen. — Eine Einleitung in das Studium der alten lateinischen Inschriften gab Zaccaria in seiner Istituzione antiquario lapidaria (Rom. 1770.; zweite Ausgabe Venez. 1793): es ist ein Compendium in drei Büchern, über die Bedeutung der Inschriften für die verschiedenen Zweige der Alterthumskunde, über ihren Inhalt

und über die Methode der Behandlung. Der Verfasser hat ausschließlich heidnische Inschriften im Auge.

Für die christlichen Inschriften aber tritt Pelliccia ein, dessen Verdienst um die christlichen Alterthümer überhaupt (durch sein Werk de christianae ecclesiae politia, zuerst 1777) schon vorhin angezeigt ist. Daran schließen sich seine epigraphischen Arbeiten; denn er gab demselben außer einer Abhandlung de coemeterio Neapolitano, worin er auch die wenigen dort noch befindlichen Inschriften gesammelt, eine andere bei: De re lapidaria et siglis veterum Christianorum. Hier handelt er in seiner bündigen und genauen Weise von dem Karakter (stilus), insbesondere der Orthographie der christlichen Inschriften, von den Kennzeichen, die ihnen mit den heidnischen Inschriften gemeinsam, so wie von denen, die theils den heidnischen, theils den christlichen Inschriften eigenthümlich sind, endlich von der Zeitbestimmung derselben. Die Abhandlung, die noch immer brauchbar ist, in die altchristliche Epigraphik einzuführen, ist von Binterim übersetzt in seinen Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, Bd. II. Th. 1. 1825.

Der zweite, der hier voransteht wegen der umfassenden Thätigkeit, die er auf Sammlung und Bearbeitung des Materials verwendet hat, ist Marini. Er hat die Inschriften des Palastes Albani edirt, darunter am Schluß die christlichen und dieselben mit werthvollen Erläuterungen ausgestattet (Rom. 1785); desgleichen eine Anzahl altchristlicher Inschriften mit Erläuterungen veröffentlicht in seinem Hauptwerk Atti e monumenti de' fratelli Arvali (Rom. 1795). Er hat ferner die christlichen Inschriften Roms gesammelt in einem handschriftlichen Werk von vier Bänden, welches in der vatikanischen Bibliothek aufbewahrt wird: es umfaßt die Inschriften innerhalb des ersten christlichen Jahrhunderts, in 32 Kapiteln, von denen die ersten acht von Mai publicirt sind (Script. vet. nov. Collect. T. V.). Endlich hat er eine Sammlung altchristlicher Inschriften, d. h. der Steine selbst, im vatikanischen Palast angelegt, in der Galeria lapidaria, die größte bis jetzt vorhandene und für das Studium unschätzbar, — wenn auch Irrungen dabei vorgekommen und falsche Inschriften aufgenommen sind (eine Inschrift ist sogar dreimal vorhanden). Auch seine handschriftliche Sammlung läßt die kritische Strenge vermissen: unter anderm ist eine evident heidnische Inschrift aufgenommen (bei Mai a. a. O. p. 28, 3. vgl. Boeckh C. Inscr. Gr. n. 3165), und die Abschriften sind nicht ganz zuverlässig. Nichtsdestoweniger bleibt ihm das Verdienst, den Grund gelegt zu haben, auf dem in Rom nun fortgearbeitet wird.

2. Hiernächst erweitert sich die christliche Epigraphik dadurch, daß theils neue Sammlungen von Originalinschriften entstehen, theils die vorhandenen ihre Beschreibung erhalten, vor allem in Italien. In Rom selbst sind, außer der vatikanischen Hauptsammlung, christliche Inschriften im Kircherschen Museum des Collegio Romano, im capitolinischen Museum und in S. Paolo fuori la mura: alle drei sowohl heidnische als christliche Denkmäler umfassend. Die Inschriften des kapitolinischen Museums mit Erläuterungen gab Guasco im J. 1775 heraus (im 3. Bande stehen die christlichen); die der Paulskirche sind auf's Neue in dem schon angeführten Werk von Nicolai (1815) erschienen; die kleine, aber werthvolle Sammlung des Kircher'schen Museums ist von Brunati (Mailand 1837) herausgegeben. In Mailand fand man im Jahre 1813 unter dem Fußboden von S. Ambrogio eine große Anzahl christlicher Inschriften: diese wurden in den Vorhof eingemauert und sind herausgegeben von Labus, Intorno alcuni monumenti epigrafici cristiani scoperti in Milano etc., und in dem schon genannten Werk von Ferrario, Monumenti . . . . di S. Ambrogio, beide Milano 1824. Bei Chiusi in den Katakomben der Mustiola wurden in den Jahren 1830—31 neue Ausgrabungen gemacht und altchristliche Inschriften gefunden (eine vom J. 455), welche Pasquini herausgegeben hat, Relazione di un antico cimitero di Cristiani in vicinanza della cittá di Chiusi. Montepulciano 1833. — Ferner wurden lokale Sammlungen von Copieen altchristlicher Inschriften (nebst den heidnischen) veranstaltet und mit Erläuterungen herausgegeben, für Perugia von Vermiglioli, Le antiche iscrizione Pe-

rugine (Perugia 1805. 2te Ausg. 1834); für Acre in Sicilien von Judica, Antichità di Acre (Messin. 1819); für Velletri von Cardinali, Iscrizioni antiche Veliterne (Rom. 1823).

In Frankreich erstreckte sich das Interesse für die Denkmäler des Alterthums auf die Inschriften, die im Original in Museen gesammelt wurden. So enthält der Louvre unter den zahlreichen Inschriften aus dem klassischen und ägyptischen Alterthum einige altchristliche, griechische, lateinische (auch koptische) aus Aegypten und Algerien: jene sind in Facsimile wiedergegeben bei Clarac Musée de sculpt. T. II. P. 2. 1841. Und besonders im südlichen Frankreich haben die Städte, die eine uralte Geschichte haben, deren Denkmäler in Museen gesammelt: unter ihnen ragt Lyon hervor, wo im Palais des arts heidnische und christliche Inschriften, außerdem in der Kirche S. Irénée eine Anzahl altchristlicher Grabsteine aufbewahrt werden.

Auch in Deutschland sind in dieser Zeit werthvolle Funde aus den Römerzeiten gemacht. Vornehmlich in Trier, wo mehrere altchristliche Kirchhöfe entdeckt, namentlich bei der ehemaligen Abtei St. Matthias in den Jahren 1825 und 1828 christliche Inschriften des 4. Jahrhunderts gefunden wurden: sie sind bekannt gemacht von Wyttenbach, Neue Beiträge zur antiken heidnischen und christlichen Epigraphik. Trier 1833. Weitere Kundmachungen dortiger Funde erfolgten von Florencourt und Steininger. Die Inschriften des ganzen westlichen Deutschlands sammelte Steiner (Cod. inscript. roman. Rheni. Darmst. 1837. 2 Theile. und Cod. inscript. roman. Danubii et Rheni. Seligenst. 1851. 1854, bis jetzt vier Theile). Inzwischen gab Lersch sein Centralmuseum rheinländischer Inschriften heraus (3 Hefte. Bonn 1839—1842; die Trierischen im 3. Heft). Wenn auch in diesen Sammlungen die Zahl der heidnischen Inschriften weit überwiegt, so sind doch die christlichen als die ältesten Denkmäler des Christenthums in Deutschland von hohem Werth.

Ein neues weites Feld bot der Orient, der zwar schon früher besucht war, dessen epigraphische Schätze in größerem Umfang aber erst jetzt erschlossen wurden. Der erste dieser Reisenden war Seetzen, der Syrien, Palästina und die Länder bis Aegypten in den Jahren 1805—1809 besuchte und aus jenen etwa 150 Inschriften aufzeichnete, mit Genauigkeit, wie sich später bewährt hat; seine Copieen sind theilweise nach Abschriften schon in das Corpus inscriptionum Graecarum aufgenommen, auch von Richter benutzt, übrigens erst vor Kurzem mit seinen Tagebüchern publicirt (Seetzen's Reisen durch Syrien, Palästina 2c., herausgegeben von Kruse. Berlin 1854; besonders im ersten Theil, s. daselbst S. LXXI; der vierte Theil, 1859, enthält Erläuterungen auch zu einem Theile der Inschriften). — Inschriften aus Nubien und Aegypten, wichtig für die älteste Geschichte des Christenthums daselbst wurden von Gau veröffentlicht (Neu entdeckte Denkmäler von Nubien. Stuttg. 1822) mit Erläuterungen von Niebuhr und Letronne, nachdem der erstere eine Bearbeitung der wichtigsten von ihnen hatte vorangehen lassen (Inscriptiones Nubiens. comment. Rom. 1820); desgleichen aus Nubien und Aegypten von Graf Vidua (Inscr.ant. in Turcico itinere collectae. Par. 1826). — Vielfach ward Kleinasien bereist und erforscht, besonders von Engländern; es erschienen von Buckingham Travels in Palestine (London 1821), dann in den Ländern östlich von Syrien und Palästina, sowie in Assyrien, Medien und Persien (Lond. 1825. 29); von Burckhardt, Travels in Syria and the holy land (Lond. 1822, übersetzt von Gesenius 1823. 24); von Berggren, Resori Europa och Oesterlaenderne. D. 1—3, (Stockh. 1826. 28, deutsch von Ungewitter); von Hamilton, Researches in Asia minor, Pontus and Armenia (Lond. 1842. 2 Bde.). Insbesondere zog der heilige Boden der sieben apokalyptischen Gemeinden die Alterthumsforscher an: Inschriften von dort gab Arundell, Visit to the seven churches of Asia (Lond. 1828) und Bailie, Fasciculus inscriptionum Graecarum quas apud sedes apocalypticas chartis mandatas et nunc denuo instauratas praefationibusque et notis instructas ed. Bailie (Lond. 1842); worauf noch von dem ersteren Discoveries in Asia minor (Lond. 1834. 2 Bände); von dem anderen zwei

Fasciculi mit Inschriften von den berühmtesten Sitzen Asiens sowie aus Galatien, Lycien, Syrien und Aegypten folgten (Dublin 1846. 49). Aber auffallend ist, wie wenig in diesen Gegenden das christliche Alterthum Spuren hinterlassen hat, während das heidnische reichlich vertreten ist.

Dasselbe gilt von Griechenland, welches nun auch nach Denkmälern durchsucht wurde. In Folge der französischen Expedition nach Morea, die mit wissenschaftlichen Kräften ausgestattet war, wurden drei Bände dortiger Inschriften veröffentlicht und diese theilweise erläutert von Lebas, Inscriptions grecques et latines. Cahier 1. 2. 3. 5. (Par. 1837. 39): darunter einige christliche. Demnächst hat Roß sich verdient gemacht um die Epigraphik Griechenlands und der Inseln durch seine Inscriptiones Graecae ineditae (3 Hefte. 1834. 42. 45) nebst seinen Reisebeschreibungen, namentlich die Reisen auf den griechischen Inseln des ägeischen Meeres (3 Bde. Stuttg. u. Tüb. 1840. 43. 45), wodurch die ältesten Spuren des Christenthums daselbst an's Licht gekommen sind.

Zu allen diesen Einzelforschungen kommen nun die allgemeinen Sammlungen. Eine Sammlung griechischer und lateinischer Inschriften aus England, Italien, Frankreich, meist von den Originalen copirt, gab Osann (Syllog. inscript. graec. et lat. Lips. et Darmst. 1822—34), wodurch namentlich eine Anzahl christlicher Inschriften der vatikanischen Gallerie zuerst bekannt geworden sind. Eine Auswahl lateinischer Inschriften, nur aus literarischen Quellen, Orelli (Inscript. lat. ampl. collect. Turici 1828), wo auch christliche hin und wieder zugelassen sind (s. Tom. I. p. 17); an der Hauptstelle aber, am Schluß der Res sacrae, unter der altrömischen Aufschrift: Superstitio judaica et christiana (T. I. p. 439). Vor Allem aber kommt das große Unternehmen der Berliner Akademie in Betracht, die vollständige Sammlung der griechischen Inschriften von Boeckh (erschienen seit 1825), welche nach ihrer Anlage und Bearbeitung die Wichtigkeit solcher Urkunden allgemein erkennen ließ, nach allen Seiten die Alterthumskunde erweitert und auf das ganze Studium eine mächtige Einwirkung geübt hat. Diese Sammlung war bestimmt, auch die christlichen Inschriften aufzunehmen; aber schon in den früheren Abtheilungen ist eine nicht geringe Anzahl derselben zugelassen, deren Verzeichniß in dem letzterschienenen Heft von Kirchhoff (T. IV. Fasc. 2. Praefat.) gegeben ist.

3. Was endlich die Auslegung der christlichen Inschriften betrifft, so sind in dieser Zeit theils im Einzelnen namentlich in Italien gelehrte Abhandlungen darüber erschienen: von denen hier außer den Aufsätzen in den Atti der Accademia archeogica Romana nur erwähnt werden mögen von Cancellieri, Diss. sopra due iscrizioni delle sante martiri Simplicia et Orse. Roma 1819, und von Cardinali, Intorno un antico Marmo cristiano. Bologna 1819.

Anderentheils sind die Inschriften überhaupt in theologischem Interesse und zwar für die Schriftauslegung benutzt worden durch Münter, der sich die Aufgabe stellte, die Sprache des N. Testam., jedoch nur in lexikalischer Hinsicht, durch Parallelstellen aus Inschriften zu erläutern, und dies in drei Abhandlungen ausgeführt hat (1814. 1816. 1826): diese sollten jedoch nur Specimen seyn eines Werkes, das über das ganze N. Test. sich verbreitete, dessen Herausgabe durch seinen Tod verhindert ist.

Hauptsächlich aber haben einige Klassen von christlichen Inschriften eine zusammenhängende Bearbeitung erhalten, wodurch sie für die christliche Kirchengeschichte und Alterthumskunde fruchtbar geworden sind. Es sind zwei französische Archäologen, die hierin ein Verdienst erworben haben: Letronne durch seine Auslegung einiger Inschriften aus Aegypten und Nubien (die letztere von Niebuhr mißverstanden und für heidnisch genommen, ist von jenem zuerst richtig erklärt), und Raoul-Rochette durch seine Behandlung der Inschriften aus den römischen Cömeterien: beides in Vorlesungen, die in den Mémoires de l'Academie des inscriptions T. IX. X. 1831. 1833. und T. XIII. 1838 (es ist die zweite der drei Abhandlungen über die Alterthümer der Katakomben), und auch besonders erschienen sind, von Letronne: Materiaux pour l'histoire du christia-

nisme en Egypte, en Nubie et en Abyssinie. Par. 1833, und von Raoul-Rochette: Mémoires sur les antiquités chrétiennes des catacombes. Par. 1836—38.

So geht hier die Bearbeitung der christlichen Inschriften von den Männern der klassischen Archäologie aus. Auch in den vorgenannten Sammlungen ist mehrentheils das Interesse für das klassische Alterthum vorwaltend, so daß die christlichen eben nur mitgenommen werden. Und weil man nur nach jenen suchte, so sind die letzteren selbst in den Ländern, wo sie gefunden werden, geringer geschätzt; „es ist nur eine christliche Inschrift“, sagte man in Griechenland, wie ein Reisender von dort (im Jahre 1844) mir mittheilte.

Dies nun hat in neuester Zeit sich geändert. Und gerade darauf hat die eifrige und fruchtbare Behandlung der Denkmäler und Inschriften des klassischen Alterthums zurückgewirkt, daß nun auch die christlichen Inschriften um ihrer selbst willen angesehen werden. Deshalb ist hier für die christliche Epigraphik eine neue Periode angezeigt.

b) Seit 1844. — Die Epoche liegt darin zuerst, daß man in Rom erneute Aufmerksamkeit und Sorge den altchristlichen Cömeterien zugewendet und an ihre Aufräumung Hand angelegt hat. Im Jahre 1843 erging deshalb eine Verordnung von dem Generalvikariat; zugleich begann eine neue Literatur für die Katakomben durch das Werk von Marchi. Die Ausgrabungen sind seitdem mit reichlichem Erfolge fortgesetzt, besonders seitdem de Rossi die Leitung übernommen, der durch systematische Nachforschung wichtige Resultate erzielt hat. Um dieselbe Zeit wurden an den verschiedensten Punkten werthvolle Entdeckungen gemacht: es wurde im Jahre 1844 ein altchristliches Cömeterium auf der Insel Melos aufgefunden, wovon Roß und von Prokesch Kunde gaben. Im Jahre 1839 war zu Autün die seitdem berühmt gewordene griechische Inschrift gefunden, welche Pitra zuerst publicirte, worauf sie in einer eigenen Schrift von Franz hergestellt und erläutert ist (Christliches Denkmal von Autün. Berl. 1841): sie hat außerdem noch zahlreiche Auslegungen in Italien, Deutschland und Frankreich erhalten. — Sodann zeigt sich besonders in Frankreich ein neuer Eifer in dem Studium der Inschriften wie des klassischen, so demnächst auch des christlichen Alterthums, dem es an Pflege von Seiten des Staats nicht gefehlt hat. Eben damals widmete Villemain als Minister demselben besondere Fürsorge. In seinem Auftrage bereiste Lebas in den Jahren 1843 und 1844 Griechenland, die Inseln und Kleinasien, um die Inschriften dieser Länder zu erforschen und zu copiren. Gleichzeitig faßte derselbe Minister den Plan einer allgemeinen Sammlung der lateinischen Inschriften, der zwar nicht zur Ausführung gekommen ist; aber einzelne Zweige der kolossalen Aufgabe werden dort durchgeführt. Und die beiden archäologischen Zeitschriften Frankreichs, die mit dem Jahre 1844 beginnen, die Revue archéologique und die Annales archéologiques, haben auch christliche Inschriften gebracht. Die Ausführung des ganzen Planes aber ist auf Deutschland übergegangen, da die Akademie der Wissenschaften in Berlin ihn im J. 1846 aufgenommen hat.

1. Sehen wir zuerst wieder auf die Forschungen, welche die Inschriften überhaupt, klassische und christliche, im Auge haben, meist mit vorwaltendem Interesse für die ersteren: so finden wir wiederum aus Griechenland, Kleinasien und Afrika viel Neues und Wichtiges hervorgehend. Es treffen in diese Zeit noch die fortgesetzten Publikationen von Roß nebst seinen Reisebeschreibungen, die manche interessante Kunde aus dem christlichen Alterthum bringen. Aus Athen sind von Pittakis zahlreiche Inschriften mitgetheilt, besonders vom Parthenon eine merkwürdige Folge von Grabschriften dortiger Bischöfe, die jedoch einer späteren Zeit angehören (in der Ἐφημερὶς ἀρχαιολογικὴ von 1856). Aus Griechenland und Kleinasien stellte Lebas eine ganze Sammlung von Inschriften an's Licht (Voyage archéologique en Grèce et en Asie mineure. Inscript. gr. et lat.). Und Langlois Inschriften aus Cilicien, welches er, gleichfalls im amtlichen Auftrage, im Jahre 1852—53 bereist hatte (Inscriptions grecques, romaines, byzantines et armeniennes de la Cilicie, Par. 1854; dazu seine Reisebeschreibung: Voy. dans la Cilicie, Par. 1861). Als einzelne merkwürdige Entdeckung ist hervor-

zuheben eine christliche Grabkammer bei Sidon mit einer griechischen Inschrift vom J. 642, welche Dietrich herausgegeben und erläutert hat (Zwei Sidonische Inschriften. Marburg 1855).

Ferner wurden nach dem nördlichen Afrika zwei wissenschaftliche Expeditionen veranstaltet, die auch an Inschriften ergiebig waren: nach Aegypten und Nubien von der preußischen, nach Algerien von der französischen Regierung. Das Werk von Lepsius (Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien), das Ergebniß der ersteren, enthält in der 6. Abtheilung die Inschriften; aus der anderen Expedition ist ein eigenes Inschriftenwerk hervorgegangen, Text und Erläuterungen von Renier (Les inscriptions d'Algerie, 14 Lieferungen bis 1858).

Diesen Expeditionen ist auch die Sendung Salzenberg's nach Constantinopel, aus Anlaß der Restauration der Sophienkirche beizuzählen, dessen im Auftrage der preußischen Regierung herausgegebenes Werk über die altchristlichen Bauwerke Constantinopels (1854) auch einige griechische Inschriften von dort enthält. Ein eingehendes Studium aber der Epigraphik des heidnischen und christlichen (auch des türkischen) Constantinopels und seiner Umgebungen haben Dethier und Mordtmann ausgeführt, wonach jener von der berühmten Inschrift des Kaiser's Justinian I. in der kleinen Hagia Sophia, welche rund um die Kirche über dem Fries der unteren Säulenstellung fortläuft, zum erstenmal ein Facsimile nebst Erklärung gegeben hat (in den Sitzungsberichten der philos.-histor. Klasse der kaiserl. Akademie der Wissensch. zu Wien. Jahrg. 1858. Heft II.).

Im Abendlande ragt Lyon hervor durch Eifer für seine alten Monumente. Selbst die städtische Behörde hat daran Theil, indem sie die Mittel gewährte, jenes Hauptwerk von Spon über die Alterthümer von Lyon neu herauszugeben (1858). Der Herausgeber Monfalcon hat zu den von Spon verzeichneten Inschriften, denen Renier Erläuterungen beigegeben, die neu aufgefundenen hinzugefügt. Derselbe hat außerdem in einem Werk über die Denkmäler von Lyon (Lugdenensis Historiae monumenta. P. 1. 1855) die sämmtlichen Inschriften von dort aufgenommen. Zuvor waren gleichzeitig zwei Werke über die Inschriften von Lyon erschienen: das eine zur Beschreibung des städtischen Museums, dessen Anordnung befolgend, — das andere sie nach Klassen vertheilend: jenes von Comarmond Description du musée lapidaire de la ville de Lyon, dieses von Boissieu Inscriptions antiques de Lyon, beide Lyon 1846—54; das letztere mit einem trefflichen Commentar, worin auch die christlichen Inschriften, welche die letzte Klasse bilden, verdiente Würdigung gefunden haben. — Für ganze Länder ist demnächst die kritische Bearbeitung ihrer lateinischen Inschriften ausgeführt durch Mommsen, zuerst der neapolitanischen (Inscriptiones regni Neapolitani lat. 1852), dann der schweizerischen (Inscriptiones confeder. Helvet. 1854, in den Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft zu Zürich, Bd. X.): wobei nach territorialer Ordnung die christlichen städteweise eingereiht werden. Es sind deren in der Schweiz nur sehr wenige, jedoch beachtenswerth, namentlich in Sitten und aus Basel-Augst; dagegen sind sie im Neapolitanischen zahlreich, wo zumal bei Nola ein berühmtes altchristliches Cömeterium ist.

Diese Arbeiten treten in Zusammenhang mit den allgemeinen Inschriften-Sammlungen, welche unter der Leitung der Akademie der Wissenschaften zu Berlin ausgeführt werden. Die von ihr unternommene Sammlung lateinischer Inschriften, die an die eben genannten Werke anknüpft, wird weiter die geographische Anordnung inne halten, so daß die altchristlichen Inschriften, jede an ihrem Orte aufgenommen werden. — Unterdessen ist das von Boeckh begonnene, von Franz und Curtius fortgeführte Corpus der griechischen Inschriften der Vollendung nahe gebracht: nachdem es, wie erwähnt, in seinen früher erschienenen Heften schon eine Anzahl christlicher Inschriften gebracht hat, ist jetzt im zweiten Hefte des vierten Bandes, bearbeitet von Kirchhoff (1859), die eigentliche Sammlung christlicher Inschriften erschienen bis zum Untergange des byzantinischen Reichs: es ist ein reiches und dankenswerthes Material; in der Erklärung ist namentlich der chronologische Punkt mit Sorgfalt behandelt. Auch zu diesem

Heft hat Cavedoni Anmerkungen erscheinen lassen: Annotazioni al fasc. II. del Vol. IV. del Corp. Inscript. Graec. Modena 1860; und einige Ergänzungen sind von mir gegeben in dem Aufsatz: „verschollene und aufgefundene Denkmäler“, in den Theol. Stud. u. Krit. 1861. Hft. 3. S. 462. 468 ff.

Demnächst ist für eine zweckmäßige Auswahl wenigstens der lateinischen Inschriften gesorgt. Jedoch der Delectus inscriptionum Rom. von Zell (1850), obwohl er bis auf Kaiser Justinian I. (n. 1224. 1558) und Phocas (n. 1226) hinabreicht, hat die christlichen als solche ganz und gar ausgeschlossen. Dagegen hat Henzen in seinem mit Genauigkeit angefertigten dritten Bande zu Orelli's Collectio (1856) auch einige christliche aufgenommen und durch Berichtigungen und vortreffliche Register die ersten Bände noch brauchbarer gemacht.

2. Auch die altchristlichen Inschriften insbesondere für die Hauptgebiete, in denen sie gefunden werden, haben ihre Bearbeitung erhalten oder sind darin begriffen. Die Inschriften Piemonts hat Gazzera gesammelt und erläutert (Delle iscrizione cristiane antiche del Piemonte Discorso. Torino 1849, und Appendice 1850). Die Inschriften Roms sind von de Rossi bearbeitet und im Anschluß an die epigraphischen Unternehmungen der Berliner Akademie im Erscheinen begriffen. Große Erwartungen knüpfen sich an dieses Werk, nachdem der Herausgeber sowohl durch den Erfolg seiner Nachforschungen in den Katakomben als durch einzelne Abhandlungen zur christlichen Epigraphik (de christianis monumentis *ΙΧΘΥΝ* exhibentibus und de christianis titulis Carthaginiensibus, bei Pitra Spicileg. Solesm. Tom. III. IV.). seinen Beruf dazu dargethan hat. Indessen sind in dem großen Werk über die römischen Katakomben von Perret auch die altchristlichen Inschriften sowohl aus den dortigen Museen als auch einige auswärts vorhandene mit einem Commentar von Renier erschienen (Les catacombes de Rome. Tom. V. VI. Par. 1851).

Wie hier die französische Forschung hinüberreicht nach Italien, so ist sie im eigenen Lande auf demselben Gebiet erfolgreich thätig gewesen. Der epigraphischen Arbeiten von Lyon ist schon gedacht; manches Einzelne kommt dazu. Für die altchristlichen Inschriften von ganz Frankreich aber ist ein Hauptwerk begonnen von Le Blant, Inscriptions chrét. de la Gaule antérieures au VIII[e] siècle, dessen erster Band 1856 erschienen ist: die Inschriften, zum Theil facsimilirt, werden begleitet von einem Commentar, der die Früchte allgemeiner epigraphischer Studien zum Verständniß des Einzelnen herzubringt.

Auch einen Theil von Deutschland berührt diese Arbeit, da die Trierischen Inschriften mit aufgenommen sind. In Deutschland selbst erschien in übersichtlicher Behandlung die Sammlung und Erklärung altchristlicher Inschriften im Rheingebiete von Steiner, Seligenst. 1853; und eine neue Auflage (1859) läßt das Interesse erkennen, das auch hier dem Gegenstande gewidmet wird.

Nächst der Veröffentlichung und Erklärung eines so reichen epigraphischen Materials, hat die christliche Epigraphik als solche eine compendiarische Bearbeitung gleichfalls in Frankreich erhalten. De Caumont in seinem Abécédaire d'archéologie (seit 1851) hat für jedes der Zeitalter, nach denen er vor Allem die Architekturgeschichte gliedert, einen eigenen Abschnitt über die Paléographie murale. Desgleichen hat Texier mit specieller Rücksicht auf die Inschriften von Limousin den Gegenstand im Allgemeinen behandelt und durch das Mittelalter durchgeführt in seinem Manuel d'épigraphie. Poitiers 1851.

Dem Unterricht dient auch die Sammlung von Abdrücken christlicher Inschriften und einer Anzahl heidnischer von religionsgeschichtlicher Bedeutung, welche in dem schon erwähnten christlichen Museum der Universität zu Berlin aufbewahrt werden. Sie sind aus Rom, Neapel, Florenz, Verona, Mailand, Turin, Lyon und Paris und daselbst in den Jahren 1853/54, 1857 und 1860 über den Originalen von mir angefertigt.

3. Noch ist die Bearbeitung der Inschriften im theologischen Zu-

sammenhang auch in dieser Zeit zu betrachten. Dahin gehören für die Inschriften aus den römischen Cömeterien einige Abschnitte in dem Buche des Cardinals Wisemann Fabiola, über die Kirche der Katakomben, wo solche Inschriften sehr schicklich und veranschaulichend in die Geschichtserzählung aufgenommen sind, auch eine neu aufgefundene, wichtig für das Dogma, mitgetheilt wird. In streng geschichtlicher Behandlung sind die altchristlichen Inschriften für Deutschland übersichtlich besprochen von Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands (1 Thl. 1846. §. 24.), und für die Schweiz eingehender erörtert in deren Kirchengeschichte von Gelpke (1. Thl. 1856). Für die allgemeine Kirchengeschichte aber sind sie verwendet von Mozzoni in den auch schon erwähnten Chronologischen kritischen Tafeln derselben (Secolo I—VII. 1856—1860).

Wenn ich schließlich der eigenen Arbeiten gedenken darf, die denselben Zweck verfolgen, so ist die Erklärung einer (von Welcker und Franz für christlich gehaltenen) griechischen Inschrift aus Syrien von mir gegeben in der Zeitschrift für die Alterthumswissensch. April 1845. Nr. 40. und gezeigt, daß dieselbe stoischen Ursprungs sey (dem nachher Franz im Corp. inscr. Graec. T. III. Add. p. 1198, zu Nr. 4598. zugestimmt hat). Eine Anzahl Inschriften von religionsgeschichtlicher Stellung sind erläutert im 1. Theil meiner Mythologie der christlichen Kunst (s. Thl. II. Index, unter Inschriften). Einen Aufsatz über die Grabinschriften der alten Christen, mit besonderer Rücksicht auf das darin bezeugte praktisch-christliche Leben, enthält der Evangelische Kalender für 1855. Ein Vortrag über den Gewinn aus Inschriften für Kirchen- und Dogmengeschichte, den ich in der Predigerconferenz zu Berlin im Jahre 1854 gehalten, ist noch ungedruckt. Die von mir gesammelten griechischen und lateinischen Inschriften des christlichen Museums zu Berlin mit Commentar denke ich bald erscheinen zu lassen.

Blickt man auf den Gang der epigraphischen und überhaupt der monumentalen Studien, welchen zu zeichnen hier versucht worden ist, zurück und auf den Quellenreichthum, der gerade in gegenwärtiger Zeit von allen Seiten sich zudrängt; so kann man der Einsicht sich nicht verschließen, welch' ein Anspruch daraus an die Wissenschaft der Kirche ergeht, in der ja von jeher die bewegenden Kräfte für alle die Hervorbringungen ruhen, welche Gegenstand jener Studien sind, in der also auch der Schlüssel für deren Verständniß hauptsächlich zu finden seyn muß. Aber auch das läßt sich nicht verläugnen, daß die neuere protestantische Theologie, anderen Interessen hingegeben, an dieser Stelle hinter ihrer Aufgabe zurückgeblieben ist; anderntheils daß es großer Arbeit und vereinter Anstrengung bedürfen wird, um dem unermeßlichen Material theologisch gerecht zu werden und der Theologie ihr Eigenthum daran zu vindiciren.

F. Piper.

Theologie, mystische, s. Mystik.

Druckfehler.

Band XIV.

Seite 560 Zeilen 28, 34 u. 37 von oben lies de Prades statt Abbé de Prady.

Band XV.

Seite 128 Zeile 18 von unten lies des Adepten Cazotte statt des Abbé Cazotti.
" 193 " 25 u. 41 v. oben lies Butzer statt Luther.
" 284 " 1 von oben lies mit und statt mit.
" 287 " 16 " unten lies eine statt ein.
" 288 " 3 " " lies adeo statt a deo.
" 292 " 18 f. v. unten lies Unionsurkunde statt Religionsurkunde.
" 293 " 16 v. unten lies 1853 statt 1843.

Verzeichniß

der im funfzehnten Bande enthaltenen Artikel.

S.

T.

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.

